

L
V48

JEAN-PIERRE VERNANT

MIT ȘI GÎNDIRE ÎN GRECIA ANTICĂ

Studii de psihologie istorică

Traducere de Zoe Petre și Andrei Niculescu
Cuvînt înainte de Zoe Petre

**EDITURA MERIDIANE
1995**

Aspecte ale cultului persoanei în religia greacă¹

Numim marile divinități ale panteonului grec „zei personali“. Această formulare nu pare să fi întâmpinat obiecții. Ea implică însă faptul că vechii greci au conceput persoana în sensul în care o înțelegem noi astăzi, și că ei au organizat, în jurul acesteia, integral sau parțial experiența lor religioasă. Una din trăsăturile caracteristice ale religiei grecești este atribuirea unui chip individualizat și pe deplin uman puterilor lumii de dincolo. Pot fi însă considerate ele totuși „persoane“, iar legăturile ce le apropie – în cadrul cultului – de adoratori, au luat oare formă unor raporturi „personale“? Este oare lumea divină constituită, pentru grecul antic, din personaje neobișnuite și unice, definite pe deplin de viața lor spirituală, din indivizi cu o dimensiune existențială pur interioară, ce se manifestă ca centre și izvoare ale acțiunii, ca agenți responsabili? Pe scurt, ne întrebăm în ce măsură individualizarea și umanizarea puterilor supranaturale se referă la categoria persoanei –, care aspecte ale eului, ale omului interior, au fost definite și formate de religia greacă și care sunt cele ignoreate de aceasta.

La nivelul cultului public și al religiei cetății, răspunsul vine de la sine. Pe acest plan, viața religioasă apare integrată în viața socială și politică din care constituie un aspect. Între funcția sacerdotală și magistratură sînt mai puține diferențe sau opozitii, decît echivalențe și reciprocități: funcția sacerdotală este o

magistratură; orice magistratură implică un aspect religios. Între zei și cetate, între calitățile religioase și virtuțile civice, nu găsim nici un fel de ruptură sau discontinuitate. Impietatea (*ἀσέβεια*) este un păcat față de zei, dar și un prejudiciu adus grupului social, un delict împotriva cetății. În acest context, individul stabilește propria sa relație cu divinitatea, prin apartenența sa la o comunitate. Agentul religios acționează ca reprezentant al unui grup, în numele și din interiorul acestuia. Legătura credinciosului cu zeul implică mereu o mediere socială. Ea nu pune direct în relație doi subiecți personali, ci exprimă raportul care unește un zeu cu un grup uman – o anumită casă, un anumit oraș, un anumit gen de activitate, un anumit loc de pe teritoriu. Izgonit de lîngă altarele casnice, exclus din templele orașului său, exilat de pe pămîntul patriei sale, individul se află rupt de lumea divină. El își pierde atât eul social, cât și esența religioasă; el nu mai reprezintă nimic. Pentru a-și regăsi statutul de om, el va trebui să se prezinte în postură de implorator la alte altare, să se așeze lîngă vatra altor case și, integrându-se astfel unor noi grupuri, să restabilească, prin participarea sa la cultul acestora, legăturile sale profunde cu realitatea divină.

Această formă de religie politică este prea cunoscută pentru a mai fi necesar să insistăm asupra ei. Ea nu epuizează însă experiența religioasă a vechilor greci. Acestui aspect, atât de puternic marcat, de integrare socială a unui cult civic a cărui funcție este sacralizarea ordinii umane și naturale și integrarea indivizilor în ea, i se opune un aspect invers, complementar primului și despre care se poate spune în mare că este exprimat prin cultul dionisiac. Este semnificativ faptul că acest cult dionisiac se adresează de preferință celor care nu se pot încadra pe deplin în organizarea instituțională a *Polis*-ului. Cultul dionisiac este în primul rînd o preocupare a femeilor². Femeile, ca atare, sînt excluse din viața politică. Însușirea religioasă ce le califică, în calitate de *Bacchai*, să joace un rol major în religia dionisiacă, este reversul acelei inferiorități ce le

characterizează pe un alt plan și care le interzice să participe – pe picior de egalitate cu bărbații – la conducerea treburilor cetății. Și sclavii își găsesc, de asemenea, în cultul lui Dionysos un loc care le este de obicei refuzat³. În sfîrșit, chiar termenii de thyasii și orgeoni, ce desemnează confreriile de adepti asociate în orgii, păstrează amintirea grupurilor cîmpenești, în raport cu dema primitivă. Opunîndu-se acelor *gene nobiliare* ce trăiesc în oraș și controlează Statul, ele vor trebui să lupte cu îndrîjire pentru a fi admise în fratriile epocii istorice⁴. Curentul religios dionisiac a oferit, deci, încă din vechime, un cadru favorabil grupării celor care se aflau la marginea ordinii sociale recunoscute. Anumite epitete de cult ale zeului precum *Eleutherios*, *Lysios* demonstrează această împletire a elementului social cu cel religios în aceeași aspirație către libertate și eliberare. Ceea ce aduce de fapt cultul dionisiac adeptilor săi – chiar fiind controlat de Stat, aşa cum va fi în epoca clasică – este o experiență religioasă opusă cultului oficial: nu sacralișarea unei ordini în care individul trebuie să se integreze, ci depășirea acestei ordini, eliberarea din constrîngerile pe care aceasta le presupune în anumite privințe. Căutarea unei dezrădăcinări radicale, departe de viața cotidiană, de ocupațiile obișnuite, de servitul impuse; efortul pentru abolirea tuturor limitelor și demolarea tuturor barierelor ce definesc lumea organizată: dintre om și zeu, dintre natural și supranatural, dintre uman, animal, vegetal; depășirea convențiilor sociale și a frontierelor propriului eu. Cultul civic era legat de un ideal de *πορφοσύνη*, alcătuit din autocontrol, stăpînire de sine, fiecare individ situîndu-se la locul său între limitele admise. Cultul dionisiac apare, dimpotrivă, ca un cult al delirului și al nebuniei: nebunie divină, posedare de către zeu. Prin această *μανία*, omul se eliberează de ordinea ce constituia, din perspectiva religiei oficiale, domeniul propriu al sacrului, *hieron*-ul. Văzută prin experiența extazului și entuziasmului, această ordine se dezvăluie ca o simplă iluzie, fără valoare religioasă. Adeput încearcă acum să ajungă, prin contactul nemijlocit cu divini-

tatea, la o altă stare, de sfîrșenie și puritate totală, ce poartă numele de ὅστος, consacrarea completă – în sensul propriu: eliberarea față de sacru⁵.

Este oare această fuziune cu zeul o comuniune personală? Desigur nu. Ea nu este obținută în singurătate, prin meditație, rugăciune, dialogul cu un zeu interior, ci în grup, în și prin thyasă, datorită unor tehnici de frenzie colectivă ce implică dansuri, salturi, cîntece și strigăte, rătăciri fără îel care-l aruncă pe om în plină natură sălbatică. De altfel, a fi posedat de un zeu nu înseamnă o comunicare cu acesta⁶. Zeul care în excitația paroxistică pune stăpînire dintr-o dată pe tine, te deposedează de tine însuți, te „încalecă“, rămîne pînă și în această relație inaccesibil și străin. Dionysos este un maestru al magiei și al iluziei: zeu al seducției ce derutează și tulbură, niciodată prezent acolo unde pare a se afla, zeu cu adevărat insesizabil, singurul, după cum s-a spus, dintre toate divinitățile grecești ce nu poate fi cuprins într-o formă, nici circumscris într-o definiție, pentru că el reprezintă, în interiorul omului și în natură, acel astfel de divers Altceva⁷.

Așadar, nu în cultul dionisiac trebuie căutată o formă de relație „personală“ între om și zeu. În schimb, cultele misterelor ar putea să ofere mai mult investigației noastre. În cadrul lor, viața religioasă s-a putut individualiza. Un mister constituie o comunitate, nu socială, ci spirituală, la care participă fiecare de bunăvoie în virtutea liberei sale adeziuni și independent de statutul său civic. Misterul se adresează individului ca atare; îi procură un privilegiu religios exceptiunal, îi dă conștiința unei alegeri care, smulgîndu-l dintre destinele comune, implică garanția unei soarte mai bune în cealaltă lume. Nu este deci surprinzătoare constatarea că această comuniune cu zeul joacă un rol central în economia cultelor misterelor. Dar simbolismul ce exprimă această comuniune se referă, însă, nu atât la un schimb de afecțiune între doi subiecți sau la o intimitate spirituală, ci la relații cu caracter social și familial ce îl aduc pe inițiat în postura de fiu, de copil adoptiv

sau de soț al divinității. Traduc oare, aceste formule, într-un vocabular tradițional, o legătură în realitate pur interioară? Este greu de crezut. Adopțiune, relație filială, unire sexuală cu zeul: aceste teme ne sunt cunoscute din legende „regale“. Ele servesc pentru a justifica prerogativele sacre ale anumitor familii și pentru a întemeia puterile și privilegiile religioase ale acestora – în special nemurirea fericită – pe o comuniune specială, pe niște legături deosebite cu divinitatea. Această „favoare“ divină, apanaj al anumitor *gene nobiliare* – dintre care unele, precum *Eumolpizii* și *Keryk-ii* de la Eleusis vor avea monopolul administrației misterelor –, este pusă la dispoziția publicului de cultele inițiatice, ce efectuează astfel un fel de divulgare sau democratizare a ceea ce a fost odinioară avantajul exclusiv al unei aristocrații religioase. De fapt, inițierile nu par să fi presupus exerciții spirituale, tehnici de asceză menite să transformă pe om în interiorul său. Ele acționează în virtutea aproape automată a formulelor, a riturilor, a spectacolelor. Desigur, mystul trebuia să se simtă implicit personal în drama divină din care el mima unele părți. El ne este descris profund tulburat, trecînd de la o stare de tensiune și de angoasă la un sentiment de eliberare și bucurie⁸. Nu întrezărim, însă, nici o învățătură, nici o doctrină susceptibile a confira acestei participări afective momentane suficientă coeziune, consistență și durată pentru a orienta către o religie a sufletului. De altfel, la fel ca și cultul dionisiac, misterele nu manifestă un interes special pentru suflet; ele nu sunt preocupate să-i definească natura și nici puterile⁹. O doctrină a *psyche-i*, legată de anumite tehnici spirituale, va fi elaborată în alte medii.

Un bilanț negativ așadar, ce ar trebui însă nuanțat înînd neama de mărturiile literare, mai angajate în concret, precum aceea oferită de *Hipolit* al lui Euripide¹⁰. În devoțiunea exclusivă pe care înălțul o consacră în mod exclusiv lui Artemis există un element de afecțiune personală la care zeița răspunde la rîndul său. Între divinitate și adoratorul său s-au țesut legături de prietenie, *φιλία*, o intimitate pasionată, *όμοιλία*, o relație

constantă, exprimată prin verbul *συνεῖναι*. Invizibilă cum sunt toți zeii, Artemis nu este însă mai puțin prezentă alături de Hipolit: el îi aude glasul, îi vorbește, aceasta îi răspunde. Dar poetul are grija să sublinieze caracterul straniu și insolit al acestui gen de raporturi cu divinitatea. Chiar familiaritatea sa față de o zeiță face din Hipolit un caz aparte: „Singur între muritori, îi declară el lui Artemis, am privilegiul de a trăi alături de tine și de a-ți vorbi”¹¹. Acest privilegiu nu este însă lipsit de primejdii. El implică în comportare și în modul de viață un orgoliu ieșit din comun, ce nu poate fi văzut favorabil de grecul antic și pe care Tezeu îl va asimila lesne cu excentricitățile sectatorilor lui Orfeu¹². Hipolit se dorește pur, dar de o puritate mai mult divină decât umană. Virtute prea orgolioasă și prea încordată, ce consideră că poate respinge și disprețui o întreagă parte a naturii omenești¹³. O remarcă a lui Tezeu subliniază dimensiunea conflictului ce opune pietatea greacă obișnuită, inspirației religioase a lui Hipolit. Aceasta nu înseamnă că prima a ignorat-o pe a doua. Sentimentul pietății a cunoscut inspirația, dar s-a ferit de ea ca de o tentație ce nu a putut fi satisfăcută decât în cadrul sectelor sau transpusă în filosofie. În versul 1080, Tezeu îi reproșează fiului său că practică o *ἄσκησις* opusă pietății adevărate, care implică supunere față de ordinea tradițională a valorilor, mai ales în cazul unui fiu ce-și respectă părinții. El observă, cu această ocazie, că ascea excesivă și forțată, instrument al intimitații sale cu divinitatea după Hipolit, nu are în realitate alt scop decât cultul propriei persoane: *σαυτὸν σέβειν*. În atitudinea religioasă a fiului său, aspectul „personal” conține pentru Tezeu un element de *hybris*. De fapt, tocmai această lipsă de măsură va trezi resentimentul Afroditei ofensate și pedeapsa mâniei divine¹⁴. Oricât de familiar cu zeița a putut pretinde Hipolit că este, ultimul cuvânt al dramei este pentru menținerea și proclamarea distanței dintre zei și oameni. Hipolit este adus rănit și singurind; el vede deschizîndu-se înaintea sa porțile lui Hades. Deodată, Artemis apare lîngă el. Tânărul o recunoaște,

angajează un ultim dialog cu ea, afectuos și pasionat: „O, stăpină, vezi tu starea mea jalnică?“ Ce-i răspunde zeița? „Văd; dar ochilor mei le este oprit plînsul“¹⁵. Où θέμις: ar fi împotriva fielii ca niște ochi divini să plîngă pentru necazurile muritorilor. Curiind, zeița îl părăsește pe Hipolit; ea îl abandonează în fața morții: ea nu are dreptul să-și întîineze privirea cu imaginea unui muribund sau a unui cădavru¹⁶. Astfel, în momentul în care Hipolit ar fi avut cea mai mare nevoie de a avea alături de sine o prezență divină, Artemis se îndepărtează, ea se retrage în acel univers divin care ignoră în totalitate realitățile prea omenești ale suferinței, bolii și morții. Dacă există o intimitate, o comuniune cu zeul, acestea nu se pot situa pe planul destinului personal al individului, al statutului său de om. În clipa decisivă, nu Artemis, ci Tezeu – un Tezeu plin de remușcări, dar iertat – va fi cel care îi va susține capul lui Hipolit și îi va culege ultima suflare¹⁷.

Exemplul lui Hipolit era privilegiat: el aducea mărturia legăturii directe, a intimitații afectuoase care se pot instaura între o divinitate greacă și adeptul său. Totuși, chiar și în acest caz, raporturile dintre om și zeu nu s-au părtut că se înscrău într-un cadru ce excludea încă dinainte anumite dimensiuni esențiale ale persoanei. Sîntem deci în situația de a ne pune întrebări asupra unei expresii ca „zei personali“, atunci cînd este vorba de Grecia arhaică și clasică. Panteonul grec s-a constituit într-o epocă în care gîndirea ignora opoziția dintre subiectul uman și forța naturală, și care nu elaborase încă noțiunea unei forme de existență pur spirituală, a unei dimensiuni interioare a omului¹⁸. Zeii elenici sunt Puteri, nu persoane. Gîndirea religioasă corespunde problemelor de organizare și clasificare a Puterilor: ea distinge diversele tipuri de puteri supranaturale, cu dinamica lor proprie, modul lor de acțiune, domeniile lor, limitele lor. Ea are în vedere jocul complex al acestora: ierarhia, echilibrul, opoziția, complementaritatea. Nu-și pune însă întrebări asupra aspectului lor personal sau impersonal¹⁹. Desigur, lumea divină nu este

alcăuită din forțe vagi și anonime; ea cuprinde figuri bine conturate, fiecare cu numele său, starea sa civilă, atributele sale, aventurile sale caracteristice. Dar acestea nu sunt elemente suficiente pentru ca universul zeilor să se constituie în subiect izolați, în centre autonome de existență și acțiune, în unități ontologice, în sensul conferit de noi cuvîntului „persoană“. O putere divină nu are realmente o „existență în sine“. Ea nu ființează decât prin rețea de relații ce o unește cu sistemul divin în ansamblul său. Iar în această rețea, divinitatea nu apare neapărat ca un subiect singular, ci și ca un plural: fie pluralitate nedefinită, fie multiplicitate enumerată. Între aceste forme ce se exclud reciproc în viziunea noastră – o persoană nu poate exista la plural –, conștiința religioasă a grecului antic nu stabilește o incompatibilitate radicală²⁰. S-a observat adesea că pentru a desemna o putere divină, grecul antic trece fără dificultate, în aceeași frază, de la singular la plural și invers²¹. În același mod, el și-o va reprezenta pe Haris, ca divinitate singulară, dar și pe Harite, ca o colectivitate indivizibilă, fără a face distincție între pluralitatea puterilor și grupul tripartit în care fiecare divinitate se singularizează și poartă numele său propriu. Chiar și în cazul unor figuri dintre cele mai individualizate, precum Zeus sau Hera, unicitatea lor nu exclude referirea la un Zeus, sau o Hera dubli sau tripli²². După momente și necesități, aceeași putere divină va fi văzută în unitatea sa, la singular, sau în multitudinea aspectelor sale, la plural. Diversele puteri supranaturale a căror serie alcătuiesc societatea divină în ansamblul său, pot fi percepute în formă singulară, ὡ θεός, divinitatea, zeul, fără a fi vorba totuși de monoteism. De altfel, cultul nu-l cunoaște pe acel Zeus, personajul unic care ne este atât de familiar din mitologie, ci o întreagă serie de ipostaze ale lui Zeus, particularizate prin epitetul lor de cult, foarte diferite între ele în privința semnificației religioase, dar întruchipându-l totuși pe Zeus într-un mod oarecare²³. Rațiunea acestui paradox rezidă tocmai în faptul că un zeu exprimă aspectele și modalitățile de acțiune ale Puterii, și nu forme personale de existență. Din

perspectiva puterii, opoziția dintre singular și universal, dintre concret și abstract, nu este funcțională²⁴. Afrodita este o frumusețe, dar ea este în același timp *frumusețea* – am spune esența frumuseții –, adică acea putere prezentă în toate lucrurile frumoase și care le conferă frumusețea. Rohde observase deja că grecii nu au cunoscut unitatea persoanei divine, ci unitatea esenței divine, iar L. Schmidt scria, cu îndreptățire, că: „Pentru cel care s-a născut grec și se simte grec, ideea unei antitezăclare între unitate și pluralitate este înlăturată atunci cînd este vorba de făpturi supranaturale. El concepe fără nici o dificultate unitatea de acțiune fără unitatea persoanei“²⁵.

Antropomorfismul zeului, la fel ca și individualitatea sa, este înșelător. Și acesta își are limitele sale extrem de precise²⁶. O putere divină traduce întotdeauna în mod global aspectele cosmice, sociale, umane, încă nedisociate. Pentru un grec, Zeus este în relație cu diversele forme ale suveranității și puterii asupra celorlalți; cu anumite atitudini și comportamente umane: respectul față de imploratori și străini sau față de pact, jurămînt și casătorie; el este în relație și cu cerul, lumina, trăznitul, ploaia, piscurile munților, anumiți arbori. Aceste fenomene, atât de disparate pentru noi, se găsesc corelate în cadrul structurării operate de gîndirea religioasă, în calitatea lor de aspecte multiple ale aceleiași divinități. Reprezentarea zeului într-o formă pur-umană nu modifică acest element fundamental. Ea constituie un fapt de simbolistică religioasă ce trebuie situat și interpretat cu exactitate. Idolul nu este un portret al zeului: zeii nu au trup. Ei sunt, prin esența lor, invizibili, aflîndu-se mereu dincolo de formele prin care se manifestă sau prin care sunt prezențați în templu. Raportul dintre divinitate și simbolul său de cult – fie că e antropomorf, zoomorf sau abstract – nu are nimic de-a face cu relația dintre trup și eul personal. În Grecia, mareea statuie antropomorfă de cult este de genul *kouros* sau *kore*; ea nu reprezintă un anumit personaj, o individualitate divină sau umană, ci un tip impersonal, Efebul, Fecioara. Ea configuraază și prezintă Forma corpului uman în general. În

această perspectivă, corpul nu apare ca fiind legat de un anumit eu, încarnând o anumită persoană. El este încărcat cu valori religioase, exprimând anumite calități: frumusețe, farmec (*charis*), strălucire, tinerețe, sănătate, forță, viață, mișcare etc..., ce aparțin divinității și pe care corpul omenesc le reflectă prin excelență atunci cînd e în floarea vîrstei și e iluminat de o aură divină. Așadar, problemele pe care le pune în Grecia antică reprezentarea antropomorfă a zeului rămîn, în esența lor, exterioare domeniului persoanei.

În afara zeilor, mai există și alte puteri supranaturale adorate de greci. În primul rînd, morții. În ce măsură însă cultul funerar are în vedere „persoana“ celor defuncți? Are oare acesta drept funcție asigurarea permanenței, dincolo de moarte, a unei individualități umane văzută în singularitatea ei? Nicidicum²⁷. Rolul său este cu totul altul: prin el se menține continuitatea grupului familial și a cetății. În lumea de dincolo, mortul își pierde chipul, trăsăturile sale distinctive; el se contopește într-o masă nediferențiată care nu este reflexul a ceea ce a fost fiecare în timpul vieții sale, ci simbolizează un mod general de existență, opus vieții și legat de ea, rezervorul de energie din care viața ne alimentează și în care se pierde ciclic. În măsura în care cultul funerar se sprijină extrem de puțin pe o credință în nemurire, poate fi vorba de o nemurire oarecum impersonală. La Hesiod, calificativul ce caracterizează statutul morților în Hades, este *νόνυμοι*: cei fără nume²⁸.

Mai rămîn eroii. Ei formează, în epoca clasică, o categorie religioasă destul de bine definită ce se opune atât morților, cît și zeilor. Spre deosebire de primii, eroul își păstrează în lumea de dincolo propriul nume, chipul său unic; individualitatea sa se evidențiază din masa anonimă a defuncților²⁹. El se deosebește și de zei prin aceea că el apare în spiritul grecilor ca un om cîndva viu care, consacrat prin moarte, a fost înălțat la un statut aproape divin. Individ „aparte“, exceptional, supraomenesc, eroul trebuie însă să-și asume și condiția umană (el e confruntat cu greutățile, încercările grele și limitele acesteia; el trebuie să

înfrunte suferințele și moartea). Ceea ce îl definește, chiar în cadrul destinului său uman, sunt faptele pe care a îndrăznit și a reușit să le îndeplinească: sunt vitejiile sale. Fapta eroică condensează toate virtuile și pericolele acțiunii umane; ea reprezintă oarecum fapta în stadiul exemplar: fapta care creează, inaugurează, inițiază (eroul civilizator, inventator, eroul fondator de cetăți sau dinastii, eroul inițiator); fapta care, în momentul decisiv, în condiții critice, asigură izbînda în bătălie, restabilește ordinea amenințată (lupta împotriva monstrului); fapta prin care eroul, depășindu-și limitele proprii și ignorând toate interdicțiile obișnuite, transcende condiția umană și, asemeni unui fluviu ce revine la izvoare, se alătură puterii divine (eroul profanator, coborârea în Infern, înfrângerea morții).

Se pare deci că vechii greci au exprimat, sub forma „eroicului“, aspecte legate de acțiunea umană și de includerea acesteia în ordinea lumii. De fapt, atunci cînd tragedia se naște în Grecia și în scurta sa perioadă de înflorire înainte de a dispărea, aceasta utilizează legendele eroilor pentru a prezenta anumite aspecte ale omului în cursul acțiunii sale, la răspîntia deciziilor, confruntat cu consecințele faptelor sale. Dar tragedia, chiar și atunci cînd se inspiră din tradiția eroică, se situează pe un alt plan față de cultul și miturile eroilor; ea le transformă în vederea propriei investigații: această analiză efectuată de omul grec, într-un moment al istoriei sale, asupra omului însuși: locul său în fața destinului, responsabilitatea sa în raport cu fenomene a căror origine și scop îl depășesc, ambiguitatea tuturor valorilor propuse alegerii sale, necesitatea imperioasă a unei decizii. Dacă părăsim însă domeniul tragicului pentru a ne limita la planul propriu-zis religios care face obiectul studiului nostru, faptele eroice apar într-o lumină cu totul diferită. În cadrul cultului, individualitatea eroului se estompează sau dispără. Există eroi pe deplin anonimi și care sunt evocați, precum cel de la Maraton, prin pămîntul ce le păstrează³⁰. Sunt alții – osemintele și pe care ei se crede că îl protejează³¹. Sunt alții –

extrem de numerosi – al căror cult le ignoră personalitatea individuală spre a nu mai vedea în ei decât funcția strict specializată pe care o patronează³¹. În mod paradoxal, Usener găsește tocmai în categoria eroilor greci cele mai multe exemple pentru a-și ilustra concepția asupra zeilor funcționali³²: eroul Medic, Portar, Bucătar, Alungător de muște, Purtător de chei, eroul Prințului, al Bobului, al Sofranului, eroul ce amestecă apa și vinul, care macină grâul, păzește granițele, protejează acoperișurile, sperie caii...

Cât despre legenda eroică, ea le-a conferit eroilor conturul lor de personaje individuale, făcând din ei subiectul unor narări mai mult sau mai puțin coerente; dar faptele evocate de aceasta au valoare în sine și pentru sine, independent oarecum de cel care le îndeplinește. Narăriile nu se situează niciodată din perspectiva subiectului pentru a sublinia modul în care se pun problemele acțiunii în viziunea agentului: eroul nu trebuie să protejeze, să pregătească și să prevadă domeniul temporal în care se va desfășura o suită ordonată de fapte. Atunci cînd faptele se succed în serie, nu se poate spune nici măcar că ele se țină sau se coordonează într-o ordine definită. Fiecare încercare este închisă în ea însăși, fără legătură cu cele anterioare pe care ea le repetă dar nu întocmai, și fără legătură cu următoarele pe care nici nu le pregătește și pentru care ea nu reprezintă condiția prealabilă³³. Cum ar putea fi răspunzător un erou de un succes pe care nu trebuie niciodată să-l cucerească sau să-l merite? Ceea ce caracterizează isprava eroică este gratuitatea sa³⁴. Izvorul și originea acțiunii, motivul triumfului nu se află în erou, ci în afara lui. El nu reușește imposibilul pentru că e un erou. El este un erou pentru că a reușit imposibilul. Fapta eroică nu este manifestarea unei virtuți personale, ci semnul unui har divin, al unei asistențe supraturale. Legenda eroică nu îl descrie pe om ca agent responsabil, în mijlocul acțiunilor sale, confruntat cu destinul său. Ea definește tipuri de fapte eroice, modele de probe grele, în care supraviețuiește amintirea vechilor inițieri, și care stilizează, sub

formă de fapte umane exemplare, condițiile ce permit obținerea de investituri religioase, de prerogative sociale excepționale. Tema pe care o ilustrează miturile eroilor, este posibilitatea, în anumite condiții, de a stabili o trecere între lumea oamenilor și cea a zeilor, de a revela printr-o încercare prezența în propriul eu a divinității. Cazurile de atribuire a capacății eroice pe care le cunoaștem în epoca istorică sunt semnificative în această privință. Ele aduc mereu în scenă un individ posedat de Divinitate, transfigurat printr-o însușire religioasă, manifestându-și acest *numen* fie prin calitățile sale, cel mai adesea fizice, fie în anumite împrejurări ale vieții sau morții sale. Un om va putea fi considerat erou pentru frumusețea sa extraordinară, pentru talia sa uriașă, pentru forța supraomenească, pentru multimea crimelor săvârsite, pentru dispariția sa misterioasă sau pentru neajunsurile puse după moarte pe seama nălucii sale. Nimic din toate acestea nu amintește, nici pe departe, de persoană.

La capătul acestui studiu, este oare suficient că constatăm pur și simplu o carentă? Ar însemna să ignorăm o întreagă zonă a religiei grecești care, deși aberantă în unele privințe, a jucat totuși un rol decisiv la originile conceptului de persoană și ale istoriei sale pentru omul occidental. La marginea religiei oficiale, în mediile sectelor, se elaborează, între secolele al VI-lea și al V-lea, o nouă concepție asupra sufletului care va face carieră în gîndirea filosofică și care pregătește, pentru a relua expresia lui Louis Gernet, perspective inedite ascensiunii spiritului uman³⁵. Sufletul apare în om ca un element străin vieții terestre, ca o făptură venită de altundeva și exilată, înrudită cu divinitatea. Pentru a căpăta substanță, experiența unei dimensiuni pur interioare, a trebuit mai întîi să descopere, în interiorul omului, o forță misterioasă și supranaturală, sufletul – *daimon*. Magii, acele personaje atît de speciale al căror rol, la începuturile gîndirii filosofice, a fost subliniat, se vor deținătorii unei puteri asupra sufletului demonic, ce le asigură dominația și controlul acestuia. Prin practici ascetice și

exerciții de concentrare spirituală, legate poate de tehnici corporale, cu precădere de oprirea respirației, ei pretind că adună și unifică forțele psihice risipite în individ și că pot separa sufletul de trup după voie, după ce l-au izolat și concentrat astfel, spre a-l reda, pentru o clipă, patriei sale originare, unde acesta își poate regăsi natura divină înainte de a reveni din nou pe pămînt, ca să fie prizonierul omului³⁶. *Psyche* nu mai este atunci, ca la Homer, acel abur inconsistent, acea fantasmă fără contur și fără putere pe care o expiră omul cînd moare, ci este o putere situată în inima omului viu, care îl apartine și pe care el are sarcina să o dezvolte, să o purifice și să o elibereze. Devenită acea făptură demonică din om cu care acesta caută să se identifice, *psyche* capătă consistența unui obiect, a unei ființe reale, putînd exista și în afara omului, a unui „dublu“. Dar ea face parte în același timp din om, definind înăuntrul acestuia o dimensiune nouă pe care el trebuie să o cucerească și să o aprofundeze neîncetat, impunîndu-și o disciplină spirituală severă. Realitate obiectivă și, totodată, experiență trăită în intimitatea individualului, *psyche* reprezintă primul cadru ce permite universului interior să se obiectiveze și să se concretizeze, precum și punctul de plecare pentru edificarea progresivă a structurilor eului³⁷.

Această origine religioasă a categoriei persoanei va avea, în civilizația greacă, o dublă consecință. În primul rînd, prin opoziția sa față de trup și autoexcluzîndu-se din el, sufletul își capătă obiectivitatea și forma proprie de existență. Descoperirea lumii interioare este paralelă cu afirmarea dualismului somato-psihologic. Sufletul se definește ca un contrar al corpului; el este sechestrat în interiorul acestuia ca într-o închisoare sau îngropat ca într-un mormînt. Trupul este deci exclus încă de la început din conținutul noțiunii de persoană, fără legătură cu individualitatea subiecțului³⁸.

În al doilea rînd, sufletul, fiind divin, nu ar putea exprima unicitatea subiecților umani; prin menirea sa, el depășește individualul. Este foarte semnificativ, din această perspectivă,

faptul că el aparține categoriei „demonicului“, adică, în mod paradoxal, acelei zone care este cel mai puțin individualizată, ceea mai puțin „personală“ din cadrul divinității. Aristotel va putea spune, de exemplu, că natura, φύσις, nu este divină, ci demonică³⁹. Ceea ce este definiitoriu pentru dimensiunea interioară a individului se înrudește deci, în viziunea grecilor, cu acea forță vitală misterioasă care animă și pune în mișcare întreaga natură. Se poate constata că, în acest stadiu al dezvoltării sale, categoria persoanei nu se referă la individul izolat, de neînlocuit și unic, și nici la ceea ce-l distinge pe om de restul naturii, în specificitatea sa umană; ea are în vedere, dimpotrivă, căutarea unei coincidențe, a unei contopiri a părților în totalitate. Pînă și în acest curent diametral opus spiritului și religiei cetății, găsim în fond același efort de integrare a omului într-o ordine care-l depășește. Atunci cînd individul nu se înscrie nemijlocit în ordinea socială, sacralizată, atunci cînd el evadează din ea, el nu o face pentru a se afirma ca o valoare singulară, ci pentru a reveni la ordine pe o altă cale, identificîndu-se, pe cît este posibil, cu divinitatea.

NOTE

1. Expunere făcută la Colocviul asupra „Problemelor persoanei“, organizat de „Centre de recherches de psychologie comparative“, la Royaumont, 29 septembrie - 3 octombrie 1960.

2. Cel puțin într-unul din aspectele sale fundamentale, menadismul la care ne referim aici; cf. H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire de culte de Bacchus*, Paris, 1951, p. 158 și urm.; Louis GERNET, *Dionysos et la religion dionysiaque. Eléments hérités et traits originaux*, „Revue des Études grecques“, 1953, pp. 377 - 395, mai ales p. 383: „Menadismul este privilegiul femininității“.

3. Cf. Louis GERNET și André BOULANGER, *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1943, p. 124.

4. Ib., p. 123. Despre orgeoni, cf. W. S. FERGUSON, *The attic Orgeones*, „The Harvard Theological Review“, XXXVII, 1944, pp. 61 - 140.

5. L. GERNET și A. BOULANGER, *op. cit.*, p. 125. Pentru o analiză

a vocabularului grecesc al sacrului, și în special pentru sensurile lui *hieros*, cf. Jean RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève, 1958; despre valoarea lui *hosios* opus lui *hieros*, cu sensul de: eliberat de sacru, desacralizat și, prin urmare, liber, permis, profan, cf. H. JEANMAIRE, *Le substantif Hosia dans le vocabulaire religieux et sa signification comme terme technique*, „Revue des Études grecques”, 1954, pp. 66–84. Despre folosirea același termen aplicat Bacantelor și preoților lui Dionysos, și menținerei în mediile sectelor a sensului, nu pentru a desacraliza, ci pentru a consacra, sanctifica, cf. Jane HARRISON, *Prolegomena to the study of Greek Religion*, Cambridge, 1903, ed. a 4-a, New York, 1953, p. 503 și urm. Eliberarea de *hieros* se poate face fie în jos, în direcția profanului, sau în sus, în sensul unei identificări cu divinitatea.

6. Cf. E. R. DODDS, *The Greeks and the irrational*, University of California Press, 1963, p. 135 și urm.

7. Cf. Louis GERNET, *Dionysos et la religion dionysiaque*, „Revue des Études grecques”, 1953, p. 393.

8. PLUTARH, apud STOBAIOS, *Florilegium*, IV, 107.

9. Cf. Louis GERNET, *L'anthropologie dans la religion grecque*, „Anthropologie religieuse”, Supplément à „Numen”, vol. 2, 1955, p. 52: „Este un fapt remarcabil că atât cultul dionisiac cît și misterele din Eleusis nu se referă la el (la suslăt) și *Le génie grec dans la religion*, p. 287: „Gîndirea manifestată în mistere rămîne destul de limitată pentru ca reprezentarea homerică a sorții susținelor, ce s-a menținut pînă în timpurile moderne, să predominie: aceasta perpetuează concepțiile «impersonale» de tipul cel mai primitiv.”

10. Se va consulta analiza lui A. J. FESTUGIÈRE, *Personal religion among the Greeks*, „Sather classical Lectures”, 26, Berkeley and Los Angeles, 1954, cf. și André BONNARD, *La tragédie de l'homme*, Neuchâtel, 1951, pp. 153–187.

11. EURIPIDE, *Hippolytis*, versul 84.

12. Ib., v. 953–4.

13. Despre trufia lui Hipolit și afirmarea tranșantă a superiorității sau perfecțiunii sale, cf. v. 654 și urm., 995, 1007, 1365... Virtutea juvenilă prin excelență. Αἰδώς, simbolizată de Hipolit, se transformă la el, din exces, în contrariul acesteia, trufia: τὸ σεμνόν; cf. v. 93 și 1064.

14. Cf. încă de la începutul tragediei, versurile 19–21, rostite de Afrodita și în momentul culminant al dramei, cînd Fedra se decide să se sinucidă și să-l piardă pe Hipolit, versurile 730–1.

15. Ib., v. 1396.

16. Ib., v. 1437 și urm.

17. Unul din aspectele tragicului grec este aceea singurătatea omului în fața morții și, în general, în fața a tot ceea ce marchează existența umană cu sigiliul privaținii și neantului. În mijlocul eșecurilor sale, a încercărilor grele, aflat în pragul morții, omul se simte supravîrgeheat de o divinitate ce se definește prin plenitudinea sa vitală, fără legătură sau participare posibilă la lumea „pasiumii”. Astfel, orice destin uman poate fi abordat simultan din două perspective opuse: din punctul de vedere al omului, ca dramă, din punctul de vedere al zeilor, ca spectacol îndepărtat, esemer.

18. E suficient să amintim aici lucrările unor B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg, 1955; R. B. ONIANS, *The origins of european thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate*, Cambridge, 1951; H. FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie des frôhens Griechentums*, München, 1962 și *Wege und Formen frôhgiochischen Denkens*, München, 1955; Cl. RAMMOUX, *Vocabulaire et structures de pensée archaïque chez Héraclite*, Paris, 1959. Semnalăm aici și sugestivul studiu al lui Louis GRAZ, *L'Iliade et la personne*, „Esprit”, septembrie, 1960, pp. 1390–1403.

19. Spre a nu lua decât un exemplu, aspectele zeului, ca agent responsabil, și ale libertății sale interioare nu sunt abordate niciodată. Acțiunea unei divinități nu cunoaște alte limite în afara acelora care-i sunt impuse din exterior de către celelalte Puteri, ale căror domenii și privilegii aceasta trebuie să le respecte. Libertatea unui zeu este echivalentă cu întinderea puterii sale, și „dominației” sale asupra celorlați. Walter F. OTTO arată cu justiță că, la zeii greci, nu se observă nici o referire la un „sine“ anume, și nici unul nu vorbește de un *ego* cu o voință, niște sentimente și un destin propriu; *Die Götter Griechenlands*, Bonn, 1929, trad. engleză sub titlul *The Homeric gods*, London, 1954, p. 236.

20. „Este extrem de important faptul că gîndirea greacă nu a făcut niciodată deosebire între *theos* și *theoi*, între zeu și zei”: A. J. FESTUGIÈRE, *Remarques sur les dieux grecs*, în *La vie intellectuelle*, 1932, p. 385.

21. Cf. Gilbert FRANÇOIS, *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots ΘΕΟΣ, ΔΑΙΜΩΝ*, dans la littérature grecque d'Homère à Platon, Paris, 1957.

22. Pentru grecul antic, faptul că aceeași Putere divină este simultan unică și triplă, nu reprezintă nici o dificultate. Dacă ne gîndim la discuțiile aprinse asupra trinității din sînul creștinismului, putem aprecia amploarea schimbării de perspectivă față de divinitate.

23. Cel mai bun exemplu ne este oferit probabil de XENOFON, în *Anabasis*. În cursul întregii campanii, Xenofon se situează sub protecția specială a lui Zeus-Rege, aşa cum i-a recomandat oracolul din Delfi (III, I, 6–12; VI, 1, 22). Această divinitate își manifestă bunăvoiețea specială prin

vise; în mai multe rînduri, Xenofon îi aduce sacrificii, aşa cum face, în alte împrejurări, cu Zeus-Salvatorul. Dar, cu toate că e în grajiile lui Zeus-Rege și Zeus-Salvatorul, Xenofon este în același timp în relații proaste cu Zeus-Meilichios și, din acest motiv este în mare lipsă de bani: greșeala lui Xenofon a fost aceea că fiind departe de casă, a uitat să-i aducă sacrificii lui Zeus-Meilichios, conform obiceiului, cu prilejul sărbătorilor *Diasia*. Zeus-Rege are în vedere problemele autorității și conducerii militare, Zeus-Salvatorul prezidează hazardurile războiului, dar de Zeus-Meilichios depinde averea personală a lui Xenofon, starea sa financiară (VII, 8, 1–7). Un alt fapt semnificativ: printre epitele sale de cult, un zeu poate căptă numele propriu al altel divinități „personale“. Se cunoaște, de exemplu, un Zeus-Hades, o Hera-Afrodita.

24. Cf. remarcile lui P. CHANTRAINE asupra absenței acestei opozitii la nivelul lingvistic, în articolul său intitulat: *Reflexions sur les noms des dieux helléniques*, „Antiquité classique“, 1953, pp. 65–78.

25. E. ROHDE, *Die Religion der Griechen*, în *Kleine Schriften*, II, Tübingen-Leipzig, 1901, p. 320; L. SCHMIDT, *Die ethik der alten Griechen*, I, Berlin, 1882, p. 52; cități de Gilbert FRANÇOIS, *op. cit.*, p. 11 și 14.

26. Cf. Jean RUDHART, *op. cit.*, p. 80 și urm.

27. Cf. L. GERNET și A. BOULANGER, *Le génie grec dans la religion*, p. 287: „Faptul că individul posedă chiar un suflet nemuritor, iată o stranie nouă pe care un atenian cultivat o astă din afirmațiile lui Socrate în dialogul *Republica*“. Cf. și J. RUDHART, *op. cit.*, p. 113 și 125.

28. HESIOD, *Munci și zile*, v. 154.

29. Această opozitie este bine subliniată în mitul hesiodic al vîrstelor, unde morții anonimi și eroii glorioși alcătuiesc, în contrastul lor, un cuplu. Primii dispar în lumea întunericului, a tăcerii, a uitării. Ceilalți aparțin universului luminii, iar gloria lor, slăvită prin glasul poetilor, trăiește veșnic în memoria oamenilor.

30. L. GERNET și A. BOULANGER, *op. cit.*, p. 255.

31. Cf. P. FOUCART, *Le culte des héros chez les grecs*, Paris, 1918, p. 22 și urm.; Marie DELCOURT, *Légendes et cultes de héros en Grèce*, Paris, 1942, p. 62 și urm.

32. H. USENER, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn, 1896. Despre eroii greci, ca „Sondergötter“, cf. pp. 247–273.

33. Să ne gîndim la seria „muncilor“ lui Heracles. Mitul lui Perseu pare să ofere un exemplu mai complex și sistematic de organizare a faptelor eroilor. Pentru a izbîndi, Perseu trebuie mai întii să-i constringă pe greci să-i dezvăluie secretul lăcașului Nimfelor, să obțină apoi de la Nimfe uneltele magice ale victoriei, să ucidă Meduza cu ajutorul Athenei și să scape, în

sîrșit, de urmărirea celor două Gorgone supraviețuitoare. Dar fiecare etapă este în realitate repetarea aceleiași teme mitice, traducînd aceeași încercare inițiacă: a vedea fără a fi văzut, a deveni invizibil pentru adversarul vigilant. Este vorba de omorîrea Meduzei cu privirea ucigașoare, văzînd-o fără a fi însă atins de ochii ei cumpliți; de a scăpa Gorgonelor cu ajutorul instrumentelor magice ale invizibilității și de a le surprinde pe cele trei Graiai furîndu-le ochiul lor unic în clapa în care acest ochi, trecut din mînă în mînă ca un fus, nu se află încă în posesia nici uneia din ele.

34. L. GERNET, *L'anthropologie dans la religion grecque*, p. 53.

35. *Ib.*, p. 58.

36. Despre exercițiile de concentrare spirituală, de tip yoga și despre relația lor, în cadrul sectelor filosofice precum confrerile pitagoreice, cu o disciplină a memoriei, cf. *supra*, p. 67 și 85; M. DETIENNE, *La notion de Daîmôn dans le Pythagorisme ancien*, Paris, 1963, pp. 69–85.

37. Această cucerire a sinelui de către individ, această elaborare progresivă a universului experienței interioare în fața lumii exterioare, se dezvoltă pe cai diferite în care poezia lirică, reflectia morală, tragedia, medicina, filosofia vor juca fiecare rolul lor. Asupra sensurilor lui *psyche* și a altor termeni psihologici și a evoluției lor semantice în diversele sectoare ale gândirii grecești, cf. excelentului studiu al lui T. B. L. WEBSTER, *Some psychological terms in greek tragedy*, „Journal of hellenic studies“, 1957, pp. 149–154.

38. Va fi deci necesar ca ulterior să se recupereze trupul, spre a-l integra eu lui, pentru a constitui persoana atât în singularitatea sa concretă cît și ca expresie a omului integral.

39. ARISTOTEL, *Despre prezicere prin vise*, 463 B 12–15.

CUPRINS

Cuvînt înainte	5
Prefață la ediția din 1985	15
Introducere	20
1. Structurile mitului	29
Mitul hesiodic al vîrstelor. Încercare de analiză structurală	31
Mitul hesiodic al vîrstelor. Despre o notă critică	65
Metoda structurală și mitul vîrstelor	108
2. Aspecte mitice ale memoriei și ale timpului	135
Aspecte mitice ale memoriei	137
Fluviul „Ameles“ și „melete thanatou“	170
3. Organizarea spațiului	189
Hestia-Hermes. Despre expresia religioasă a spațiului și a mișcării la vechii greci	191
Geometria și astronomia sferică la începuturile cosmo- logiei antice grecești	244
Structura geometrică și noțiunile politice în cosmologia lui Anaximandru	261
Spațiul și organizarea politică în Grecia antică	287
4. Munca și gîndirea tehnică	313
Prometeu și funcția tehnică	315
Munca și natura în Grecia antică	327

Aspecte psihologice ale muncii în Grecia antică	352
Observații asupra formelor și limitelor gîndirii tehnice la vechii greci	360
5. <i>De la categoria dublului la imagine</i>	385
Reprezentarea invizibilului și categoria psihologică a dublului: colosos-ul	387
De la reprezentarea invizibilului la imitarea aparenței	404
6. <i>Categoria persoanei în religie</i>	423
Aspecte ale cultului persoanei în religia greacă	425
7. <i>De la mit la rațiune</i>	445
Formarea gîndirii pozitive în Grecia antică	447
Originile filosofiei	481
8. <i>De la rațiune la mit</i>	505
Mitul pozitiv și mitul negativ: posibilele obiecte de cunoaștere	507
Mitul negativ și mitul pozitiv: Deceptră o nouă cunoaștere	521
Mitul pozitiv și mitul negativ: Miturile mitologice	535
9. <i>De la mit la mit</i>	555
Aspecte mitologice ale miturilor din mitologia mitică	557
Aspecte mitologice ale miturilor din mitologia mitică	571
Aspecte mitologice ale miturilor din mitologia mitică	585
10. <i>De la mitică la mitică</i>	599
O dezumindirea mitică	601
Hesică-Hesică: De ce este excepțională	603
11. <i>De la mitică la mitică</i>	615
Cognoscere și cunoaștere al miturilor mitică	617
12. <i>De la mitică la mitică</i>	631
Concordanță și concordanță	633
13. <i>De la mitică la mitică</i>	645
Simboluri de conținut și simboluri de conținut	647
14. <i>De la mitică la mitică</i>	659
Înțelegere și interpretare	661
15. <i>De la mitică la mitică</i>	673
Paralelism și paralelism	675
16. <i>De la mitică la mitică</i>	687
Mitul în mitură și mitul în mit	689

Redactor: DOINA MARIAN
 Tehnoredactor: KLARA GALIUC
 Bun de tipar: aprilie 1995
 Apărut: 1995. Coli de tipar: 31