

## ***SYMBOLS REGARDING THE RITES OF PASSAGE***

Janeta Maria Pleșa-luga

PhD Student, West University of Timișoara

*Abstract: The present research propose to analyze a part from the rites of passage, in the structure of the habits regardind family life. The necessity of such theme comes from the fact that the individual of the traditional contemporary society is not anymore aware regarding the primary meaning/sens of the symbolic signs founded in the habits of family life. Therefore, the present scientific study reveals the meanings behind the symbolic sign, the information that it contains , because only knowing the symbolic meaning of the sign we may say that we know everything about an object and only in this way we will understand why it is used in a certain ritual.*

*Keywords: rite, ritual, habit, symbol, symbolic sign*

Odată cu evoluția, omul a devenit un cugetător, un *homo significans*, în termenii lui Ivan Evseev, fiecare dintre noi dezvoltând în sine dorința de a cunoaște și de a înțelege Universul în care viețuim, dar și ceea ce se ascunde în spatele lumii materiale, dincolo de obiect și semn. Indiferent de timp, cultură sau statut social, omul recurge la semne pentru a se înțelege cu cei din jurul său.

Analizând obiectul care semnifică ceva, în relație cu obiectul semnificat, semiotica a realizat o tipologie a semnelor. În acest sens, semioticianul american Ch. S. Peirce distinge trei tipuri de semne:

a) semne iconice – acele semne care se bazează pe o similitudine exterioară cu obiectul semnificat ( este cazul fotografiilor, desenelor etc.);

b) semne indiciale – caracterizate prin relații de spațiu, timp și cauză cu obiectele desemnate;

c) semne simbolice – care nu țin cont de substanța sau de forma obiectelor, „ele sunt semne pur formale, convenționale”. ( Evseev, 1983 : 10)

Având în vedere această clasificare, mi-am axat cercetarea pe semnele simbolice pe care le-am întâlnit în riturile de trecere, în structura obiceiurilor vieții de familie ( naștere, nuntă și înmormântare). Din cercetările pe care le-am realizat, am constatat că omul comunității tradiționale de azi nu mai cunoaște sensul original al acestor semne simbolice, însă le folosește ca pe un dat, transmis din generație în generație. Ca om de cultură, am căutat să găsesc sensul din spatele semnului simbolic, informațiile ce se doresc a fi identificate în simbol, căci doar cunoscând sensul simbolic al semnului putem spune că știm totul despre un obiect și ca atare vom înțelege de ce este utilizat într-un anumit ritual.

Simbolul, conținând în sine o multitudine de informații, funcționează ca un cod, pe care oamenii din trecut îl utilizau spre a comunica ceva despre ei sau despre semenii lor, transformându-se astfel în ceea ce azi numim limbaj simbolic. Vom remarca cum cuvinte ce fac parte din lexicul fundamental, precum apa, pâinea, mărul, oglinda etc., capătă o funcție simbolică, atunci când depășesc granițele semnificației obișnuite, căpătând o nouă valență informațională, alta decât cea referențială.

La un prim nivel al contactului cu această lume a simbolurilor, suntem tentați să cădem în capcana confuziilor dintre cuvânt și simbol, simbol și alegorie. Însă cercetătorul Ivan Evseev clarifică foarte bine aceste noțiuni, explicând cum simbolul se deosebește de celelalte semne prin caracteristica de „ maximă deschidere informațională” ( Evseev, 1983:30) sau prin posibilitățile infinite de interpretare.

Astfel, având o bază teoretică și o cercetare de teren în acest sens, am încercat în lucrarea de față, structurată în cinci capitole, să găsesc multitudine de sensuri a simbolurilor identificate în riturile de trecere, în structura obiceiurilor vieții de familie. În prima parte a lucrării, am clarificat conceptele – cheie cu care am operat pe parcursul acestui studiu științific, apoi în următoarele capitole am luat spre analiză simbolurile pe care le-am identificat atât în poezia

funerară. În ceea ce privește poezia funerară, am cules din Plaiul Cloșani o variantă a Cântecului Zorilor ( mai exact din satul Cerna Vârf, comuna Izverna), care încă mai este cântat de către zoritoare. Pe lângă decodarea acestor discursuri simbolice, am avut în vedere și interpretarea unor simboluri din alimentația și recuzita rituală, dar nu am neglijat nici reprezentările spațiale simbolice așa cum se regăsesc ele în mentalul rural actual. Deși lucrarea nu este una comparativistă, pe alocuri am făcut referire și la alte populații în încercarea de a întregi viziunea de ansamblu asupra multitudinii de semnificații ale simbolurilor.

### **Simbol. Symbolism – aspecte teoretice**

Potrivit lui Mircea Eliade în *Imagini și simboluri* „ Simbolul revelează anumite aspecte ale realității – cele mai profunde - care resping orice alt mijloc de cunoaștere. Imaginile, simbolurile, miturile nu sunt creații arbitrare ale psihicului; ele răspund unei necesități și îndeplinesc o funcție: dezvăluirea celor mai secrete modalități ale ființei.” (Eliade, 2013:13) Așadar, constatăm că pentru acest cercetător simbolismul este doar de natură religioasă, spre deosebire de accepțiile pe care le oferă psihanaliza lui Freud sau Jung cu privire la simbol.

În concepția lui Freud, simbolurile ascund conținuturi din planul inconștientului, conținuturi pe care conștiința nu le poate accepta. La Jung simbolul nu mai are această funcție de a ascunde, ci este o modalitate naturală de a se manifesta arhetipurile. Jung îi reproșează lui Freud că utilizează incorect termenul „simbol”, subliniind faptul că face o confuzie între simbol și semn. În ceea ce privește cele două concepte, trebuie menționat că semnul este acela care are particularitatea de a trimite la un conținut ce este cunoscut ( în cazul hermeneuticii freudiene vorbim de complexe primei copilării), iar pentru Jung gândirea simbolică este legată de lumea arhetipurilor și de adaptarea la aceasta. Jung consideră interpretarea simbolică ca fiind interpretarea cea mai clară a unui fapt necunoscut. Potrivit acestuia, obiectul simbolizării nu este doar necunoscutul, ci și „ indincibilul”, simbolul căpătând astfel capacitatea de a exprima inefabilul. Potrivit lui Jung, simbolul ne este altceva decât manifestarea în conștiință a arhetipului prin mijlocirea funcției transcendente. Prin funcția transcendentă, fiecare dintre noi, fiecare eu empiric poate să acceadă la sinele colectiv, simbolul devenind astfel o manifestare a structurilor psihice transpersonale la nivelul psihismului personal. ( Cojanu, 2009:43) Apropiată

de teoria lui Jung este teoria lui Gilbert Durand, acesta susținând că structurile imaginarului sunt aceleași pentru întreaga specie umană.

Pentru Eliade, simbolul nu mai este analizat prin raportare la arhetipurile inconștientului colectiv sau prin relație cu structurile imaginarului care sunt comune pentru întreaga specie umană, ci este interpretat prin prisma tradițiilor spirituale.

Conform cercetărilor în domeniu, constatăm că mentalitatea primitivă nu constituie același lucru cu mentalitatea tradițională. În acest sens ne lămurește Delia Suiogan, care susține această inegalitate între cele două tipuri de mentalitate, considerând că mentalitatea primitivă este cea care abordează simbolul din „perspectiva integratoare ce conduce la apariția unor adevărate reprezentări mentale ce acționează ca un adevărat mecanism”. (Suiogan, 2006:33)

„În lumea arhaică, simbolul pune în relație doi termeni, dintre care unul este cunoscut, celălalt urmând să fie recunoscut; pentru lumea noastră simbolul leagă termeni care sunt, ambii la fel de bine cunoscuți. Simbolul nu mai este neaparat religios, este un semn al secularizării. Eroziunea contemporană a simbolului în profitul semnului este concomitentă cu disoluția personalității în profitul individualității.” (Suiogan, 2006:34) Autoarea lansează întrebarea dacă nu cumva asistăm la un proces de „alterare” / „degradare” a simbolurilor. Însă tot ea este cea care aduce și răspunsul, în acest sens susținând că avem de-a face mai degrabă cu o reconsiderare a limbajului simbolic, o „remodelare” datorată dinamicii fenomenului cultural.

Paul Ricoeur vorbește de trei niveluri ale simbolurilor: „la cel mai jos nivel, găsim simbolică sedimentată: aici se află resturi de simboluri, stereotipate și dislocate, mai puțin uzuale decât uzate, care nu mai au decât un trecut; la acest nivel își face apariția simbolică visului; și tot aici, aceea a basmelor și a legendelor, nici un travaliu de simbolizare nu se mai află aici în lucru. La un al doilea nivel, găsim simbolurile cu funcție uzuală; sunt simbolurile în folosință, utile și utilizate, care au un trecut și un prezent și care, în sincronia unei societăți date, servesc drept cheazășie pentru ansamblul pachetelor sociale. (...) La un nivel superior se află simbolurile prospective; acestea sunt creații de sens care, reluând simbolurile tradiționale, cu polisemia lor disponibilă vehiculează semnificații noi. O atare creare de sens reflectă fondul viu, nesedimentat și neinvestit socialmente al simbolismului.” (Ricoeur, 1998:532-533) Acesta a susținut că psihanaliza nu poate să identifice toate semnificațiile simbolurilor, arătându-se așadar interesat de

hermeneutica științei simbolurilor: „ Visul și analogurile lui se înscriu astfel într-o regiune a limbajului care se anunță ca loc al semnificațiilor complexe în care un alt sens se oferă și se ascunde concomitent, într-un sens imediat; să numim simbol această regiune a dublului sens...Dar problema dublului sens nu este proprie psihanalizei: o cunoaște și fenomenologia religiei; marile simboluri cosmice ale pământului, cerului, apelor, vieții, arborilor, pietrelor, și acele stranii povestiri despre obârșia și sfârșitul lucrurilor care sunt miturile, reprezintă și pentru ea pâinea cea de toate zilele: Or, în măsura în care ea este fenomenologie și nu psihanaliză, miturile, riturile, credințele pe care le studiază nu sunt fabule, ci o modalitate prin care omul se pune în relație cu o realitate fundamentală, oricare ar fi aceasta.” (Ricoeur, 1998:15)

### **Simboluri folclorice**

#### **Colacul în ritualul nașterii**

Colacul apare în ritologia ciclului vieții, marcând cele trei etape ale trecerii omului prin lume: nașterea, nunta și înmormântarea. În ceremonialul privind nașterea, întâlnim colacul pe masa Ursitoarelor, care are „ funcția primordială de determinare a forțelor sacrului de a fi bune ca pâinea”. (Ilin Grozoiu, 2013:26) În legătură cu această practică privind îmbunarea Ursitoarelor, Delia Suiogan afirmă că „ este vorba însă despre o dublă încercare: pe de-o parte copilul este integrat unui destin pământesc și, implicit, cosmic, pe de altă parte, este integrat unui destin social.” ( Suiogan, 2006:114) Pe lângă acest rit mai întâlnim în ceremonialul nașterii datul la grindă, în ziua de Sf. Vasile. Acest rit este de origine precreștină și valorifică efectele benefice ce rezultă din simbolismul acestui aliment ritual – colacul. Colacul este folosit și în a marca „ trecerea primului prag din viață” ( Ilin Grozoiu, 2013:28). La vârsta de 1 an are loc ruperea turtei de către nașă. Dacă este băiat, nu se mai rupe turta, ci i se taie moțul.

#### **Colacul ritual de nuntă**

Colacul este întâlnit și în cadrul ceremonialului nunții. În comunitățile tradiționale s-a păstrat obiceiul, ca după învelitul miresei, să aibă loc ruperea turtei de către nașă. Această turtă este ruptă în patru bucăți deasupra capului miresei și este azvârlită apoi în patru părți, corespunzătoare punctelor cardinale.

Potrivit lui Ion Ghinoiu colacul miresei este „ substitut divin modelat din aluat, rupt în timpul colăcăriei deasupra capului miresei de nănașă ( Muntenia, Oltenia, Moldova, Dobrogea) sau de mireasa însăși ( Transilvania) și mâncat sacramental de participanții la nuntă, sinonim cu turta, lipia sau pâinea miresei. El poate avea chipul zeiței geomorfei ( turtă sau lipie rotundă, pâine sau colac împletit sunt colacul miresei și chiar pâinea miresei sau al zeiței antropomorfe, figurină cu cap, picioare și mâini, cu ochi, gură, nas, pâinea alungită și împletită sub forma cifrei opt), numită păpușa miresei (...) . Pentru a procrea, mirii sunt consacrați de două ori, prin mituri precreștine la casa socrilor mici de nănașă, reprezentantă a moșilor și strămoșilor, care rupe colacul miresei deasupra capului miresei, și creștine la biserică, de preot, reprezentant al divinității, prin așezarea pe creștetul mirilor a cununilor împărătești. Cununile împărătești și colacul miresei au aceeași valoare simbolică: cunoașterea tinerilor pentru actul nupțial de procreare. ” ( Ghinoiu, 2001:54)

Ruperea colacului miresei și aruncarea sa în patru părți ale lumii au următoarea origine: „poporul zice că acest obicei închipuiește amintirea rămasă din viața femeii dreptului Iov, căci Dumnezeu, vrând să-i încerce credința, l-a dat prin mâna diavolului, să-l ispitească cu fel de fel de rele. Diavolii i-au luat una câte una toate bunurile sale, apoi copiii și chiar sănătatea, și plin de bube, nevoie și amărăciune zăcea pe gunoaie, fără ca un singur minut să-și fi pierdut nădejdea în Dumnezeu, ci zicea : <Domnul a dat, Domnul a luat, fie numele Domnului binecuvântat> . În cele din urmă diavolii se duseră în împeșit la nevasta lui Iov, și după multe ademeneli, o înduplecă de măritare; Atunci, sculându-se și mergând la Iov i-a spus toate cu de-amănunt, el, luând singura pâine ce-o avea și-i zise: < Te măriți? Bine. Bunul Dumnezeu să-ți ajute, dar ascultă cuvântul meu: ține această pâine și când o fi să te duci la casa mirelui tău, până a nu porni căruța, rupe această pâine în patru și o azvârle în cele patru colțuri ale lumii, începând întâi cu răsăritul .>. Nevasta a urmat cuvântul lui Iov din punct în punct, iar când a azvârlit spre miazănoapte cea din urmă bucată, închipuind astfel semnul crucii, se aude o năpocnătură strașnică, dracii se risipesc și iar rămase în întunericime; atunci cunosc puterea și credința lui Iov în Dumnezeu, alergă la el chiar în acel ceas, îi căzu la picioare și îi ceru iertare.” (Sevastos, 1889:203-204)

Colacul ritual de nuntă reprezintă un simbol al principiului feminin. Datorită formei circulare se află în sfera simbolismului inelului. Așadar, colacul este atât un simbol al miresei, dar și al legăturii dintre femeie și bărbat. Ruperea colacului deasupra capului miresei este un

gest care este explicat de Ivan Evseev în Simboluri folclorice ca fiind un simbol „menit să marcheze momentul mării tranziții a făpturii feminine”. ( Evseev, 1987:199) Fetele nemăritate încearcă să prindă aceste bucăți din colac, deoarece se crede că sunt „bune pentru măritat”. Există în mentalitatea tradițională credința că mireasa are puteri binefăcătoare în cadrul ceremonialului nupțial și de aceea se dorește intarea în relație cu obiectele care-i aparțin. Simion Florea Marian descrie acest episod din cadrul ceremonialului nupțial, de unde reiese că răpirea colacului substituie răpirea miresei: „ Când mirele și suita sa intră în curtea miresei, aici se află un scăunel pe care este așezat un colac; colăcerul și vornicul mirelui vor să răpească acest colac, dar întâmpină rezistență, până la urmă apucând unul din dâșii colacul și punându-l în băț îl joacă cu fală printre nuntași. După aceea, punându-se amândoi vornicii alături și ținând bățul de amândouă capetele în sus, astfel că colacul să fie la mijloc, se petrec de trei ori mirele pe sub dânsul, apoi se petrec vorniceii, iar după ce s-au petrecut tustrei, vorniceii prin de-odată colacul și-l rup în două”. ( Marian, 1890:460-461)

La nivelul recuzitei rituale întâlnim o serie de simboluri care comunică ideea de feciorie, castitate, feminitate, virilitate, fecunditate, separarea miresei de neamul său, integrarea în noul neam etc.

### **Simbolul mărului**

Mărul constituie un simbol erotic des întâlnit în folclorul românesc. În studiul Simboluri erotice în creațiunea poporului român (1897), George Coșbuc îl consideră ca fiind „unul dintre cele mai vechi simboluri ale vieții și ale dragostei din istoria omenirii.” (Eseev, 1987:25)

Mărul ca simbol al dragostei și al vieții îl regăsim la majoritatea popoarelor indo-europene. „ Fiind un axiz mundi, inimă și coloană vertebrală a Cosmosului, punct de convergență al tuturor creațiilor, mărul este apropiat tuturor ritualurilor de trecere: cununa miresei este din flori de măr, la nașterea pruncului i se aduc în dar colaci împodobiți cu merișor.” Mărul este un simbol al fecundității și al feminității. Nu doar în România apare această credință, ci și în Slovacia sau în Polonia. Din studiul lui Evseev despre simboluri, ( Evseev, 1987:27) aflăm că în aceste țări există practica ca în ajunul Crăciunului să se pună sub pernă cotorul de la un măr pentru ca tinerii să-și viseze ursitul. Practica aceasta era pregătită cu 12 zile înainte de Crăciun, în fiecare zi tinerii fiind nevoiți să mănânce câte o bucată din mărul respectiv. Mărul apare ca o

metaforă a fructului oprit. „În limbajul gesturilor erotice, a da sau a primi un măr este un semn de propunere și de acceptare a unei iubiri fără rezerve, a domniei ofrandei rituale oferite divinităților ce reprezenta un act simbolic al legăturii, pe un alt plan decât cel profan, dintre sacrificator și zeu.” (Evseev 1987:27)

Mărul este un fruct cu valențe magice, făcând parte din recuzita rituală a nunții. El este un simbol al rodirii noului cuplu, un simbol al fecundității. Potrivit mentalității tradiționale, acolo unde lipsește mărul din ceremonialul nupțial nu se dorește realizarea ciclicității. De asemenea, mărul are semnificații erotice, fecundante, simbolizând feminitatea, în vreme ce bradul de la nuntă simbolizează virilitatea mirelui. Așadar, cele două elemente, mărul și bradul, care fac parte din recuzita rituală a ceremonialului nupțial, alcătuiesc un cuplu ce stă sub semnul sacralului. Și în alte zone ale Europei se vorbește despre această simbolistică a mărului. Spre exemplu, „În Toscana, femeile dornice să aibă copii mergeau la preot, de la care primeau un măr, se rugau la Sf. Ana și apoi consumau fructul deoarece mărul poate simboliza nemurirea. (Evseev, 1987:81), „la irlandezi, mărul, pom sacru, devine simbolul vieții și al unirii între sexe, ipostaze regăsite și la români”. (Bratiloveanu-Popilian, 1994:19) Simbolul mărului este prezent și în basme, astfel că „Prin degustarea fructelor de măr, eroinele basmelor pot concepe copii. În basmul Făt-Frumos cel răătăcit din colecția lui P. Ispirescu, soția unui nevoiaș mănâncă dintr-un măr fermecat ca să aibă copii. O iapă apare din grajd și vine lângă stăpâna sa, mâncând și ea din cojile de măr aruncate de femeie. Peste un anumit timp femeia va naște un copilaș, iar iapa va fi fata un mânz.” (Evseev, 1987:26-27)

Potrivit cercetărilor lui Isidor Chicet, în anii '70-'80, în Oltenia, mirii mâncau amândoi dintr-un măr dat de soacra mare, când se întorceau de la biserică, ca să rămână împreună toată viața. Potrivit etnologilor, mărul apare uneori ca un substitut al bradului, asumându-și la fel ca acesta destinul uman. Isidor Chicet, citându-l pe Ion Taloș, amintește de semnificațiile acestui element din recuzita rituală - „Mărul simbolizează cele trei vârste ale omului - în tinerețe omul este frumos ca un măr înflorit primăvara, la mijlocul vieții el este ca pomul vara, încărcat de rod, iar la bătrânețe ca un măr toamna. Fetele sunt adesea comparate cu merele - atâta timp cât sunt mici, ele rămân pe crengile mărului, sunt iubite și admirate de părinți, iar când sunt mari, sunt îndrăgite de străini și duse departe de casa părintească.” (Chicet, 2010:106)



## **Pragul**

Pragul este considerat limita dintre cele două lumi. La români se crede că nu e bine să stai pe pragul porții deoarece în el se ascunde dracul. Pragul apare și în practicile de ușurare a nașterii. Spre exemplu, la polonezi pentru ca femeia să nască mai ușor, moașa pune pe prag o mătură peste care femeia trebuia să treacă de trei ori. Pragul mai era utilizat și de către vrăjitorii ucrainenii, care dacă puneau sub un prag un brâu răsucit, iar cineva trecea peste el, se transforma în lup.

O simbolistică puternică o are pragul în cadrul ritualului de înmormântare. Trecerea pragului constituind pentru mort ruptura ireversibilă de lumea celor vii. Pragul casei este legat și de cultul strămoșilor. Ivan Evseev menționează că în trecut a existat obiceiul înhumării morților sau a îngropării cenușei lor sub pragul de la casă.

De asemenea, în riturile de trecere pragul casei ocupă un loc important, fiind încărcat de semnificații. La naștere, spre exemplu, copilul era pus în cumpănă cu un pietroi pe o scândură în pragul casei. După aceea, piatra era îngropată în fundul curții. Mai există obiceiul ca la nuntă mireasa să fie trecută peste pragul casei de către mire în brațe. Acest obicei înseamnă respectarea memoriei strămoșilor. La înmormântare, sicriul mortului este lovit de trei ori de pragul casei, atunci când rudele îl duc către groapă, la scoaterea din casă. Sacralizarea pragului casei este evidențiată în comunitățile tradiționale românești prin interdicțiile existente legate de acesta, precum: interdicția de a alăpta copilul pe prag, de a mânca pe prag, de a lăsa gunoiul pe prag.

## **Oglinda**

Oglinda este considerată un spațiu de trecere între două lumi. Se crede că în ea își găsesc locul duhurile malefice, care ar putea pătrunde în lumea de aici prin intermediul ei, fiind un spațiu deschis, nefast. În mentalitatea tradițională românească, când moare cineva se acoperă oglinda în casa în care se află mortul, pentru a nu mai lua cu el și alte suflete, așadar, se acoperă oglinda pentru a închide acest spațiu nefast deschis. Se mai crede că sufletul mortului ar putea să rămână în oglindă dacă nu se acoperă cu ceva. Această practică mai este întâlnită la sârbi și la croați. Croații credeau că dacă nu întorc oglinzile cu fața la perete la moartea cuiva, cel decedat o să revină în acea casă să-și mai vadă chopul în oglindă. Și la sârbi se întorc oglinzile către perete

pentru ca sufletul mortului să nu zăbovească uitându-se în oglindă. Tot la sârbi mai există practica ca la 40 zile de la moartea cuiva să se pună pe mormântul acestuia o oglindă pentru ca cei vii să-i poată vedea pe cei morți. De asemenea, simbolistica oglinzii o întâlnim și în superstiții, atât la români, cât și la francezi, ucraineni sau ruși. Spre exemplu, dacă se sparge oglinda în casa cuiva, se crede căe semn de moarte. Mai există credința că dacă te uiți seara în oglindă e rău de moarte.

### **Doliul**

Integrarea definitivă a defunctului în lumea fără dor are loc odată cu pomana de 40 zile, însă semnele de doliu își fac apariția imediat după trecerea în neființă. Pe parcursul celor trei zile de funeralii, moartea, trecerea și schimbarea de statut sunt desemnate simbolic prin prezența fizică a mortului, dar și a rudelor apropiate în viață. Toți sunt îmbrăcați în negru, sau în alte culori închise. Rudele de sex feminin au părul despletit; bărbații sunt nebărberiți. În spatele acestui gest se ascunde o modalitate de deghizare pentru ca spiritele celor trecuți în neființă să nu mai poată să-i recunoască dacă s-ar întoarce sub chipul unor strigoi. Doliul negru are aceeași semnificație, făcând trimitere la beznă, la întunericul care face greu de recunoscut pe cineva. „Culoarea neagră a doliului a fost asociată și cu practica arhaică a ungerii cu noroi sau a presărării țărânei pe cap, sugerând că urmașii împărtășesc soarta defunctului.” (Ciubotaru, 1999:74) Rudele îndeaproape legate de mort, poartă însemne distinctive, menținându-se mai aproape de starea naturală a corpului. În acest fel membrii comunității știu că ele au un mort în familie. Sigmund Freud vede în imaginea doliului aceleași caracteristici cu cele ale melancoliei. Astfel, acesta susține că „doliul profund, reacția la pierderea unei personae iubite, include aceeași dispoziție dureroasă, pierderea interesului Pentru lumea exterioară - în măsura în care ea nu mai amintește de morți – pierderea capacității de a mai allege vreun nou obiect al iubirii – căci ar însemna înlocuirea celui deplâns – dezinteresul față de orice realizare care nu are vreo legătură cu amintirea celui mort.” (Freud, 2000:150) Prima culoare care a căpătat în viziunea oamenilor valoare funerară a fost albul. Această accepțiune o întâlnim încă din cele mai vechi timpuri, simbolizând trupul rămas fără viață. „Culoare a purității, a inițierii într-o existență nouă, sfințită, albul sugerează în același timp paloarea spectrală. Persistența albului ca semn de doliu – într-un spațiu cum este cel european, în care a fost cu timpul negru htonian cu valoare funerară – indică păstrarea unei tradiții străvechi.” (Ciubotaru, 1999: 71) Doliul alb este legat și de credința că spiritele care se arată oamenilor sunt

îmbrăcate în alb. Ideea de doli alb o regăsim și în textul Zorilor, cules de Constantin Brăiloiu: „Zorilor, zorilor/ Voi surorilor,/ Voi nu vă pripiți,/ Să ne năvăliți,/ Pân s-o găti/ Dalbul de pribeag/ Vălușel de pânză,/ Altul de peșchire, / Fire-i de gătire.” ( Brăiloiu, 1981:110) Doliul continuă de-a lungul întregului an prin îmbrăcăminte de culoare neagră și prin abținerea de la petreceri. Freud observa că „ doliul are de îndeplinit un rol psihic foarte precis, trebuind să delimiteze pe cei morți de cei vii, cu amintirile și așteptările lor. Din momentul în care rezultatul a fost obținut, durerea cedează, iar odată cu ea remușcarea, reproșul și, în consecință, teama de demon. Și de-acum aceleași spirite, care la început erau temute ca demoni, devin obiectul unor sentimente prietenești, în calitate de strămoși venerați, cărora li se cere o mână de ajutor.” ( Freud, 1991:75) Aici se încheie separarea de vechea stare și începe pregătirea pentru integrarea în noua stare.

Așadar, simbolul este considerat „ o modalitate autonomă de cunoaștere” ( Ceașescu, 2014:13) prin care se transmite un mesaj și se înfăptuiește astfel comunicarea, o comunicare indirectă ce are în vedere interrelaționarea omului cu Cosmosul. Gândirea și limbajul simbolic îl influențează pe omul tradițional atât la nivel individual, cât și la nivel social, întrucât acestea îi determină comportamentul și stabilește relații de echilibru la nivelul comunității tradiționale.

Concluzionând, riturile de trecere în structura în structura obiceiurilor vieții de familie fac parte din sfera culturii tradiționale orale. Ritul în sine reprezintă un canal de comunicare la nivelul societății tradiționale pentru că însăși cultura din care face parte „ există integral și exclusiv sub forma oralității.” (Boldureanu, 2003:12), iar prin simbol, omul culturii tradiționale se plasează în interiorul fenomenelor, ceea ce îi permite, totodată, să comunice, deci să dea un sens lucrurilor și chiar existenței.

*Studiul de față își are limitările lui, în sensul că am supus interpretării doar o parte din simbolurile care se regăsesc în riturile de trecere, în structura obiceiurilor vieții de familie. Cercetarea de față are, așadar, un caracter parțial, reprezentând o parte din demersul științific realizat în cadrul Școlii Doctorale de Științe Umaniste.*

## Bibliografie

1. Boldureanu, Ioan Viorel, *Universul legendei*, Timișoara, Ed. Universității de Vest, 2003
2. Bratiloveanu-Popilian, Marcela, *Mărul și riturile de trecere*, București, Centrul Național al Creației Populare, 1994
3. Ceașescu, Anca, *Rituri de trecere în societățile tradiționale. Nașterea*, Craiova, Ed. Universitaria, 2014
4. Chicet, Isidor, *Nunta în Mehedinți*, Craiova, Ed. Fundației „Scrișul Românesc”, 2010
5. Ciubotaru, Ion H., *Marea trecere: Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova*, București, Ed. „Grai și suflet-Cultura Națională”, 1999
6. Cojanu, Daniel, *Ipostaze ale simbolului în lumea tradițională*, Iași, Ed. Lumen, 2009
7. Eliade, Mircea, *Imagini și simboluri. Eșeu despre simbolismul magico-religios*, București, Ed. Humanitas, 2013
8. Evseev, Ivan, *Cuvânt – mit – simbol*, Timișoara, Ed. Facla, 1983
9. Freud, Sigmund, *Opere*, vol.III, *Psihologia inconștientului*, Iași, Ed. Trei, 2000
10. Freud, Sigmund, *Totem și tabu*, în vol. *Opere I*, București, Ed. Științifică, 1991
11. Marian, Simion Florea, *Înmormântarea la români, Studiu etnografic*, București, Ed. Saeculum, 2009
12. Marian, Simion Florea, *Nunta la români, studiu storic-comparativ etnografic*, ediție îngrijită de Iordan Datcu, București, Ed. Saeculum I.O., 2000
13. Ricoeur, Paul, *Conflictul interpretărilor (eseuri de hermeneutică)*, traduceri și postfață de Horia Lazăr, Cluj, Ed. Echinox, 1999
14. Sevastos, Elena, *Nunta la români, studiu istoric – comparativ*, București, Ed. Academiei Române, Tipografia Carol Gobl, 1889
15. Suiogan, Delia, *Simbolica riturilor de trecere*, București, Ed. Paideia, 2006