

DE LA MITOCOSMOS LA UN UNIVERS LIPSIT DE SEMNIFICAȚIE

Concepția mitică despre cosmos. Panteismul.

1. 1 *Homo religiosus* și viziunea lui mitică asupra cosmosului reprezentat de coordonatele sale spațio-temporale

Omul de-a lungul timpului a avut diverse raporturi față de universul în care trăia. El i-a conferit lumii în care trăia o anumită semnificație. Dar în interpretarea lumii de către om era implicată și influența lumii asupra omului. Nu doar omul influențează mediul în care trăiește, ci și acesta la rândul lui determină într-o anumită manieră viața omului. Dumnezeu l-a creat pe om într-un anumit cadru și anume cel paradisiac. Acest cadru urma să fie mediul prielnic în care omul să-și dezvolte ce are bun în el, să progreseze în relația cu Dumnezeu. Raportarea omului paradisiac față de creație era o consecință a raportului lui față de Dumnezeu. Dar totodată relația lui cu Dumnezeu era influențată de felul cum înțelegea să se raporteze la creație.

Omul trebuia să-și asume în liber un mod existențial în care să-L recunoască pe Dumnezeu ca fiind Creatorul a toate, să simtă prezența lui Dumnezeu în creație. În acest mod de a fi recunoaștem existența unei comuniuni între Dumnezeu - om - lume. Omul se constituie într-un veritabil inel de legătură între Dumnezeu și lume. El trebuia să participe la transfigurarea lumii, nu doar la cea proprie. Actualizând tot mai mult acest fel de a fi s-ar fi ajuns la o permanentizare a stării de comuniune. Dar omul a ales o cale autonomă de Dumnezeu. Prin autonomia față de Dumnezeu, omul se izolează și de creație. Această separare a omului de creație duce și la o adâncă ruptură în el însuși. Omul, indiferent de spațiul și timpul în care a trăit a tânjit după această stare paradisiacă pierdută.

Dar nostalgia paradisiului presupune implicit și o nostalgie a originilor, un dor după acel cadru paradisiac. Este foarte important să înțelegem că viziunea noastră asupra lumii ne dă un mod de viață. Ne ostenim pentru a regăsi și a trăi sensul veșniciei. Dar acest lucru îl facem într-un cadru dat. Nu putem să ne punem problemele fundamentale ale existenței în afara lumii în care trăim.

Din păcate omul contemporan, dominat de pragmatism și de mentalitatea unei societăți consumiste nu prea mai reușește să vadă în lumea înconjurătoare decât un mijloc de care să dispună după bunul lui plac. De fapt omul zilelor noastre, în autosuficiența lui ucigătoare crede că i se cuvine totul. El trăiește cu sentimentul că poate dispune în mod arbitrar de mediul înconjurător, de semenii și chiar de Dumnezeu. În loc să personalizeze relațiile din cadrul triumphiului interrelațional Dumnezeu - om - cosmos, el le depersonalizează. Trăim astăzi sub domnia cantității. După cum afirma Paul Ricoeur asistăm astăzi la o criză a scopului în

De la mitocosmos la un univers lipsit de semnificație

detrimentul mijloacelor.

Omul produce tot mai mult dar fără să mai știe de ce produce. În goana lui furibundă după comoditate, omul inventează tot mai multe mijloace dotate cu tehnologii sofisticate, dar care îl îndepărtează de viața efectivă (de Dumnezeu, de semeni, de univers). Relațiile interumane au atins o asemenea cotă a depersonalizării încât nu mai e nevoie de o prezență efectivă a omului în cadrul acestor relații. De exemplu, cineva printr-o simplă apăsare de tastă la bursa de valori poate ruina o economie întreagă, influențând astfel o mulțime de oameni, fără a avea de-a face ceva cu ei. E ciudat! Dar ar trebui ca aceste situații să ne dea de gândit. Prin acest mod individualist omul s-a îndepărtat cu mult de plenitudinea sensurilor existente în natură. El nu mai vede astăzi în mediul înconjurător decât o sursă pe care s-o exploateze discreționar. Omul lumii desacralizate a pierdut dimensiunea simbolului, prin mutarea centrului de greutate din “a fi” în “a avea”. El se amăgește că există, că ființează în măsura în care are. Ce trist! E o perspectivă dezolantă, care ne sărăcește enorm, privându-ne tocmai de bucuria autentică a vieții.

Redescoperirea simbolului ar avea un impact benefic și pentru mentalitatea contemporană caracterizată de pretențiile de exhaustivitate a cunoașterii analitice, ce implică o viziune reduționistă. Renunțarea la ineditul tainei în favoarea unei metodologii de interpretare bazate doar pe cunoștințe discursive ne sărăcește informațional și spiritual.” În clipa în care abandonăm această atitudine de diletant față de imaginile folclorului și mitului și începem să ne simțim siguri în privința interpretării lor adecvate (ca niște profesioniști ai înțelegerii, mânuind unele metode infailibile), ne lipsim de contactul însuflețitor, de asaltul genial și dătător de inspirație ce constituie efectul virtuții lor intrinseci. Ne pierdem propria umilință și receptivitate în fața necunoscutului și refuzăm să fim instruiți, refuzăm să ni se arate ceva ce n-a fost niciodată spus cu adevărat nici nouă, nici altora. Și încercăm în schimb să clasificăm conținuturile unui mesaj obscur în clase și categorii deja cunoscute. Asta împiedică ivirea oricărei noi semnificații sau înțelegeri proaspete”.¹

Omul societăților tradiționale a avut însă o altă viziune despre lume. Pentru el lumea era plină de simboluri, totul era învăluit de taină. Realitatea observabilă era fundamentată pe una nevăzută și lumea văzută de aici nu exista și nu-și avea sensul decât în strânsă legătură cu cea nevăzută. Istoria religiilor demonstrează cu prisosință acest lucru. În ontologia arhaică un lucru capătă consistență, realitate efectivă doar în momentul când trimite la o existență sacră, doar ca o manifestare a sacralului. Fiecare lucru care se constituie într-un mediu al unei hierofanii devine un receptacol al unei prezențe sacre ce-i conferă valoare și sens.

Astfel pentru omul religios spațiul nu este doar unul profan. Spre deosebire de omul contemporan care consideră spațiul ca un mediu neutru (ne este indiferent dacă ne aflăm într-o

¹ Heinrich Zimmer, *Regele și cadavrul*, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 8

biserică sau în afara ei), omul arhaic a avut o altă percepție a spațiului. Unele porțiuni din spațiu sunt calitativ diferențiate de altele, în sensul că ele poartă mai pregnant amprente ale sacrului. Dumnezeu i se adresează lui Moise: ”Nu te apropia aici, ci scoate-ți încălțăminte din picioarele tale, că locul pe care calci este pământ sfânt. “Deci unele locuri sunt mai bogate în semnificații decât altele. Această percepție este anterioară oricărei concepții despre lume. Experiența religioasă primară dă acest fel de percepție înaintea oricărui “Weltanschauung”.

În viziunea omului religios lumea poate să existe doar în măsura în care ea se întemeiază ca o manifestare a sacrului. “Ca să trăiești în lume trebuie mai întâi să o întemeiezi, și nici o lume nu se poate naște în haosul spațiului profan care este omogen. Descoperirea sau proiecția unui punct fix <centrul> echivalează cu facerea lumii.”²

În acest sens se poate vorbi despre o “axis mundi”. Experiența spațiului sacru îi conferă omului un anumit mod existențial. În acest demers, el este influențat la modul concret și cotidian de aceste tipuri de experiență. Dar experiența spațiului sacru influențează pe om și în experiența sacrului profan. Chiar pentru cineva care nu este pătruns de sentimentul religiosului, un anumit loc are o semnificație aparte. Astfel un anumit eveniment trăit de cineva dă acelui om conștiința unicității locului în care a trăit respectivul eveniment. Locul în care am copilărit, spațiul concret în care am cunoscut o persoană dragă, locurile în care am petrecut clipe cu persoana iubită dobândesc pentru noi o semnificație deosebită. În acest fel conferim spațiului o anumită “afectivitate”, rezultată din trăirile noastre.

Dar și prezența noastră în acele locuri reactualizează anumite sentimente, pe care le trăim la anumite cote de intensitate. Prezența în acele locuri nu favorizează doar derularea exterioară a unor amintiri. Acele spații ne facilitează trăiri efective. Iată, deci, că și pentru un om secularizat, care a desacralizat lumea, spațiul este relaționat în mod distinct cu fiecare din noi. Și mai mult decât atât relația noastră cu spațiul contribuie la întărirea relațiilor noastre cu semenii. Faptul că mă aflu într-un loc în care am trăit mai multe clipe cu persoana iubită, nu mă face pur și simplu să-mi reamintesc acele momente. Gândindu-mă la persoana iubită și la ce am trăit împreună în acele locuri, pot ajunge la noi trăiri, sporind în dragostea față de persoana îndrăgită. Înseamnă că spațiul nu e un teren neutru! Nu avem de-a face cu un spațiu golit de simboluri.

Religiile lumii ne prezintă un om care este orientat în spațiu. Existența acelei “axis mundi” îl centrează și în același timp îi definește orientarea omului într-un anumit spațiu. Dar mai ales anumite locuri sunt încărcate de sacru. Ele se dovedesc a fi adevărate praguri de trecere spre lumea nevăzută în care este înrădăcinată cea văzută. În acest sens simbolul din spațiu poate să fi acea realitate care unește nevăzutul cu văzutul. Din această perspectivă bisericile sunt prin excelență locuri care comunică cu nevăzutul. În Vechiul Testament, Iacov după ce are visul cu

² Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 22

De la mitocosmos la un univers lipsit de semnificație

scara pe care coborau și urcau îngerii lui Dumnezeu, Domnul fiind în capul scării, a denumit acel loc “Betel”(casa lui Dumnezeu).

Printr-o experiență specială acel loc este consacrat într-un mod deosebit. Dar această consacrare specială îl orientează pe om în lume. Ea are o influență concretă în viața obișnuită a omului. Astfel omul percepe lumea în care trăiește ca o lume inedită, pătrunsă de sensuri inefabile. Omul societăților tradiționale, prin viziunea sa profund religioasă nu-și regăsește doar sensul său, el reorientează și întreg cosmosul, sacralizându-l. În această mentalitate putem afirma că omul organizează, ordonează cosmosul în care trăiește. Prin eforturile lui el se străduiește să repare greșeala primordială a umanității.

El știe și trăiește cu convingerea că își va găsi sensul deplin în existența lui, doar organizând și recunoscând sensurile adânci ale universului în care trăiește. În acest cosmos mitizat simbolistica este fenomenal de variată, de profundă și de sugestivă. Dar această organizare și sacralizare a cosmosului nu doar că-l face pe om să construiască praguri de existență, porți spre transcendent, ci îl face părtaș la o anumită cosmogonie. Omul își redescoperă astfel sensul originar pe care i l-a conferit Dumnezeu încă de la creație și anume acela de a fi partener la desăvârșirea creației.

Pentru a întări cele afirmate anterior, voi prezenta ca mărturii două exemple din istoria religiilor. Mai întâi e vorba de un ritual vedic prin care este ridicat un altar al focului închinat zeului Agni. Gestul construirii acestui altar este o expresie a reproducerii creației de către om. “Apa în care se înmoaie lutul este asimilată Apei primordiale; lutul din care se face temelialta altarului reprezintă Pământul; pereții laterali reprezintă atmosfera și așa mai departe. Construcția este însoțită de rostirea unor cuvinte ce arată limpede care anume din regiunile cosmice este creată.”³

Un alt exemplu se referă la tradiția tribului achilpa, conform căreia Ființa divină Numbakula a cosmicizat în timpuri mitice ceea ce urma să devină spațiul lui. Numbakula a făcut dintr-un arbore de cauciuc stâlpul sacru(kauwa-auwa) al lumii. Acest stâlp poate fi echivalat cu un fel de “axis mundi”. Această “axis mundi” concretizată în cazul de față prin stâlpul sacru ne relevă faptul de o importanță vitală pentru omul arhaic și anume că el nu poate trăi într-o lume disociată de transcendent, în care el să nu comunice cu divinitatea. “Lumea celor din tribul achilpa nu devine cu adevărat al lor decât în măsura în care se reproduce cosmosul organizat și sanctificat de Numbakula. Nu se poate trăi fără o deschidere spre transcendent; altfel spus, nu se poate trăi în haos. În clipa în care transcendentul s-a întrerupt, existența în lume nu mai este posibilă și cei din tribul achilpa se lasă să moară.”⁴

Pentru omul societății tradiționale spațiul în care trăia era un cadru de comunicare cu alte lumi. El era în acest spațiu dat, dar avea legături cu alte lumi nevăzute. El era convins că nu totul este

³ Ibidem, p. 29

⁴ Ibidem, p. 32

“aici”, ci acest “aici” îi este dat tocmai pentru a ajunge “acolo”. Între “aici” și “acolo” nu exista ruptură. Mai ales în anumite locuri ale spațiului în care își ducea existența de zi cu zi, omul avea posibilitatea să experimenteze realitatea lumii de dincolo. Aceste locuri erau văzute ca praguri de trecere spre alte lumi. În general omul arhaic avea o reprezentare a universului în trei nivele: spațiul celest (cerul, cu zeii uranieni), spațiul teluric (Pământul) și spațiul subteran (Infernul). Pentru a exista legături între aceste nivele era presupusă existența unei “Axis Mundi”, a unei Coloane care să străbată întreg Universul. Această axă, bineînțeles că nu poate să existe, decât conținând centrul lumii.

Numeroase mituri și tradiții din istoria religiilor atestă prezența unui vast simbolism al centrului lumii. Dar aceste mărturii nu pomenesc doar de existența unei axe a lumii, ci și de faptul că lumea în care trăia omul se afla în centrul axei respective, adică în centrul Universului. Tradițiile religiilor vechi au simbolismul centrului. De exemplu pentru aceste tradiții religioase, există un munte sacru care se află în centrul lumii, apoi templul, prin excelență, este un centru al lumii, aflat la întretăierea dintre cer și pământ. Orașele și locurile sfinte se află în vârful munților cosmici. Asistăm la o împletire a simbolismului centrului cu simbolistica arhetipurilor celeste. De exemplu, Ierusalimul ca loc sfânt se află pe muntele Sionului (munte cosmic aflat în centrul lumii), templul din Ierusalim fiind o replică a templului celest. Există un arhetip celest pentru fiecare din obiectele sfinte ale templului terestru. În capitolul 25 din Exod sunt descrise detaliat rânduielile necesare pentru săvârșirea cortului adunării, insistându-se că fiecare obiect de cult reprezintă o concretizare a unui model divin. Dumnezeu I se adresează lui Moise: “Cortul și toate vasele și obiectele lui să le faci după modelul ce-ți voi arăta Eu; așa să le faci!... Vezi să faci acestea toate după modelul ce ți s-a arătat în munte”. (Exod, 25, 9,40)

Pământul, aflându-se la întretăierea dintre cer și infern, cu necesitate trebuie să fie în centrul axei. Deci lumea în care trăiește omul este un centru al Universului. Mai mult decât atât, spațiul consacrat devine un centru al lumii. Omul religios va aspira mereu de a fi în centrul lumii, sau măcar într-o apropiere cât mai mare de centru. De aceea el va încerca să-și reprezinte locuința lui ca un centru al lumii. Dar această dorință a omului de a fi în centru nu trebuie interpretată în mod egocentric. Dimpotrivă, o asemenea situație a omului în centru îl apropie real de semenii și de întreg cosmosul. Să luăm de exemplu cazul creștinismului. Sfântul Maxim Mărturisitorul dezvoltă o teologie întregă în “Mistagogia” în care lumea este reprezentată ca o biserică, adică lumea este o expresie a legăturii dintre nevăzut și văzut, în care cerul coboară spre pământ, iar pământul tinde spre cer. Este viziunea ortodoxiei asupra bisericii. Acest simbolism conține o seamă de nuanțe deosebit de profunde.

Dar dacă întreg cosmosul poate fi reprezentat ca o biserică, cu atât mai mult biserica în sensul de locaș de închinare poate fi considerat ca un centru al lumii. Nu întâmplător biserica se afla în centrul satului. Această realitate fizică are un simbolism extraordinar. Biserica fiind în centrul

De la mitocosmos la un univers lipsit de semnificație

lumii, omul în momentul când se află în biserică se află în centru. Această poziționare a omului într-un spațiu specific îl face să trăiască deplin sensul existenței. Dar acest sens este fundamentat în comuniunea, pe verticală cu Dumnezeu și pe orizontală cu semenii. De fapt, centrul în care se află el nu este o expresie a egocentrismului, ci o plenitudine a comuniunii. Membrii comunității se adunau la biserică pentru a exersa aici relațiile interumane cele mai autentice, manifestate în gesturi concrete, în cuvinte. Fiecare era o prezență efectivă pentru celălalt! În acest spațiu omul îl ajuta pe semenul său să sporească în ceea ce are el mai bun. Acest spațiu îl orienta pe om în viață.

De fapt a te situa în centrul lumii, înseamnă a te situa în centrul existenței, cu alte cuvinte, înseamnă a fi în sensul vieții și a te mișca în acest sens, sporindu-l. Dorința omului arhaic de a se situa în centrul lumii, zona maximului de sacralitate, presupunea un traseu cu adevărat inițiativ pentru ajungerea la acest centru. Pelerinajele la aceste locuri sfinte, expresii ale centrului lumii, erau marcate de dimensiunea interiorității. Nu era vorba doar de o ajungere spațială la aceste locuri sfinte, ci de o topografie sacră a interiorului omului. Demersul inițiativ pentru a transcende dinspre spațiu profan înspre cel sacru implica recunoașterea realității cele mai profunde din adâncul omului, și numai prin racordarea acestui centru lăuntric al existenței umane la centrul lumii, valențele simbolismului centrului sacru al lumii pot fi reliefate în adevărata lor lumină. Dar acest drum inițiativ nu este ușor, el cere efort susținut.

Dificultatea acestei călătorii mistagogice este punctată de diferite încercări consemnate în tradițiile religioase ale lumii. “Drumul care duce spre centru este un drum dificil și aceasta se verifică la toate nivelurile realului: circumvoluțiunile greu accesibile ale unui templu (cum sunt cele ale templului Barabudur); pelerinajul la locurile sfinte (Mecca, Hardawar, Ierusalim, etc.); peregrinările pline de pericole ale expedițiilor eroice în căutarea Lânei de Aur, a Merelor de Aur, a Ierbii Vieții, etc.; rătăcirile prin labirint; dificultățile celui care caută drumul către sine, către centrul ființei sale, etc. Drumul este anevoios, plin de pericole, pentru că este, de fapt, un rit de trecere de la profan la sacru, de la efemer și iluzoriu la realitate și eternitate; din moarte în viață; de la om spre divinitate. Accesul la Centru echivalează cu o consacrare, cu o inițiere; unei existențe, ieri profane și iluzorii, îi succede acum o nouă existență, reală, durabilă, eficace”.⁵

Iată, deci, că departe de a fi un teren neutru, pentru omul arhaic, spațiul însemna un cadru plin de simboluri și dătător de sensuri. Acest spațiu contribuia efectiv la ordonarea vieții omului. E foarte clar că pentru acest om cosmosul nu exista decât în măsura unei lumi sacre. Dimensiunea prezenței în real era dată tocmai de prezența lui în centrul lumii (templul). Setea lui de a se afla în acest centru (sau oricum cât mai aproape de el) actualizează foarte bine nostalgia omului după spațiul original (paradisul pierdut). Omul arhaic nu putea să trăiască decât reprezentându-se la acest centru existent în axa lumii. Viața în afara acestui spațiu sacru nu putea fi închipuită, era un

⁵ Idem, *Mitul eternei reînțoarceri*, Ed. Univers enciclopedic, București, 1999, p. 24

nonsens și dacă omul își pierde această percepție a sacrului, el considera că viața nu mai merită trăită. Viața nu poate fi trăită decât într-un cosmos sacru și ea nu poate fi acceptată decât printr-o raportare la sacru! Cât de departe e această perspectivă de ceea ce trăiește omul contemporan!

Viziunea omului arhaic despre cosmos, prin contrast, evidențiază și mai mult concepția sterilă și searbădă a omului contemporan despre cosmos. Dacă pentru omul arhaic situarea în centrul universului însemna o actualizare a stării de comuniune, pentru omul de astăzi a fi în centru înseamnă a exersa și a potența o stare de individualism pustitor. Dacă pentru omul religios a fi în centru, înseamnă prin excelență a te raporta și a comunica cu o realitate metafizică, pentru omul secularizat a fi în centru echivalează cu recunoașterea sinelui într-o lume de care să dispună arbitrar. În primul caz, poziționarea omului în centrul universului, este o expresie a ființării în raport cu divinitatea, pe când în al doilea caz ea este înțeleasă ca o posesie a lumii. În prima variantă spațiul înseamnă apropiere de Dumnezeu și oameni, în a doua spațiul reprezintă motiv de separare între oameni (a se vedea istoria războaielor pentru cucerirea de spații).

Dar sacralitatea cosmosului nu era redată doar prin coordonatele sale spațiale. Și timpul era perceput tot în sens sacru. Se poate vorbi la omul religios de o nostalgie a paradisului, în sensul de o nostalgie după timpul originar și de o tendință de a recupera acest timp primordial. Omul trăiește cu nostalgia aceluia "illo tempore". Pentru el fiecare clipă este o șansă de a recupera acel timp. Din acest punct de vedere putem afirma reversibilitatea timpului pentru omul arhaic. Această situație este trăită într-un mod intens la fiecare sărbătoare. Celebrarea sărbătorii evidențiază sacralitatea unui anumit timp. La fiecare sărbătoare reactualizăm acel timp primordial, paradisiac, în care Adam vorbea cu Dumnezeu. Trăirea momentelor de sărbătoare nu înseamnă o simplă repetiție monotonă a unor acte cultice. Acele clipe se constituie de fiecare dată în ocazii de transfigurare a timpului istoric în timp supraistoric de către om. Omul religios înțelege fiecare clipă ca o șansă unică în care are posibilitatea să transfigureze prezentul efemer în veșnicie.

Multiple exemple din istoria religiilor vechilor popoare ne arată tendința omului religios de a regenera timpul, de a aboli timpul cotidian prin ritualuri ce ne articulează la timpul primordial. Mai ales ritualurile ocazionate de Anul Nou ne arată că omul este chemat să repete actele unei cosmogonii, ce-i permite să transgreseze din timpul profan în illo tempore. Inclusiv la cele mai vechi popoare care au început să facă istorie, să întemeieze istoria (babilonienii, egiptenii, iraniienii, evreii) observăm aceste scenarii rituale legate de Anul Nou.

În comunitățile primitive efortul de abolire a duratei liniare temporale se concretizează prin nevoia marcantă a oamenilor de a-și mărturisi păcatele. "Cât despre societățile primitive care trăiesc încă în paradisul arhetipurilor și pentru care timpul nu se înregistrează decât biologic, fără să fie lăsat să se transforme în istorie, adică fără ca acțiunea sa corosivă să se exercite asupra conștiinței prin revelația ireversibilității evenimentelor-aceste societăți primitive se regenerează

De la mitocosmos la un univers lipsit de semnificație

periodic prin expulzarea relelor și mărturisirea păcatelor. Nevoia pe care aceste societăți o simt de a se regenera periodic este o dovadă că nici ele nu se pot menține fără încetare în paradisul arhetipurilor și că memoria lor ajunge să deceleze (cu toate că mult mai puțin intens decât cea a unui om modern) ireversibilitatea evenimentelor, adică să înregistreze istoria”.⁶

Sunt numeroase exemple din istoria religiilor popoarelor arhaice ce demonstrează că mai ales prin ritualurile ce reactualizau cosmogonia se încerca abolirea timpului. Refuzându-și propria istorie, omul arhaic își arăta opțiunea de ființă anistorică. Istorismul caracterizat de evenimential nu prezintă valoare. Adevărata istorie este cea a categoriilor arhetipale care fac parte din lumea atemporală. “Dacă nu i se acordă nici o importanță, timpul nu există; mai mult, acolo unde devine perceptibil (prin păcatele omului, adică prin îndepărtarea lui de arhetip și căderea în durată), timpul poate fi anulat. În fond, dacă o privim în adevărata sa perspectivă, viața omului arhaic (redușă la repetarea actelor arhetipale, adică la categorii și nu la evenimente, la neîncetata reluare a acelorași mituri primordiale), cu toate că se desfășoară în timp, nu poartă povara acestui timp, nu-i înregistrează ireversibilitatea, cu alte cuvinte, nu ține în nici un fel cont tocmai de ceea ce este caracteristic și decisiv în conștiința timpului. Ca și misticul, ca și omul religios în general,, primitivul trăiește într-un prezent continuu, într-un prezent atemporal”.⁷

Mircea Eliade face în acest text o comparație între omul religios și omul primitiv. E nevoie de o precizare. Din perspectivă creștină timpul nu se cere anulat, ci transfigurat. Dumnezeu a conferit o valoare pozitivă timpului, dar acesta nu rămâne o realitate în sine, ci este deschis veșniciei, permițându-se încă în acest timp anticiparea veșniciei. Tocmai aici este distincția majoră a creștinismului față de religiile arhaice în această problemă. Omul arhaic având conștiința unui timp ciclic, nu avea o conștiință eshatologică, insistând pe devalorizarea timpului până la abolirea lui pentru a se împlini în atemporal. În creștinism, condiția eshatologică permite o asumare a timpului, o valorizare a lui, pregustându-se în lumea temporală realități ale lumii supratemporale.

O dată cu monoteismul iudaic (credița lui Avraam) nu se anulează concepția tradițională. Mesianismul dezvoltat de conștiința profetică a elitei religioase iudaice va dezvolta o tendință antiistorică la fel cu concepția tradițională a omului arhaic, dar care va arăta că istoria trebuie suportată deoarece are o funcție religioasă. “În orizontul mesianic, rezistența în fața istoriei apare mai fermă decât în orizontul tradițional al arhetipurilor și repetărilor; dacă, aici, istoria era refuzată, ignorată sau abolită prin repetarea periodică a creației și prin regenerarea periodică a timpului, în concepția mesianică istoria trebuie să fie suportată pentru că are o funcție eshatologică, dar ea nu poate fi suportată decât pentru că se știe că va înceta într-o bună zi. Istoria este astfel abolită nu prin conștiința de a trăi un etern prezent (coincidență cu momentul

⁶ Ibidem, p. 75

⁷ Ibidem, p. 85

atemporal al revelației arhetipurilor), nici prin intermediul unui ritual periodic repetat (de exemplu, ritualurile începutului de an), ci în viitor. Regenerarea periodică a creației este înlocuită cu o unică regenerare care va avea loc într-un in illo tempore viitor. Dar voința de a pune capăt istoriei într-o manieră definitivă este încă și ea o atitudine antiistorică, asemenea celorlalte concepții tradiționale”.⁸

În contrast, cu omul aparținând unei culturi arhaice, omul pragmatic al zilelor noastre subordonează timpul intereselor sale. El nu mai trăiește în timp, ci sub domnia timpului. De multe ori el devine o victimă a propriei agende, sub presiunea unei vieți bulversate de agitație și stres. Totuși în anumite momente, chiar și omul nereligios poate avea o altă percepție a timpului. De exemplu atunci când petrece clipe cu persoana iubită sau își reamintește clipe pe care le-a petrecut cu persoana îndrăgită, viața omului pare să fie racordată la o altă dimensiune a timpului. Acum pentru el timpul nu mai este dominat de pragmatism, nu mai înseamnă doar bani. Acele clipe sunt încărcate de o bucurie care forțează barierele efemerului. Acum timpul înseamnă viață!

A trăi cu persoana iubită, chiar și pentru omul nereligios, înseamnă a simți adierea veșniciei. În acest sens putem înțelege și cuvintele filosofului francez Gabriel Marcel: ”Când îi spui unei persoane <te iubesc> îi spui de fapt <tu nu vei muri niciodată>”. Chiar amintirea clipelor petrecute împreună cu persoana iubită nu înseamnă o simplă rememorare, ci ele oferă posibilitatea retrăirii unor stări de viață, la diferite intensități. Fiecare clipă petrecută cu persoana iubită poate fi proiectată în mod unic în toată veșnicia. Dar tocmai prin aceasta ea poate fi retrăită, mereu și mereu, la alte cote ale trăirii și astfel să fie înveșnicită. Oare cum ar arăta o lume în care oamenii ar trăi fiecare clipă din cadrul relațiilor cu ceilalți în perspectiva veșniciei?

Am făcut aceste câteva considerații sumare despre felul perceperii cosmosului, în coordonatele sale ale spațiului și timpului, în situația omului religios. Și pentru a înțelege mai bine acest lucru, am făcut și câteva referiri comparative la felul în care înțelege omul de astăzi să se raporteze la spațiu și timp, ca elemente definitorii ale cosmosului în care trăim.

Pentru a reda o concluzie referitoare la viziunea asupra cosmosului a omului religios îl voi cita pe Mircea Eliade: ”... pentru omul religios al culturilor arhaice lumea se reînnoiește în fiecare an, cu alte cuvinte își regăsește cu fiecare început de an sfințenia originară cu care se născuse din mâinile Creatorului. Acest simbolism este vădit în structura arhitectonică a sanctuarelor. Templul fiind locul sfânt prin excelență și imagine a lumii, el sanctifică întreg cosmosul și în același timp viața cosmică. Or, această viață cosmică era închipuită ca un soi de traiectorie circulară, identificându-se cu anul. Anul era ca un cerc închis: avea un început și un sfârșit dar și posibilitatea de a renaște în chip de An Nou. Fiecare An Nou aducea un timp nou, curat și sfânt, adică un timp care încă nu fusese încă folosit și uzat.”⁹

⁸ Ibidem, p. 110

⁹ Idem, Sacrul și profanul, p. 67

De la mitocosmos la un univers lipsit de semnificație

Am putea face o interesantă asociere între “homo religiosus” și “homo ludens” (omul care participă la joc). Omul religios are o viziune tainică asupra lumii. Taina nu poate fi prinsă în scheme logice, în concepte abstracte. Ori jocul are un aspect suprarational care trimite la taină. Omul când se află în starea de joc scapă de sub teroarea unei vieți agitate în care suntem încorsetați de programul propriilor agende. “. Jocul se situează în afara procesului de satisfacere nemijlocită a nevoilor și a poftelor. El întrerupe acest proces și se strecoară în punctul de întrerupere, ca o acțiune temporară care se desfășoară în ea însăși și care se efectuează de dragul satisfacției conținute în ea însăși.. jocul ni se înfățișează ca un intermezzo al vieții cotidiene, ca un răgaz”.¹⁰

Am văzut că orientarea în spațiu și timp a omului religios îi ordonează viața acestuia. Putem vorbi și de aspectul de ordonare a vieții de către joc.”...Jocul creează ordine, este ordine în lumea imperfectă și în viața haotică, jocul reprezintă o desăvârșire temporară, limitată”.¹¹

Ordinea comosului este “jucată” încă din cele mai vechi timpuri la popoarele primitive. Sunt înfățișate prin diferite spectacole sacre reprezentări ale anotimpurilor, ale răsăritului și apusului, etc. Este susținută această idee de Leo Frobenius în “Istoria culturii africane”(scrisă în 1933). Jocul dă omului o anumită stare care se manifestă în diverse forme concrete.

În paradigma modernității se restrânge caracterul ludic al existenței. De exemplu să luăm un singur aspect: jocul în manifestarea concretă a dansului. Dacă în societatea tradiționalistă dansul avea ceva ritualic în el, astăzi în majoritatea situațiilor dansul este un prilej de potențare a senzualității într-un cadru dominat de promiscuitate. Pentru omul ancorat într-o mentalitate tradițională, nu doar lucrurile sunt configurate după arhetipuri sacre, ci și activitățile cotidiene reiterează într-o anumită măsură gesturi ale zeilor. Inclusiv actele obișnuite percepute de paradigma modernității ca fiind profane exprimă un comportament sacru. Modelul fiecărei activități avea o corespondență extraumană, o origine divină.

Vorbind de disponibilitatea omului arhaic pentru existența ludică, putem afirma că dansul avea o motivație sacră. Indiferent de forma în care era practicat, dansul, reproduce un act sacru. Fie că era executat ca dans războinic (dansul cu arme creat de Atena), fie că era executat pentru dobândirea hranei sau ca ofrandă adusă morților, sau ca ritual ce însoțea ceremoniile magico-religioase, căsătoriile, etc., dansul era o plasticizare în lumea noastră văzută a unor gesturi arhetipale ale zeilor, săvârșite într-un timp primordial. "Orice dans a fost creat in illo tempore, în epoca mitică, de un strămoș, de un animal totemic, de un zeu sau de un erou. Ritmurile coregrafice își au modelul în afara vieții profane a omului; fie că ele reproduc mișcările animalului totemic sau emblematic, sau chiar cele ale astrelor; fie că se constituie în ritualuri prin ele însele (pași labirintici, salturi, gesturi efectuate cu ajutorul instrumentelor ceremoniale),

¹⁰ Johan Huizinga, Homo ludens, Ed. Univers, București, 1977, p. 43

¹¹ Ibidem, p. 45

dansurile imită totdeauna un gest arhetipal sau comemorează un moment mitic”.¹²

Dansul avea o grație, o delicatețe în care perechea executa mișcări ritualice. Gesturile lor erau expresii ale unei frumuseți deosebite. Și foarte important perechea nu era singulară. De exemplu în cazul cadrilului, existau mai multe perechi, în care fiecare pereche executa anumite mișcări, gesturi. Acestea contribuiau la percepția dansului ca un mijloc de sporire a comuniunii între oameni (în multe situații, în cadrul acelor mișcări partenerii se schimbau în mod succesiv). De notat este că distanța dintre parteneri era respectabilă (chiar dacă s-ar fi vrut o anumită micșorare a distanței nu era posibil datorată costumației femeii). Astăzi în conceperea dansului au survenit importante mutații. De multe ori el este o expresie a individualismului (omul dansează singur) sau un mijloc în care partenerii execută mișcări lascive, provocatoare. Adesea dansul contemporan nu se mai dovedește a fi decât o grotescă gimnastică stimulatorie a desfrâului.

Cultura contemporană pare să piardă tot mai mult dimensiunea ludicului. Să fie această pierdere a ludicului o consecință a antropocentrismului culturii actuale, a secularismului? Merită să fie analizată această perspectivă în multiplele ei aspecte.

1. 2 Reprezentarea mitică a lumii la greci. Cosmogonie și memorie sacră sau despre discursul simbolic ce redă o genealogie a lumii, nu o cronologie a ei

În continuare, după ce am prezentat succint viziunea omului arhaic asupra cosmosului, voi face câteva referiri sumare despre concepția omului din antichitate despre cosmos. Mai întâi, etimologic, elenul înțelegea prin cosmos armonie, frumusețe. Lumea pentru omul antic era o expresie a frumosului.

De fapt cosmogonia trebuie raportată la ordinea existentă în natură, sau mai adânc intrând în problematica intercondiționării actului cosmogonic cu ordinea naturală putem afirma că orice cosmogonie impune și o ordine a realității. Etimologia cuvântului cosmogonie ne arată că e vorba de o creare, generare a ordinii, a armoniei. Cosmogonia implică de fapt o recreare a lumii. Arthur Adkins în *Cosmogony and order in Ancient Greece* spune: “Teogonia și Munci și zile nu constituie o încercare stângace pentru o teodicee: Hesiod nu încearcă să demonstreze că zeii sau lumea sunt sigur realități drepte. El încearcă să demonstreze de ce lumea este așa cum este, iar zeii sunt așa cum sunt. Universul arhaic al grecilor este un sistem al valorilor, un sistem ierarhic în care orice se întâmplă poate fi explicat”.¹³ Există o intenționalitate, o semnificație, o ordine a lumii, corelativă cu ordinea zeilor. Ierarhia divinităților se poate reflecta în ierarhia cosmică.

Înainte de a trece la cosmologiile raționaliste propriu-zise ale grecilor este bine să facem

¹² Mircea Eliade, *Mitul eternei reînnoiri*, p. 33

¹³ Colectiv, *Cosmogony and Ethical Order*, The University of Chicago Press, 1982, p. 61

De la mitocosmos la un univers lipsit de semnificație

câteva succinte considerații și asupra reprezentării mitice pe care o aveau grecii despre cosmos, îndeobște în coordonatele lui spațio-temporale. Ne vom ocupa mai întâi despre coordonata temporală a cosmosului. Astfel poemul *Munci și zile* debutează cu două mituri: cel al lui Prometeu și cel al Pandorei, urmat de mitul vârstelor. În primul se explică apariția răului, iar cel de-al doilea reglementează o ordine morală (relația dintre *dike* și *hibris*). În mitul vârstelor descoperim și faptul că pentru Hesiod timpul nu era liniar, omogen. Timpul nu este identificat cu cronologia. Mitul vârstelor prin narațiunea care ne prezintă genealogii succesive nu ne reduce doar la a consemna o desfășurare a evenimentelor într-un timp liniar. Timpul nu e atât o succesiune de momente ci o stratificare a vârstelor. “Această geneză a lumii, al cărui mers îl istorisesc Muzele comportă un înainte și un după, dar nu se desfășoară într-un timp unic. Nu există, pentru a ritma acest trecut, o cronologie și mai multe genealogii. Fiecare generație, fiecare neam, *genos*, are propriul ei timp, vârsta ei proprie, a cărei durată, flux și chiar orientare pot fi cu totul diferite. Trecutul se stratifică într-o succesiune de vârste. Aceste vârste formează timpul de demult, dar ele nu încetează să existe încă, unele chiar să aibă o realitate superioară celei pe care o au prezentul și neamul oamenilor actuali”.¹⁴

Interesant este la greci divinizarea unor funcții psihologice, atitudini sentimentale și intelectuale: *Mnemosyne*, *Eros*, *Phobos*, *Metis*, *Ate*, *Lyssa*. Sunt numeroase mărturii care atestă că aceste puteri sufletești în gândirea religioasă din Grecia antică aveau o influență covârșitoare asupra oamenilor, aceștia zeificându-le și aducându-le adevărate sacrificii cultice.

Există o strânsă legătură între funcția memoriei și timp. Această corelare a memoriei cu timpul implică și o subiectivizare a timpului, îl pune pe om în raport cu timpul. Puterea de rememorare a timpului îl va ajuta pe om să descopere caracterul arhetipal al timpului. Trebuie să ținem cont că sacralizarea memoriei are loc într-o perioadă în care tradiția orală marchează civilizația greacă (secolele XII-VIII î. de Hristos), înainte de apariția scrisului.

Mnemosyne este o zeiță titanidă, soră a lui *Cronos* și *Okeanos*, mamă a muzelor. Ea patronează darul poetic. Iar în gândirea religioasă din antichitate poezia era expresia unei stări de posedare, exprima delirul divin. Aedul ce cânta mitologia este un instrument al muzelor. Chemarea poetului se face de către muze, acestea făcându-l conștient pe rapsod de adevărata lui vocație, de a se ridica deasupra unei existențe instinctuale și totodată de a împărtăși și celorlalți oameni că savoarea vieții nu constă exclusiv în senzual.

Hesiod îngrijind turmele de miei și iezi pe pajiștile din împrejurimile Heliconului (muntele din Beoția, închinat Muzelor și lui *Apollon*) aude prima chemare a muzelor: “Păstori câmpeni, rușinea gliei, ce viețuiți doar pentru pântec,

Știm să-nșirăm minciuni destule aidoma cu cele aievea;

¹⁴ Jean Pierre Vernant, *Mit și gândire în Grecia antică*, volumul 1, Ed. Meridiane, București, 1995, p. 69

În schimb când asta-i voia noastră, știm să rostim chiar adevărul”.¹⁵

Valoarea adevărată a versurilor nu stă în originalitatea poetului, ci în fidelitatea acestuia de a reda mesajul primit de la muze, inspirația fiind un dar al muzelor, iar poetul un supus al acestora. “Acesta este darul sacru adus de Muze oamenilor.

Doar Muzelor se datorează, și-arcașului Apollon, faptul Că pe pământ sunt cântăreții ca și mânuitorii lirei,

Cum regii-s de la Zeus de-a dreptul.

Supus al Muzelor, poetul, slăvit-a fapte de bărbață din vremuri Străvechi, dar și pe fericiții zei din olympice palate”.¹⁶

Poetul era de fapt interpretul zeiței Mnemosyne, precum profetul constituia vocea zeului, atât poetului cât și profetului le este specific echivalarea cunoașterii cu vederea. Pentru ei cunoașterea înseamnă vedere. Ei participă la realitatea descrisă. Atât profetul, cât și poetul au în comun faptul că exprimarea lor descriptivă arată angajarea lor personală în realitatea reprezentată, precum și faptul că actul cunoașterii este unul vizionar. Profetul și poetul văd și descriu realitățile la care participă. Acest lucru e posibil datorită asumării existențiale a timpului. Diferența constă în raportarea la timp. Profetul va răspunde unor probleme din viitor, pe când poetul va fi ancorat în trecut, preocupat de a exprima ceea ce s-a întâmplat. În acest exercițiu de rememorare a evenimentelor trecute, poetul va putea să aibă acces la timpul original.

Timpul original ne poate da referințe despre actul cosmogonic. În cosmologiile antice care valorifică dintr-o perspectivă a sacralului timpul, acesta nu este unul monoton, liniar, omogen. Timpul prezintă discontinuități și este organic legat de cosmogonie. Iar întoarcerea în trecut înseamnă recapitularea și asumarea unei cosmogonii. Trecutul nu reprezintă doar o secvență, o dimensiune a unui același timp, ci o ruptură de nivel ce marchează o fragmentare existențială, o întoarcere și o participare la timpul original legat de facerea lumii. Trecutul nu este ilustrat de o cronologie ci de o genealogie.

La vechii greci exista opoziție între timpul zeilor și timpul oamenilor. Istoria umană este opusă mitologiei. În lucrările lui Hesiod avem mitul vârstelor ce descrie genealogia zeităților, deci un timp al zeilor. Herodot referindu-se la evenimentele istorice umane le va încadra într-un timp al oamenilor. Spune Herodot: “Policrate este întâiul dintre greci din timpul pe care îl numim timpul oamenilor”.¹⁷

Fiecare generație pare să aibă vârsta ei, epoca ei, trecutul fiind o succesiune a vârstelor, dar care nu sunt anulate. Dimpotrivă o vârstă a trecutului poate să fie mai actuală decât vârsta prezentă a umanității. Memoria în reprezentarea mitică a lumii cântată de poet depășește

¹⁵ Hesiod, Teogonia, p. 4

¹⁶ Ibidem, p. 6

¹⁷ Pierre Vidal Naquet, Vânătorul negru, Ed. Eminescu, București, 1985, p. 88

De la mitocosmos la un univers lipsit de semnificație

cronologia, ea nu e pură istorie, ci metaistorie. Prin această memorie sacră poetul participă la realități metaistorice, care-l fac să depășească nonsensul lumii de aici dominată de necesitate. “Noi folosim memoria pentru a urmări pe un fir cronologic, deci temporal, un anumit eveniment istoric; memoria sacră a poetului nu are un conținut istoric; dimpotrivă, ea transcende istoria, întemeind-o însă, conferindu-i acesteia un sens prin raportarea ei la o realitate metaistorică. Pentru orice societate tradițională, istoria apare ca rezultatul unei rupturi ontologice, a unei traume survenite în illo tempore. Istoria nu poate însemna decât suferință și lipsă de sens. Întoarcerea periodică spre obârșii, prin rit și mit, constituie singura modalitate de transgresare a nonsensului unei lumi hărăzite pieirii. Omul arhaic trăiește efectiv, cu ajutorul mitului viu, o regenerare psihică echivalentă cu o nouă naștere. În acest context socio-cultural cuvântul cântat, rostit de un poet dotat cu darul clarviziunii, este un cuvânt eficace; instituie prin propria-i putere o lume simbólico-religioasă care este realul însuși”.¹⁸

Trecutul nu înseamnă pentru cei care trăiesc în prezent doar ceva ce s-a petrecut demult, ci ne racordează la un nivel de existență ce ne permite o perspectivă a întregului, în care trecutul, prezentul și viitorul se interconstruiesc reciproc. Într-o reprezentare mitologică a universului, timpul trecut este legat de cosmogonie și ne ajută să să pătrundem în sfera nevăzutului ce fundamentează realitatea văzută. “Nu se poate spune prin urmare că evocarea trecutului face să retrăiască ceea ce nu mai există, dându-i în mintea noastră, iluzia unei existențe. În nici un moment reînnoirea în timp nu ne face să părăsim realitățile actuale. Îndepărtându-ne de prezent ne distanțăm doar de lumea vizibilă; noi ieșim din universul nostru uman, spre a descoperi, dincolo de el, alte regiuni ale firii, alte niveluri cosmice, în mod normal inaccesibile: dedesubt, lumea infernală cu tot ce o populează, deasupra lumea zeilor olimpici. Trecutul face parte integrantă din cosmos; a-l explora înseamnă a descoperi ceea ce se ascunde în adâncurile ființei. Istoria pe care o cântă Mnemosyne este o descifrare a invizibilului, o geografie a supranaturalului”.¹⁹

Atunci funcția esențială a memoriei nu este nici de a evoca trecutul, nici de a-l reconstitui. Într-o societate lipsită de alfabetizare, de texte scrise cu o largă circulație, memoria nu semnifică o simplă redare pe de rost a unui anumit text. Inclusiv recitarea textelor cu valențe mitologice, care au rămas consemnate în scris (precum textele lui Orfeu, Hesiod, Homer), implică o memorie sacră. Textele erau reținute cu această memorie, fiind declamate pe un ton de incantație. Există o diferență între memoria unei culturi orale, a cuvântului rostit și memoria unei culturi grafice, a cuvântului scris. Memoria unei societăți bazate pe o tradiție orală are conotații religioase tocmai prin faptul că este legată de gesturi, de imagini ce se pretează mult mai ușor înscriserii lor într-un act ritualic.

¹⁸ Cristian Bădiliță, *Miturile lui Platon*, Ed. Humanitas, 1996, p. 24

¹⁹ Jean Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 143

Această memorie sacră realizează o continuitate într-un anumit spirit a unui mod de viață ce se transferă de la înaintași la generațiile prezente. Spre deosebire de această memorie, memoria societății moderne este definitorie prin cantitatea de informații stocată și capacitatea de a reda această informație într-un mod exterior. Primul fel de memorie ne face părtași la un mod de viață, ne obligă să ne asumăm lăuntric o Tradiție și să ne lăsăm noi a fi exprimați de respectiva Tradiție, pe când al doilea tip de memorie ne facilitează o însușire exterioară a unui text, pe care-l reproducem cu siguranța aceluia care crede că stăpânește textul, fără a ne mai lăsa surprinși de tainicile sensuri ale cuvântului viu încremenit în litere.

Memoria sacră nu se reduce la o simplă mnemotehnică destinată exclusiv profesioniștilor. “În absența oricărui sistem de notare scrisă, memoria activă a oralității combină deprinderea cunoștințelor cu informații vizuale, practici gestuale, situații globale care fac inoperant modelul unei memorii mecanice, destinate repetării exacte. Acest tip de memorie pe de rost ce reține cuvânt cu cuvânt o epopee sau o poveste, nu poate exista, decât în societăți în care învățătura este determinată de alfabetizare și de utilizarea conjugată a lecturii și a scrierii. Pentru a învăța pe de rost, cuvânt cu cuvânt, așa cum suntem obișnuiți, este necesar un model stabil care permite corectarea inexactităților. Textul scris este suportul indispensabil al unei memorii fidele, al unei mecanici care subordonează ochiului, privirii cuvântul redus la tăcere”.²⁰

Într-o societate axată pe memorie vorbită, conținutul ideatic recitat în mod public și supus atenției auditoriului, pentru a fi reținut și redat mai departe, presupunea o acceptare a lui de către comunitate. Între membrii comunității și textul recitat era suprimată orice distanță. Numai așa un text nescris va putea fi perpetuat în conștiința posteriorității. Un text scris, indiferent de opțiunea lectorului, se transmite mai departe în istorie. Este un fel de conservare artificială a unui asemenea text. “În vreme ce orice producție orală, dacă nu este receptată imediat, captată de urechi atente și salvată de tăcerea care o pândește încă din prima zi, este sortită uitării, dispariției neîntârziate, de parcă nu ar fi fost niciodată rostită. Pentru a pătrunde și a-și găsi locul în tradiția orală, o povestire, o istorie, o operă de rostire-oricare ar fi ea-trebuie ascultată, adică acceptată de comunitatea sau auditoriul căruia îi este destinat”.²¹

Așadar memoria nu înseamnă o simplă amintire, nici o actualizare a unor evenimente petrecute, chiar dacă acestea au relevanță pentru trecut. În primul rând memoria este un act ontologic, ce ne oferă șansa de a ființa, de a participa la lumea arhetipală ce structurează lumea concretă. Memoria, așadar este un prag de existență, o trecere din văzut în nevăzut, dar și o revenire de la lumea nevăzută la cea văzută. În acest sens putem vorbi de o echivalare a memoriei cu simbolul (plecând de la etimologia cuvântului simbol, analog memoria unește două realități distincte, una nevăzută și alta văzută). Dar cel care revine la lumea văzută este un inițiat care a

²⁰ Marcel Detienne, *Inventarea mitologiei*, Ed. Sympozion, București, 1997, p. 84

²¹ *Ibidem*, p. 87

De la mitocosmos la un univers lipsit de semnificație

pătruns tainele existenței date chiar de lumea nevăzută unde a avut acces.

Din această perspectivă este semnificativ să analizăm cea ce reprezintă anamneza, care poate fi considerată o formă de inițiere. Anamneza redă trecerea memoriei dintr-un plan cosmologic în unul eshatologic. Dacă în poezia lui Hesiod și Homer, memoria ne introduce în primul rând în tainele originii lumii, într-o perioadă următoare memoria transpune mai ales preocupările omului de a se elibera de necesitate. Înlănțuit în ciclurile de existență omul se va elibera de tirania necesității doar printr-o rememorare și conștientizare a existențelor anterioare. Astfel memoria are un caracter de purificare. Prin acest exercițiu de curățire, prin disciplinarea ascetică se va reuși eliberarea sufletelor din trupurile condamnate să trăiască condiția de muritor în viața terestră. Trupul este legat de viața prezentă. Prin anamneză eliberarea sufletului de trup înseamnă tocmai uitarea suferințelor și limitărilor date de prezent. Acum memoria pare să fie exercitată într-un efort de anulare a prezentului (Empedocle, Platon, Proclus, Pitagora).

Anamnesisul vieților anterioare din pitagoreism nu înseamnă doar parcurgerea completă a unui drum, reamintirea unui întreg ciclu de existențe, ci și o curățire, o transformare a celui inițiat. Pentru cel care se eliberează de timpul reprezentat ca o succesiune de cicluri, xsXoț-ul nu înseamnă doar capătul traseului inițiat, ci reprezintă în special accesul la o nouă formă de existență.

În miturile eshatologice în care memoria este folosită pentru anularea timpului prezent, eliberarea însemnând o evadare din prezent, timpul este perceput tot mai mult într-o cheie dualistă. Avem binomul eternitate -timp, eternitatea conturându-se tot mai clar ca un atribut al zeilor, timpul exprimând condiția umană. Acum timpul stă reprezentat sub forma unui ciclu circular, această circularitate a timpului va reitera existența umană, mereu într-un plan al imanentului, omul având conștiința neputinței de a accede la transcendent. Tocmai de aceea va încerca să valorifice în lumea de aici, valori considerate a fi eterne în lumea transcendentă, nemuritoare dar inaccesibilă oamenilor de rând. Desăvârșirea va fi văzută ca o evadare din timp, ca o anulare a lui.

Poetul o invocă pe zeița Mnemosyne pentru a întări gândirea pământenilor și pentru a-i ajuta pe credincioși să nu uite obiceiurile străbune. Poezia este o rugăciune și are o funcție ritualică, ancorându-l pe om la un cadru religios:

“Chem pe crăiasa Mnemosyne, cu Zeus drept soț, zămislitoarea De sacre și pioase Muze, cu glas nespus de armonios,

Prigoană a uitării triste din pururi vătămate minți,

Tu, ce păstrezi oricare cuget de muritor, sădită-n suflet,

Și prin puterea ta gândirea la pământeni o întărești Voioasă, trează-n amintire adu-ne lucrurile toate Ca-n fiecare piept să-și afle lăcașu-i veșnic judecata Și fără-a depăși măsura, dezleagă duhul tuturora!

Sporește ținerea de minte la credincioși, slăvită zee,
Uitarea să nu li se-aștearnă asupra datinii străbune!”²²

Cele nouă muze sunt fiicele lui Zeus zămislite cu Mnemosyne care îi inițiază pe poeți. Religiosul marchează pregnant gândirea aezilor. Aceștia sunt călăuziți de muze și poezia lor prezintă o simbolică religioasă, muzele fiind cele care îi inițiază pe poeți în datina jertfei religioase. Invocându-le pe muze, Orfeu li se adresează în felul următor:

“De muritori mereu aproape sub zeci de chipuri, mult râvnite,
Sădind în fiecare tânăr virtutea neasemuită,
Ne săturați flămândul suflet, ne inspirați curate gânduri,
Crăiese și sfătuitoare, călăuziți dibacea minte Și ați deprins inițiații cu datina divinei jertfe.
Veniți întruchipări celeste, la cei ce sunt inițiați,
Și dați-le o faimă mare și râvna imnurilor dragi!”²³

În ceea ce privește spațiul, în reprezentarea mitologică, el este reprezentat de cuplul Hestia-Hermes. Hestia întruchipează simbolul permanenței, al imobilității. Ea reprezintă centrul spațiului casnic. Hermes este mesagerul, tovarășul oamenilor de pe pământ, el reprezentând mișcarea. Dacă Hestia implică spațiul imobil al locuinței, interiorul limitat al casei, Hermes este echivalat cu exteriorul, cu posibilitatea de mișcare în spațiu. Asocierea celor două zeități exprimă tensiunea existentă în reprezentarea arhaică a spațiului. Spațiul presupune un centru fix care dă stabilitate și orientare lucrurilor și omului în lume, dar totodată este și un loc al mișcării.

Astronomia grecească va marca o ruptură față de astronomia babiloniană. Astronomii babilonieni în studiile lor corelau evenimentele cerești, comportamentele astrelor cu divinitățile lor astrale și categoric acestea aveau o influență decisivă în viața oamenilor. Astronomia babiloniană este integrată unei religii astrale, iar studierea fenomenelor cerești însemna o încercare de pătrundere în tainele zeilor. În mod diferit, astronomia greacă prin reprezentanții săi din Ionia (Thales, Anaximandru, Anaximene) nu își propune să explice lumea plecând de la o tradiție de ordin religios. Dimpotrivă, fizicienii ionieni au conștiința că teoriile lor cosmologice intră în conflict direct cu numeroase aspecte ale credințelor religioase tradiționale.

1. 3 Convertirea mythosului în logos. De la concepția mitică despre cosmos la cosmologiile raționaliste ale filosofilor ionieni

Trecerea de la mit la rațiune, de la viziunea mitică la filosofie a sporit receptarea cosmosului ca un tot unitar, dar dintr-o perspectivă mult mai speculativă, mai conceptuală ce a favorizat înțelegerea unității cosmosului într-o manieră impersonală. Deși filosofia a preluat concepte din

²² Orfeu, Către Mnemosyne, p. 223

²³ Ibidem, p. 222

De la mitocosmos la un univers lipsit de semnificație

mitologie le-a dat aceste conotații impersonale. “Termenii corelați din filosofie nu sunt personalități divine, autocrate, susceptibile, imprevizibile, ci factori impersonali, elemente fizice precum ar fi pământul, aerul, focul și apa, sau calități opuse precum cald, rece, umed și uscat. Noțiunea lumii ca o unitate de părți legate unele cu altele a fost finalizată numai ca rezultat al unui mare efort speculativ. Din mituri filosofii au scos concepte comune pentru ideile lor din lucrurile existente, din tehnologie, politică și societate. Dar deși legăturile cu credințele prefilosofice sunt izbitoare în multe cazuri, aspirațiile filosofilor erau să ajungă la noțiuni generale și impersonale ale lumii ca unitate”.²⁴

Cosmologia elenă dezvoltată printr-o suită de argumente raționale, intuiții și elaborări conceptuale este prin excelență dialectică. O teorie cosmologică se dezvoltă plecând de la observațiile critice făcute unei alte teorii. Anaximandru îl critică pe Thales, apoi vom avea disputele dintre Platon și atomiști, Platon și Aristotel, stoici și epicureici. Acest lucru era favorizat și de posibilitatea transmiterii informațiilor de la un filosof la altul. De exemplu argumentele de la Parmenide au avut o influență considerabilă asupra lui Empedocle și Anaxagoras și ulterior asupra urmașilor acestora, Zenon și Melissos.

Caracterul dialectic și critic diferențiază cosmologia greacă raționalistă de reprezentările mitologice ale lumii specifice prefilosofiei. “Cosmologia greacă este în totalitate dialectică. Și aceasta nu este o trăsătură accidentală sau contingentă, ci esența contribuției grecești. Ceea ce delimitează cosmologia filosofică de mitologie este, în primul rând, faptul că prima propune explicații precise și cuprinzătoare ale unei lumi privită ca un tot ordonat, unde ordinea nu depinde de voința arbitrară a zeilor sau a ființelor divine, iar în al doilea rând, că această cosmologie este critică, într-un sens care nu se aplică mitologiei”.²⁵

Deși modelele cosmologice generate de gândirea grecească aveau la bază rațiunea, nu putem vorbi în cazul acestora de o rațiune autonomă de idealul moral și de frumusețea spirituală. Criteriul cercetării lumii nu era bunăstarea materială (ca în mentalitatea modernă) ci înțelegerea lucrurilor ce trebuia să conducă la o îmbunătățire a caracterului celui ce studiază lumea. Nu aplicabilitatea practică (expresie a dorinței de exploatare a lumii de către om) ci progresul spiritual al omului prin cunoașterea lumii era un deziderat al cosmologiei grecești.

Ptolomeu spunea despre astronomie că “...dintre toate studiile aceasta în mod special îl pregătește pe om să fie receptiv la noblețea atât a acțiunii, cât și a caracterului: atunci când asemănarea, buna orânduială, proporția și libertatea sunt completate de la înălțimea divinității, acest studiu îl face pe aceia care îl urmează admiratori ai acestei frumuseți divine și face să le

²⁴ Richard Lloyd, Metode și probleme ale științei în Grecia antică, Ed. Tehnică, București, 1994, p. 170

²⁵ Ibidem, p. 175

pătrundă, într-un mod natural, aceeași stare în sufletul lor”.²⁶

Primul care a elaborat o cosmologie raționalistă bazată pe un principiu fundamental natural al lumii a fost Thales din Milet. Dar nu putem spune că el ar fi renunțat la divinitate în explicarea lumii.

Cosmosul este însuflețit și era o operă a divinității, deoarece numai divinitatea este nenăscută: “Dintre toate câte există, divinitatea e cea mai veche, căci ea este nenăscută; cel mai frumos lucru este cosmosul, căci e opera divinității”.²⁷

Trecerea de la o reprezentare mitică a lumii la una raționalistă, ilustrată de fizicienii ionieni va avea consecințe marcante asupra înțelegerii universului. Astfel, dacă pentru concepția mitică reprezentată de Homer și Hesiod, echilibrul Pământului înțeles ca un disc aplatizat înconjurat de fluviul circular Ocean era dat de o justă împărțire a spațiului (spațiul de sus este al lui Zeus, al doilea spațiu este al oamenilor, iar cel de-al treilea zeilor subpământeni), în reprezentarea raționalistă întâlnim o geometrizare a spațiului. Nu mai avem un spațiu mitic, ci un spațiu geometrizat, definit prin caracteristici geometrice: distanțe, poziții, circumferință. Acum echilibrul Pământului era înțeles ca un raport just între aceste caracteristici geometrice.

Cum a fost posibilă o asemenea mutație? Trebuie să ținem cont de întregul context istoric, social și cultural al perioadei în care se produce această tranziție. Există o legătură între noul mod de viață social al grecilor din secolul VII înainte de Hristos și universul lor mental. În secolul VII î. Hristos va apare polis-ul grecesc.

Această nouă formă de organizare socială și politică va favoriza o altă percepție a spațiului și a organizării lui. Polisul va delimita tot mai clar două spații: cel public, în care se vor dezbate cele comune (ἕα Κοία) aparținând cetății și spațiul privat al familiei ce va include problemele casnice ale familiei (ceea ce grecii numesc οἰκόοπια). Polisul, noua instituție social-politică va produce și o gândire politică (πολιτεία) care va presupune dezbateri publice în agora pentru problemele publice ale cetății. Este o raționalizare a fenomenului politic care nu va mai permite ca o singură persoană (regele-preot) să soluționeze problemele ce apar în spațiul public. Acum va căpăta o majoră importanță discursul public bazat pe argumentație și elocvență. La fel, scrisul nu mai e un privilegiu de castă (cea a scribilor) ci devine un lucru public, datorită scrierilor de legi care trebuie cunoscute de popor. Astfel raționalizarea fenomenului social și politic va contribui și la o desacralizare a cosmologiei.

Foarte semnificativă pentru ilustrarea raportului existent între concepția social-politică și reprezentarea lumii este înțelegerea termenului de agora. Această piață publică, plasată în centrul cetății grecești va deveni spațiul dezbaterilor publice. Instituția agorei va marca o nouă identitate

²⁶ Ibidem, p. 184

²⁷ Diogene Laertios, Despre viețile și doctrinele filosofilor, Ed. Paideia, București, 1997, p. 77

De la mitocosmos la un univers lipsit de semnificație

a raporturilor interumane. Ea va substitui oarecum templul. Importanța preponderentă a templului va fi transferată într-o anumită măsură agorei, ceea ce înseamnă că religiosul pierde în importanță în detrimentul unei reprezentări raționaliste a lumii. Dacă templul plasat în centru simboliza plasarea omului într-un spațiu religios, consacrat, agora va desemna o relativizare ce aspira spre o situație în centru a poziției omului în univers și în cetate. Și agora este plasată în centru dar acest centru va fi dezgolit de conținut religios, rămânând fără consistență.

Făcând un istoric al agorei găsim la Homer înțelesul acestui termen: adunarea armatei. Armata formează un cerc; în centru vine un războinic și vorbește, apoi se retrage, urmând ca altul să vină în centru și să-i răspundă. “Această adunare militară va deveni în urma unei serii de transformări economice și sociale agora cetății unde toți cetățenii (mai întâi o minoritate de aristocrați, apoi întregul demos) vor putea dezbate și decide în comun asupra unor chestiuni care-i privesc deopotrivă. Este vorba deci de un spațiu făcut pentru discuție, de un spațiu public opus caselor particulare, de un spațiu public unde se discută și se argumentează liber. Este semnificativ că expresia *ὁ Κοῦρον*, al cărei înțeles politic este: a face public, a pune în comun, are un sinonim cu valoare spațială evidentă. În loc de a zice că o chestiune este pusă *ὁ Κοῦρον*, că este dezbătută public se poate spune că ea este pusă *ὁ ἴσορον*, că ea este așezată în centru, pusă la mijloc. Grupul uman își face deci despre sine următoarea imagine: dincolo de casele private, particulare există un centru unde sunt dezbătute afacerile publice, iar acest centru reprezintă tot ceea ce este comun, colectivitatea ca atare. În acest centru, fiecare se consideră egalul celuilalt, nimeni nu este supus nimănui. În această dezbateră liberă ce se instituie în centrul agorei, toți cetățenii sunt definiți egali. Asistăm la nașterea unei societăți unde raporturile dintre oameni sunt gândite sub forma unei relații de identitate, de simetrie, de reversibilitate. În loc ca societatea umană să formeze, asemeni spațiului mitic, o lume supraetajată cu regele în vârf iar sub el o întregă ierarhie de stataturi sociale definite în termeni de dominație și supunere, universul cetății apare constituit din raporturi egalitare și reversibile în care cetățenii se definesc unii față de alții ca identici pe plan politic. Se poate spune că având acces la acest spațiu circular și centrat al agorei, cetățenii intră în cadrul unui sistem politic a cărui lege este simetria, echilibrul, reciprocitatea”.²⁸

Casta războinicilor din Grecia antică a contribuit la secularizarea cuvântului. Cuvântul mitic-religios cu rezonanță liturgică ce implica și gesturi rituale, convergând spre valori simbolice va fi substituit de cuvântul-dialog, complementar acțiunii și autonom în sine. Acest cuvânt-dialog este specific mai ales războinicilor. Expresia *ὁ ἴσορον* (a pune la mijloc cu semnificația a pune în comun) e sugestivă în acest sens. Centrul este deopotrivă ceea ce este în comun și ceea ce este public. Această expresie e întâlnită în numeroase situații atunci când se dorește să se pună în lumină acel tip de relație bazată pe cuvântul-dialog.

²⁸ Jean Pierre Vernant, op. cit., p. 255

În noul cadru mental impus de adunarea militară cuvântul nu mai e privilegiul unui om excepțional, înzestrat cu puteri religioase (cum era poetul gândirii mitice) ci devine bunul comun al unor oameni egali între ei. “Cuvântul-dialog, cu caracter egalitar, verbul războinicilor este de tip laicizat. El se înscrie în timpul oamenilor. Nu este un cuvânt magico-religios care coincide cu acțiunea pe care o instituie într-o lume de forțe și de puteri, ci dimpotrivă, este un cuvânt care precede acțiunea umană, care este completarea ei indispensabilă...Instrument de dialog, acest tip de cuvânt nu își mai capătă eficacitatea din implicarea unei forțe religioase care îi transcende pe oameni. El se întemeiază în principal pe acordul grupului social, exprimat prin aprobare și dezaprobare. Pentru întâia oară, participarea grupului social întemeiază valoarea unui cuvânt în adunările militare. Aici se pregătește viitorul statut al cuvântului juridic sau al cuvântului filosofic, al cuvântului care ascultă de imperativele caracterului public și care își trage forța din asentimentul unui grup social”.²⁹

Prioritatea publicului în cadrul socialului, interferența mentalului cu socialul duce la laicizarea cuvântului. Acest lucru se observă din apariția retoricii, filosofiei, dreptului, istoriei. Declinul cuvântului mitic-religios este sesizabil și în cazul dreptului ce vehiculează cuvântul ca un instrument al argumentării, al persuasiunii, al dovedirii de probe unui judecător ce urmează să dea verdictul în urma demonstrațiilor respective. Dacă până la apariția dreptului judiciar, cuvintele și gesturile nu urmăreau convingerea unui judecător neutru, ci a adversarului, fără să existe probe și martori, determinantă fiind puterea jurămintelor religioase, în dreptul profesat în cadrul cetății grecești dialogul triumfă. Cuvântul-dialog permite rațiunii să-și prezinte argumentele într-un cadru de dezbateri pro și contra, decizia finală urmând s-o ia judecătorul.

Apariția cetății marchează puterea poporului descentrat dintr-o relație ierarhizată și ordonatoare cu divinitatea. “De acum înainte prevalează cuvântul dialog. El este instrumentul politic prin excelență, instrumentul privilegiat al raporturilor sociale. Prin intermediul cuvântului, oamenii acționează în cadrul adunărilor, comandă, își exercită dominația asupra semenilor. Cuvântul nu mai este inclus într-o rețea simbolic-religioasă, el accede la autonomie, își constituie lumea sa proprie în jocul dialogului care definește un fel de spațiu, o arenă în care se înfruntă cele două discursuri. Prin funcția sa politică, logosul devine o realitate autonomă, supusă unor legi proprii”.³⁰

În reprezentarea mitică a cosmosului echilibrul universului este dat de un punct exterior pământului. Era nevoie de o realitate independentă și externă pământului pentru susținerea acestuia. În cosmologiile raționaliste nu mai e nevoie de acest punct de susținere exterior, ci echilibrul este conferit de similitudinea și simetria pământului, exprimate în coordonate geometrice. Centrul pământului nu mai are o semnificație religioasă, ci, dimpotrivă devine

²⁹ Marcel Detienne, *Stăpânitorii...*, p. 162

³⁰ *Ibidem*, p. 172

De la mitocosmos la un univers lipsit de semnificație

suportul autonomei pământului.

Astfel simbolismul centrului lumii se schimbă. În gândirea mitică a grecilor centrul era simbolizat de zeița Hestia. Această zeiță simboliza vatra casnică, conferind identitate fiecărui spațiu al familiei. Centrul vetrei casnice reprezintă punctul de intersecție al celor trei niveluri cosmice, făcând posibilă trecerea din lumea noastră spre alte lumi. Dar între aceste vetre particulare există distincție, între ele nu poate fi nici o confuzie. O dată cu apariția agorei, acest spațiu public devine noul centru. Dar reprezentanta acestui nou centru este o Hestia colectivă, care este un simbol mai mult politic decât religios. Această Hestie publică se regăsește în fiecare vatră, dar fără a se identifica cu vreuna. Vatra publică nu mai face posibilă comunicarea între nivelele cosmice, ci exprimă simetria relațiilor dintre vatra publică și cele particulare.

Mutația simbolismului centrului ce face trecerea de la religios la politic este exprimată de cosmologiile raționaliste. “Prin transformările simbolismului Hestiei, noi putem surprinde trecerea de la o imagine mitică la o noțiune politică și geometrică. Putem înțelege astfel cum apariția cetății, dezbateră publică, modelul social al unei comunități umane constituită din egali, au permis gândirii să se raționalizeze, să se deschidă către o nouă concepție a spațiului, exprimându-se simultan pe o întreagă serie de planuri: în viața publică, în organizarea spațiului urban, în cosmologie și astronomie”.³¹

Pentru a exemplifica trecerea de la reprezentarea mitică a cosmosului dominată de gândirea religioasă la o reprezentare raționalistă a lumii, concretizată și prin apariția polisului grecesc, ca nouă formă politică și socială, mă voi referi în câteva cuvinte la legătura dintre structura geometrică și noțiunile politice în cosmologia lui Anaximandru. Ceea ce aduce nou cosmologia lui Anaximandru față de concepția arhaică este reprezentarea geometrică a universului. El se diferențiază și de Thales și Anaximene deoarece afirmă că echilibrul pământului se datorează exclusiv poziționării lui în cosmos.

Stabilitatea pământului este determinată de caracteristici geometrice ale spațiului; pământul nu mai are nevoie pentru susținere de rădăcini, ca la Hesiod sau de un alt element referențial și ontologic diferit de el (precum apa la Thales și aerul la Anaximene), ci își găsește echilibrul într-un mod autonom, printr-o relaționare a pozițiilor lui în cosmos. Toate direcțiile sunt orientate spre un centru, dar acest centru își pierde structura lui religioasă (existentă în concepția arhaică) și capătă semnificație geometrică. În acest univers nu mai există direcții preferențiale precum în concepțiile religioase ce fundamentează existența unui cosmos ierarhizat. Asistăm la o relativizare a direcțiilor. Sus, jos, stânga, dreapta sunt noțiuni ce își pierd semnificația.

Spre deosebire de concepția despre un cosmos geometrizat existentă în cosmologiile raționaliste din Grecia, gândirea mitologică grecească reia un arhetip al mitologiei indo-europene

³¹ Jean Pierre Vernant, op. cit. , p. 259

în ceea ce privește structura tripartită a lumii. Este viziunea despre un cosmos ierarhizat, nu geometrizat (în care sunt posibile relativizările). Din perspectiva cosmologiei mitologice lumea se structurează dintru început într-un întreit registru existențial: ordinea celestă, cea telurică și realitatea subpământeană. Hesiod în Teogonia reia această reprezentare mitologică, arătând că la început era haosul dinaintea ordinii instaurate prin apariția lumii văzute, apoi e configurată lumea într-o întreită structură: cerul (Olymp), Pământul (Glia), infernul (Tartarul):

“La început de începuturi fu Chaosul, iar după aceea Spătoasa Glie-trainic sprijin menit să poarte-n veci pe toți Nemuritorii ce tronează asupra ninsului Olymp–Tartarul sumbru din străfundul pământului vârstat de drumuri,

De-asemeni Eros, cel mai chipeș din rândul zeilor eterni,

Descătușând pe fiecare-și oameni, și făpturi divine-

Și subjugând în piept simțirea și chibzuita hotărâre”.³²

Concepția geometrică pe care o întâlnim în cosmologia lui Anaximandru este corelată cu imaginea ce reprezenta polisul grecesc, distinct față de statele supuse unei autorități monarhice (instituția monarhică relevă caracterul ierarhic al cosmosului). Dacă în reprezentarea mitologică stabilitatea pământului era conferită de forța unei puteri divine (Gaia), la Thales apa susținând toate lucrurile, la Anaximandru echidistanța pământului față de centrul universului dădea echilibrul lumii. Această echidistanță și neutralitate sunt concepte ce trimit la un nou tip de organizare politică: cel democratic. Autoritatea, forța concentrate într-o singură persoană în cazul unei monarhii sunt distribuite uniform poporului într-un regim democratic. Această mutație prezintă și aspecte de secularizare a concepției cosmologice, deoarece noul centru, lipsit de fundament religios nu va mai putea oferi o orientare a omului în cosmos. La fel, în regimul democratic al cetății grecești, omul nu va mai avea o aceeași orientare religioasă, precum cea dată de instituția monarhică unde regele întruchipa divinitatea pe pământ.

În mitologie există o opoziție între principiul primordial din perspectivă temporală și ceea ce este primordial din punct de vedere al cratosului (stabilității). În cosmologiile fizicienilor greci această opoziție dispare, legea fiind imanentă firii, ea având existență încă de la origini. Diferențierea elementelor este o realitate ulterioară.

De fapt trecerea de la mit la filosofie va influența concepția cosmologică. Apariția filosofiei implică două mutații esențiale. Mai întâi avem o gândire pozitivă ce exclude supranaturalul, respingând orice legătură intrinsecă dintre fenomenele fizice și puterile divine. În al doilea rând se renunță la imaginea unirii contrariilor existentă în reprezentarea mitologică în favoarea unei formulări precise a principiului identității, care să asigure o coerență internă sistemului filosofic printr-o definiție riguroasă a conceptelor.

³² Hesiod, op. cit. , p. 7

De la mitocosmos la un univers lipsit de semnificație

Este consacrată părerea conform căreia Miletul ar fi cetatea unde a apărut filosofia. Thales, Anaximandru, Anaximene sunt primii trei cercetători ce au abordat problematica diversă a realității dintr-o altă perspectivă decât cea mitologică. Textele lor nu sunt poetice, ci sunt scrieri în proză, ele nu conțin firul unei narațiuni (ca în cazul mitului) ci redau o teorie explicativă. Se trece astfel de la oralitate la scriere, de la cântul poetic la proză, de la narațiune la explicație. În aceste condiții concepția despre lume ia o nouă turnură, ea se raționalizează.

Miturile genezei formau imaginea unui tablou genealogic ce se desfășoară surprinzând relațiile de filiație dintre zei, intrigile ce opun divinitățile din diferite generații. Explicarea fenomenelor într-o reprezentare filosofică a lumii va înlătura această prezență a dimensiunii genealogice în cosmologie.

Bineînțeles apariția acestei concepții raționaliste despre lume este strâns legată de contextul social al vremii, de transformările ce au apărut atunci în lumea greacă (apariția monedei, a noilor instituții din polisul grecesc, etc.). Noul model al lumii propus de fizicienii din Milet este solidar în structurile mentale ale polisului grecesc. Acest lucru a fost posibil datorită caracterului pozitiv al gândirii filosofice.

Socrate spunea că originea filosofiei stă în uimire. Dar în noua perspectivă uimirea nu-l mai duce pe om la o adorare tainică a divinității, ci la problematizare, la punerea unor întrebări despre lume, ce favorizează formarea unui demers explicativ și speculativ. Noile teorii ale filosofilor nu numai că sunt rezultatele unui astfel de demers, dar ele sunt supuse dezbaterii publice. Ele nu mai reprezintă adevăruri acceptate necondiționat ci sunt concepții cu caracter relativ, în care adevărul este validat în funcție de coerența internă a teoriei și de abilitatea folosită în dezbateri. “Din adorație mută uimirea devine interogație, sete de cunoaștere. Atunci când thauma (uimirea) a fost reintegrată în firescul naturii, la capătul investigației nu mai rămâne alt element miraculos în afara ingeniozității soluției propuse. Această schimbare de atitudine atrage după sine o serie întregă de consecințe. Pentru a-și atinge țelul, un discurs explicativ trebuie să aibă caracter de expunere. Nu este suficient ca el să fie enunțat într-o formă și în termeni accesibili, ci este necesar să devină subiectul unei discuții publice, fiind plasat sub privirile tuturor în același mod în care, în cadrul cetății, redactarea legilor este un bine comun al fiecărui cetățean, împărtășit deopotrivă. Astfel dezvăluită theoria fizicianului devine tema unei debateri; ea este pusă în situația de a se justifica; ea trebuie să dea socoteală de propriile afirmații, să replice criticii și controversei. Regulile jocului politic- discuția liberă, dezbateră contradictorie, confruntarea argumentelor contrare-se impun de acum înainte ca reguli ale jocului intelectual. Alături de revelația religioasă care, sub forma misterului, rămâne apanajul unui cerc restrâns de inițiați, și alături de multitudinea credințelor comune împărtășite de toată lumea fără însă a fi cercetate de cineva, se cristalizează și se afirmă o nouă noțiune despre adevăr: adevărul deschis, accesibil

tuturor care-și întemeiază propria forță demonstrativă pe criteriile sale de validitate”.³³

Mergându-se pe firul gândirii pozitive inaugurate de milesieni se va ajunge la conștiința unei depline inteligibilități a lumii. Reprezentarea lumii poate fi concretizată într-un raționament care are pretenția că include totalitatea realității din lume. Dar în această reprezentare se produce o disociere, o separare între univers și teoria cosmologică. Important nu este acum ca teoria cosmologică să surprindă aspecte reale existente în univers, ci să prezinte atuurile unui raționament desăvârșit.

Noii cosmologi sunt interesați de a asigura o unitate indestructibilă raționamentelor lor și nu sunt preocupați de legătura imediată a acestor raționamente cu realitatea concretă. “Pentru ca discursul uman despre natură să nu se prăbușească, ruinat din interior precum vechile mituri, nu este de ajuns ca zeii să fie eliminați, ci este necesar ca raționamentul să fie integral transparent sieși și să nu cuprindă nici cea mai mică incoerență sau urmă de contradicție internă. Rigoarea formală a demonstrației, identitatea desăvârșită cu sine, concordanța dintre implicațiile sale cele mai îndepărate, acestea sunt elementele care stabilesc valoarea veridicității sale, iar nu aparentul său acord cu datele naturale. Acestea din urmă nu sunt decât pseudoevidențe sensibile, mereu fluctuante și nesigure, relative și contradictorii”.³⁴

Chiar dacă reprezentarea filosofică despre lume încearcă să aibă acces la realitatea invizibilă, căutând să depășească ceea ce este efemer, să dobândească certitudine, ea se diferențiază de reprezentarea mitică a universului. Cu toate că filosofia afirmă existența tainei, aducând misterul în piața publică și supunându-l dezbaterii, taina se va dilua.

1. 4 Symbolismul cosmologic la Platon și Aristotel sau de la o ontologie iconică a cosmosului la justificarea unei ontologii ce identifică modelul inteligibil cu structura lumii

Filosofia antică era dominată de un dualism, care nu era resimțit doar la nivel epistemologic, ci el caracteriza și ontologia grecească. Acest dualism, reflectat prin separarea dintre sensibil și inteligibil a dat naștere la două concepții cosmologice. Prima este nominalistă, conform căreia lucrurile sunt supuse unei deveniri continue, apărând diferențieri calitative. A doua concepție este monistă, arătând că natura este eternă, nemișcată, fără schimbări calitative.

Filosofia greacă nu a reușit să împace mișcarea cu nemișcarea, mișcarea complexificată cu stabilitatea. Xenofanes încercând să reconcilieze mișcarea cu nemișcarea în cazul divinității, văzută ca fiind Unul veșnic, conferindu-i-se atributele sferei, ajunge să vorbească oarecum antinomic, spunând că Unul este nici mișcare , nici nemișcare. El intuiește că o poziție unilaterală

³³ Jean Pierre Vernant, op. cit. , p. 487

³⁴ Ibidem, p. 488

De la mitocosmos la un univers lipsit de semnificație

(fie mișcare, fie nemișcare) nu poate fi o soluție mulțumitoare. Dar în loc să ajungă la o soluție reconciliatoare în care contrariile să fie unite, Xenofanes optează pentru o dublă excluziune, afirmând că Unul nu e nici mișcare, nici nemișcare.

Filosoful grec atribuie nemișcarea neființei, mișcarea ființelor pluraliste, pe când Unul nu are nici una din cele două stări. “Nemișcată e neființa: unde nici altceva nu vine spre ea, nici ea în altceva. De mișcat, iarși se mișcă ființele mai mult decât una, fiecare trebuind să se miște spre cealaltă. Dar spre neființă nu se mișcă nimic: căci neființa nu-i nicăieri și, admitând că lucrurile s-ar preface unul într-altul, ar trebui ca unul să fie mai mult decât unu. Se mișcă așadar două, sau mai multe decât unu; nimicul stă neclintit și nemișcat. Unul, în schimb, nici nu stă pe loc nici nu se mișcă, căci firea lui nu e asemenea nici cu neființa, nici cu pluralitatea. Pentru toate aceste motive, o asemenea divinitate veșnică și una, identică cu sine și sferică, nu poate fi nici mărginită nici nemărginită, nici nemișcată nici mișcată”.³⁵

Prima concepție aparține școlii din Efes, reprezentată de Heraclit. Avem de-a face cu mișcarea care duce la schimbare. Este cunoscută celebra formulare a filosofului din Efes: ”Totul curge”. A doua învățătură este specifică școlii din Elea, ilustrată de Parmenide. Se susținea că în lume avem nemișcare și prin urmare neschimbare. În dialogul “Theaitos”, Parmenide mărturisește: ”...totul e unul și stă în repaus în el însuși neavând spațiu în care să se miște.”³⁶ Parmenide afirmă veșnicia universului, necesitatea legii. Totul e ființa cea una, dar care există din necesitate. Lumea apare astfel ca o manifestare apărută prin constrângere. Pentru Parmenide ființa e nemișcată, spre deosebire de Xenofanes, deși este identificată cu Unul indivizibil. Dar această nemișcare este impusă de o anumită lege care cu necesitate trebuie să se manifeste într-un anumit mod, determinând nemișcarea. Astfel, referindu-se la fire, Parmenide spune că: “Amarnica nevoie o ține în strânsoarea hotarului ce-o înconjoară din toate părțile, pentru că nu-i îngăduit ca ființa să fie neisprăvită: astfel se face că nu-i lipsește nimic; căci de i-ar lipsi ceva, i-ar lipsi totul”.³⁷

Pitagora va dezvolta, la rândul lui o cosmologie bazată pe o viziune mistică a lumii, determinând o adevărată orientare în spectrul cosmologiei grecești, prin școala sa de inițiați.

Originea cosmosului la Pythagora e aplicată prin următoarea schemă: unitate (πῶς)-doime nedefinită (Σμῆ)-număr (ἀπείροτος)-punct (ξήσξό)-linie (ψπα**ν)-suprafață plană (οἰσπῶ)-solid (αλοΓ*Τα οοπμα)-corpuri sensibile, acestea fiind combinații ale celor patru elemente: apă, aer, pământ, foc-univers (Κοσμοῦ). “Principiul tuturor lucrurilor este unitatea, iar din această unitate provine doimea nedefinită, servind ca suport material unității care este cauza. Din unitate și din doima nedefinită se trag numerele, din numere punctele, din puncte liniile, din linii figurile plane, din figurile plane figurile solide, din figurile solide corpurile sensibile ale căror elemente sunt

³⁵ D. M. Pippidi, Presocraticii. Fragmente eleaților., Ed. Universitas, București, 1998, p. 29

³⁶ Ibidem, p. 7

³⁷ Ibidem, p. 127

patru: focul, apa, pământul și aerul. Acestea se transformă și trec pe rând prin toate lucrurile. Astfel se naște din el universul însuflețit, înzestrat cu rațiune, sferic și cuprinzând la mijloc pământul”.³⁸

Anticul era dominat de cosmos și această subordonare față de cosmos justifica și în plan social sclavia. Sclavia resimțită în fața cosmosului era transpusă în plan sociologic. Deși există unele voci care încearcă să afirme că grecii în primul rând ar fi fost umaniști e clar că antichitatea a fost copleșită în mod determinant de cosmos. Omul este integrat în ordinea cosmică. “Îi era dat anticului să nu scape curând de sclavia aceasta de pe plan cosmic, pe care de altfel în ordinea socială el o adopta și o justifica. Sentimentul de apartinență la natură, naturalismul era doctrina cea mai reprezentativă din antichitate, în ciuda dorinței unor istorici de a face din greci mai ales niște umaniști. Primii filosofi sunt numiți și fizicieni, naturaliști, pentru că încearcă dezlegarea problemei cosmologice prin aflarea elementelor ce constituie lumea. Dar ei ar putea fi numiți astfel și pentru că se lasă însufleții de aceeași pornire, caracteristică pentru grec, de a accepta natura, de a-i căuta înțelesurile, simțindu-se întruna în subordine față de ea”.³⁹

Nici Platon și nici Aristotel n-au reușit să depășească dilema separării între sensibil și inteligibil, între individual și general. Platon scoate în evidență caracterul organizator al divinității asupra lumii, eliminându-l pe cel de creator. Aristotel separă transcendentul de imanent prin faptul că arată că lumea este înzestrată cu anumite principii după care se ghidează. La Platon transcendentul se identifică cu imanentul, la Aristotel există separare între transcendent și imanent, iar Plotin concepe un sistem emanaționist al lumii (de factură gnostică). Aceste concepții au marcat existența concretă a grecilor.

Știind că nu au acces la lumea arhetipurilor veșnice, grecii au căutat să descopere dimensiunea veșniciei în cadrul limitat al existenței terestre. Zguduiți de tragicul existenței umane, care se derula în limitele mundanului, grecii au convertit neputința lor de a accede la lumea formelor veșnice în bucuria de a fi în această lume dată. Dominați de această mentalitate grecii au dat naștere la o cultură și o civilizație remarcabile. Cosmosul în accepțiunea grecilor era încărcat de simboluri. Mitologia grecească conține numeroase variante cosmogonice. De reținut este faptul ca modelele de cosmologie elaborate de lumea antică (Thales, Anaximene, Anaximandru, Pitagora, Heraclit, Parmenide, Platon, Aristotel etc) nu erau rezultate doar ale unor simple investigații pur științifice, ci ele reflectau în primul rând un mod de viață. Aceste modele erau rezultate ale trăirilor filosofilor. Modelul de cosmos oferit de filosof reliefează în primul rând felul în care respectivul înțelegea să se raporteze la cosmos. Între om, divinitate și cosmos exista o strânsă legătură.

³⁸ Despre Pythagora și pythagorei. Fragmente., traducere de Mihai Nasta, Ed. Paideia, București, 1998, p. 47

³⁹ Constantin Noica, De caelo, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 11

De la mitocosmos la un univers lipsit de semnificație

Viziunea despre un cosmos mitizat caracterizează societatea arhaică (în mod special) dar și lumea antică. Cosmosul nu era lipsit de dimensiunea sacrului. Prezența sacrului în cosmos era percepută în diferite forme. În acest fel omul care trăia în acest cosmos nu se raporta la el ca la o ultimă realitate, ci ca la ceva care îl trimite pe om la o existență primordială. Astfel cosmosul îl ajută pe om să-și găsească rostul său, să și-l sporească și să-l actualizeze concret și cotidian într-un mod de a fi.

Cosmologia platoniciană deși este o expresie a unei concepții filosofice ce s-a despărțit de gândirea mitică nu exclude prezența unui logos semnificativ la nivelul limbajului. Teoria platoniciană despre lume nu se reduce la o simplă înșiruire de concepte articulate coerent sub forma unui sistem încheiat ci identifică logoul limbajului prin participarea la logoul din cosmos. Limbajul e înrudit cu creația (pe urmele lui Heraclit care considera limbajul o emanație a lumii).

Platon, spre deosebire de Aristotel, nu merge până la construcția unei logici a ființei, chiar dacă limbajul e înrudit cu obiectele lumii sensibile. Cu toate acestea e important să precizăm că discursul platonice e legat de problema cosmologică prin faptul că relaționează logoul limbajului cu logoul lucrurilor sensibile. Pentru Platon “. dialectica nu reușește să se constituie în tehnică autonomă de raționare riguroasă. Ea rămâne totdeauna subordonată unui principiu exterior, precum geometria definițiilor și axiomelor sale. Problema raporturilor dintre limbaj și cunoașterea exactă se întemeiază, așadar, în realitate, în problema cosmologică, căci este o problemă de comunicare sau de participare și nu propriu zis de raționare. Într-adevăr, limbajul nu mai este un produs al gândirii noastre. Legea armoniei, care este cea a lumii, i se impune, la fel ca și restului creației. Limbajul e supus regulii mitului mai mult decât celei a calculului”⁴⁰

Cosmologia platoniciană este finalistă. Dacă studiem resorturile intime ale gândirii cosmologice platoniciene (mai ales cum sunt evidențiate în Timaios) vom observa că temeiul naturii constă tocmai în mișcarea spre principiul suprem: Binele. Avem o explicație finalistă a fenomenelor și particularul există în măsura participării lui la suprasensibil și își descoperă adevărata lui identitate prin contribuția la armonia întregului ca un tot unitar. Finalismul cosmologic al lui Platon explică și viziunea lui idealistă deopotrivă cu perceperea omului ca un microcosmos. “Finalismul întărește monismul, aducând slavă organismului ideal: lumea noastră e una , e închisă în sine, fiindcă nu are nevoie de nimic. Într-o astfel de lume, omul, care posedă de la Demiurg rațiunea, are puterea de a înfăptui societatea ideală, anume, în măsura în care înțelege rostul său cosmic și izbutește astfel să reproducă în interiorul său mișcările circulare, desăvârșite ale astrelor cerești. Psihologia platonice este o astronomie mentală. Omul e un microcosm, o geometrie vie, o mecanică spirituală, ale cărei origini sunt în altă lume și de aceea ea se deosebește radical de mecanica, dusă de necesitatea oarbă, a lumii pur corporale. Finalismul

⁴⁰ Brice Parain, Logoul platonicean, Ed. Univers enciclopedic, București, 1998, p. 140

platonice e o consecință nu numai a ipotezei unei cauze prime inteligente, dar și a concepției de bază că adevăratele forțe ale naturii sunt ideile. O lume supusă ideilor e o lume în care mișcările năzuiesc de bună voie spre un scop preferat”.⁴¹

Pentru a ilustra că într-adevăr discursul cosmologic al filosofiei grecești articulează lumea văzută la un fundament metafizic mă voi opri la cei doi filosofi reprezentativi ai Greciei: Platon și Aristotel. Principalul dialog al lui Platon care dezbate problematica referitoare la cosmologie este Timaios. Bineînțeles pentru a avea o percepție cât mai clară despre concepția platoniciană despre cosmos e nevoie de o corelare a dialogului Timaios cu alte texte cosmologice de referință din opera lui Platon, precum cele din dialogurile Phaidros, Sofistul, Philebos, Republica. Dialogul Timaios, considerat ca fiind unul din dialogurile de bază ale lui Platon a suscitat numeroase comentarii. Celebre rămân analizele făcute cu o deosebită minuțiozitate ale lui A.E. Taylor *A commentary on Plato's Timaeus* și comentariul lui F.M. Cornford *Plato's Cosmology*.

Nu intenționez să intru în detaliile acestor comentarii pretențioase, ci să mă opresc asupra textului propriu-zis, pentru a arăta că, într-adevăr discursul cosmologic platonician implică în mod obligatoriu elemente ce țin de o paleografie a sacrului. Invocarea autorității sacrului era o obișnuință în activitățile curente ale anticului. Inclusiv un discurs cosmologic nu poate face rabat de a se revendica prin această articulare la religios. Timaios își începe discursul făcând această precizare: “Ori de câte ori sunt pe cale să începă o treabă, fie ea mică sau mare, invocă într-un fel sau altul un zeu. Cu atât mai mult noi, care ne propunem să vorbim despre univers-cum s-a născut sau dacă nu cumva este nenăscut-trebuie, dacă nu suntem cu totul necugetați, să-i invocăm atât pe zei cât și pe zeițe și să-i rugăm să ne ajute, în așa fel încât tot ce vom avea de spus să fie spus cât mai pe placul minții lor, fiind astfel și pe placul nostru”.⁴² Adaptarea minții noastre cu voia divinității ne dă adevărata reprezentare a lumii, realizându-se în acest fel o corespondență între registrul divin și cel uman.

Timaios pune în discuție eventualitatea nașterii universului sau a veșniciei lui. Presocraticii (Thales, Anaximandru, Anaximene) au filosofat asupra originii universului. Cel care s-a distanțat față de această preocupare a fost Heraclit care a conceput o cosmologie fără cosmogonie. În ceea ce-l privește pe Platon părerile au fost împărțite. Aristotel în *De caelo*, Plutarh și Atticus au considerat că Platon descrie un univers născut, pe când Xenocrate, Teofrast, Albinus și Proclus sunt de părere că Platon în dialogul Timaios descrie universul așa cum este el în eternitatea lui.

În acest sens următorul text din Timaios a fost foarte comentat: “Mai întâi trebuie să facem următoarea distincție: ce este ființa veșnică, ce nu are devenire, și ce este devenire veșnică ce nu are ființă (τῆ το ὀ ασι ψόσαί Σο ουκ σξό Και τῆ το ψιψο*ὀό ασι ὀ Σο ουΣσνμσ). Ceea ce este veșnic identic cu sine poate fi cuprins de gândire printr- un discurs rațional, iar ceea ce devine și

⁴¹ Mircea Florian, *Cosmologia elenă*, Ed. Paideia, București, 1993, p. 33

⁴² Platon, *Timaios*, din *Opere* volumul VII, Ed. Științifică, București, 1993, p. 142

De la mitocosmos la un univers lipsit de semnificație

piere, neavând niciodată ființă cu adevărat, este obiectul opiniei și al sensibilității iraționale. În plus, tot ceea ce devine, devine în mod necesar sub acțiunea unei cauze, căci în lipsa unei cauze nimic nu poate avea devenire”.⁴³

Ființa este identică cu ea însăși având veșnicia iar devenirea ține de ordinea sensibilă, fiind doar o copie a lumii ontice. Devenirea lumii introduce lanțul cauzalității, dar orice cunoaștere a cauzei devenirii din lumea sensibilă nu este decât o pseudocunoaștere. Distincția ontologică între ființa veșnică ce nu are devenire și devenirea veșnică ce nu are ființă postulează o gnoseologie diferențiată. O descriere a lumii sensibile rămâne în sfera relativului atâta timp cât discursul nu se racordează la ceea ce este ființa.

Lumea veșnică a ființei este caracterizată de nemișcare, de stabilitate și poate fi supusă unui discurs cu adevărat rațional, mereu identic cu sine. Lumea perisabilă caracterizată de devenire dă naștere unei gnoseologii dominate de relativism, de iraționalitate. Timaios se întreabă după ce model a făurit Demiurgul universul: după modelul lumii inteligibile a ființei sau după cel al lumii sensibile? Platon rămânând consecvent ontologiei iconice nu-și poate imagina universul decât ca o reprezentare a unei alte realități metafizice ce dă adevărata dimensiune a cosmosului. “Este necesar ca acest univers să fie o copie a ceva. Trebuie să distingem așadar copia de modelul ei, ca și când vorbele ar fi înrudite cu lucrurile a căror explicație o dau. Pe de o parte vorbirea despre ceea ce este stabil, constant și cognoscibil cu ajutorul rațiunii va fi ea însăși stabilă și de nezdruncinat, fapt care, în măsura în care este posibil, nu trebuie să lipsească unor discursuri inexpugnabile și irefutabile; pe de altă parte, vorbirea despre ceea ce este copia celei dintâi realități, copie ce nu este decât o imagine a acelei realități, nu va fi, la rândul ei, decât o vorbire verosimilă și se va afla față de primul tip de vorbire într-un anume raport; căci în acest raport în care se află ființa față de devenire, se află și adevărul față de credință”.⁴⁴

Modelul după care este făcut universul aparține lumii inteligibile care nu este supusă mișcării. Platon introduce un concept de mare importanță: acela de participare. El renunță la pipneci, la conceptul de imitare pentru a-l impune pe cel de participare. Lumea sensibilă participă la lumea inteligibilă tocmai în virtutea faptului că este o copie a ei. Deoarece arhetipul existenței mundane se află în lumea inteligibilă, adevărul este de o natură ce depășește realitatea noastră imediată. “Adevărul nu ne este transmis în totalitate și în mod direct. El rămâne transcendent nouă. Îl atingem, totuși, la capătul efortului pe care-l facem pentru a ne asimila divinului model la care participăm, pentru a trăi cu evlavie și dreptate în limpezimea spiritului.. Adevărul este expresia echilibrului nostru atunci când se află în armonie cu ordinea lumii”.⁴⁵

Universul se configurează într-o realitate ordonată și armonioasă transformându-se în cosmos

⁴³ Ibidem, p. 142

⁴⁴ Ibidem, p. 143

⁴⁵ Brice Parain, op. cit. , p. 132

numai în măsura în care redă modelul lumii inteligibile al ființei veșnice. Această ordonare ce permite realizarea unui întreg unitar a fost resimțită de greci ca fiind frumusețe. Astfel cosmosul a ajuns să desemneze lumea în întregul ei. Universul aparținând lumii sensibile este supus devenirii, dar el devine frumos (Καλός) deoarece este configurat conform cu modelul (εἰκασίμα) lumii veșnice. Chiar dacă universul este numit “născut” nu înseamnă că el este creat. Verbul grecesc γίγνεται are o ambivalență, el însemnând “a se naște”, dar și “a deveni”. Atunci când Demiurgului i se dau anumite atribute precum “tată”, “făuritor”, “artizan” trebuie să avem în vedere primul sens al verbului grecesc. Dar dacă luăm în considerare al doilea sens, atributele Demiurgului precizate anterior își pierd din relevanță.

Deci chiar atunci când textul platonician pare să ne conducă spre o concepție despre o creare a lumii, observăm că e nevoie de multiple nuanțări care să clarifice această problemă. Din această perspectivă trebuie să afirmăm categoric că Demiurgul lui Platon nu poate fi identificat în nici un caz cu Dumnezeu creștin. Demiurgul nu creează lumea din nimic, ci ordonează universul ajutându-se de elemente preexistente lumii (apă, aer, foc, pământ): “Dorind deci ca toate să fie bune și, atât cât îi stătea în putință, nimic să nu fie imperfect, Demiurgul a luat tot ce era vizibil, lipsit de repaus și aflat într-o mișcare discordantă și haotică și l-a condus din dezordine în ordine, considerând că ordinea este întru totul mai bună decât dezordinea.. În alcătuirea lumii a intrat fiecare dintre cele patru elemente în întregul său. Într-adevăr, Demiurgul a alcătuit universul din tot focul, toată apa, tot aerul și tot pământul, nelăsând afară nici o parte și nici o putere a nici unuia”.⁴⁶

Adevărul caracterizează lumea veșnică a ființei, iar discursul despre universul aflat în devenire devine un mit verosimil (σφοδρὸν ἠπιότα) asumat prin credință și trimitând mereu la adevărul lumii veșnice. Cu alte cuvinte avem argumentul pentru a susține premisa de la care am plecat conform căreia discursul cosmologic al lui Platon nu autonomizează lumea văzută într-o realitate de sine stătătoare, ci o leagă de modelul arhetipului ei veșnic. Sesizăm aici valențele reprezentării iconice a universului în concepția lui Platon.

Deși Platon ia o atitudine foarte fermă față de mitologia promovată de Homer și Hesiod, pledând cu consecvență împotriva poveștilor populare transmise din generație în generație prin viu grai, va dezvolta o filosofie marcată de un simbolism mitologic. Esențialmente filosofia platoniciană își făurește propriile mituri, rămânând în cadrul unei reprezentări mitice a lumii, chiar dacă propune un discurs bazat pe un raționament lucid.

De fapt mitologia nu poate fi conștientă și consemnată ca atare decât prin alteritatea cu o cultură scrisă. Numai în contextul unei epoci în care textul scris ia o amploare decisivă se poate sesiza diferența față de epoca vechilor rapsozi ce cultivau o tradiție reală. Pe vremea lui Homer și

⁴⁶ Platon, op. cit. , p. 146

De la mitocosmos la un univers lipsit de semnificație

al lui Hesiod identitatea mitologiei nu putea fi conștientizată atât de clar, precum în vremea lui Platon când diferența între cultura scrisă și cea orală era vizibilă. Platon, cu toate că optează pentru noua formă de cultură, atacând cu virulență mitologia înaintașilor săi, elaborează o filosofie structurată de cadre mistice intrinsece, ce impune o abordare eminentemente simbolică a lumii.

Inclusiv în cetatea ideală proiectată în Republica se dezvoltă o politică mitologică. “Mitologia nu este acel imperiu tăcut căruia o anumită gândire filosofică, în acord cu cunoașterea istorică, încerca să-i traseze frontierele sub pretext că întâlnește în el demonii propriului discurs. Și este iluzoriu să o cauți în epopeea lui Homer, sau să o descoperi în aventurile zeilor și eroilor, pentru că ea aparține tradiției transmise în șoaptă a proverbelor și zicalilor anonime, situându-se în afara scrierii ce nu poate da seamă despre ea dincolo de orice căutare voluntară a trecutului. Platon pornește pe urmele unei tradiții care trebuie să rămână orală și în care sălășluiește-întruchipare mută a autorității- cuvîntul ce nu trebuie niciodată rostit. În mod paradoxal, cel care a dat de știre că lumea amăgirii este bântuită de memorie și tradiție, inventând astfel, într-o desăvârșită singurătate, o mitologie lipsită de măsură comună cu figura adversă a rațiunii operând cu raționamente, care avea să obsedeze vreme atât de îndelungată gândirea mitologilor moderni, trebuia să fie un filosof mai lucid decât alții”.⁴⁷

Cosmologia platonicească este puternic impregnată de simbolism. Demiurgul este asociat cu un zeu veșnic ce își propune să ordoneze universul, transformându-l astfel într- un zeu fericit. Corespondența dintre univers și zeu ne descoperă cosmosul simbolizat al lui Platon, un cosmos unic dotat cu o mișcare circulară (expresia desăvârșită a mișcării în simbolistica din antichitate). Nu avem de-a face cu un univers sărăcit de simboluri, ci cu un cosmos proiectat a fi el însuși zeu. “Acesta a fost, în întregul său, raționamentul zeului veșnic existând, gândit cu privire la zeul ce urma să fie cândva; potrivit acestui raționament, el a făurit un corp neted, uniform și pretutindeni egal față de centru, întreg și desăvârșit, alcătuit din corpuri desăvârșite. După ce a pus sufletul în mijlocul universului, Demiurgul l-a întins prin tot corpul acestuia și, mai mult, l-a înfășurat pe dinafara lui, formând un univers care se rotește în cerc, unic, fără pereche, singuratic și având prin propria sa virtute puterea de a coexista cu sine. Din aceste motive Demiurgul a zămislit universul ca pe un zeu fericit. O dată ce a văzut că universul se mișcă și este viu, născut ca sfânt locaș al zeilor nemuritori, tatăl care l-a zămislit a fost cuprins de încântare și, bucurându-se, s-a gândit cum să-l facă și mai asemănător modelului lui”.⁴⁸

Viziunea simbolică a lui Platon asupra lumii teoretizează modul de a fi al omului tradițional. Ontologia lui consecvent iconică exprimă ontologia arhetipală a omenirii primitive. Omul culturilor tradiționale se recunoaște ca fiind real doar în măsura în care reia gesturile

⁴⁷ Marcel Detienne, *Inventarea mitologiei*, p. 199

⁴⁸ Platon, *op. cit.*, p. 150

paradigmatică ale divinității, identitatea lui autentică fiind structurată tocmai de renunțarea la ceea ce este el, pentru a relua și a trăi gesturile altcuiva. Pentru mentalitatea modernă această situație este paradoxală, deoarece în paradigma modernității identitatea este percepută ca o manifestare preponderentă a originalității fiecărei persoane, ea fiind considerată cu atât mai puternică cu cât se impune față de modul de a fi al celuilalt. Renunțarea la propriul eu pentru a te împlini trăind prin altcineva este scandaloasă pentru omul modern care nu pătrunde taina alterității.

Platon în filosofia lui valorifică tocmai ontologia primitivilor care nu se considerau reali decât prin repetarea simbolică a unor acte primordiale și care nu percepeau lucrurile ca fiind reale decât prin împărtășirea lor la modelele inteligibile din lumea arhetipală. “S-ar putea spune că această ontologie primitivă are o structură platoniciană, și Platon ar putea fi considerat în acest caz ca filosoful, prin excelență, al mentalității primitive, ca și cum gânditorul ar fi reușit să valorifice filosofic modurile de existență și comportament ale umanității arhaice. Evident originalitatea geniului său filosofic n-ar fi cu nimic diminuată; căci marele merit al lui Platon rămâne efortul său în vederea justificării teoretice a acestei viziuni a umanității arhaice, și aceasta prin mijloacele dialectice pe care spiritualitatea epocii sale i le pune la dispoziție”.⁴⁹

Platon descrie în dialogul *Timaios* felul în care s-a complexificat universul, folosindu-se de o reprezentare geometrizată a lumii. Se pleacă de la cea mai simplă figură geometrică (triunghiul dreptunghic isoscel) ajungându-se până la figuri complexe spațiale precum icosaedrul. Se explică și formarea trupului omenesc, făcându-se relații substanțiale despre fiziologia umană. Sunt folosite elemente din biologia lui Empedocle. Se arată care este starea naturală a omului și felul în care apar tulburările în organismul uman.

În momentul în care omul se înscrie în sensul adevărat al existenței sale conferit de către divinitate, el își împlineste destinul său cu cel al universului, convergând către adevărata împlinire a vieții: asemănarea cu lumea inteligibilă. Deși nu putem vorbi de un sens eshatologic al universului în cosmologia platoniciană deoarece nu există o creație propriu zisă, care să permită o devenire efectivă a lumii, se poate vorbi de un sens al universului.

Preeminența sufletului asupra trupului, constanța gândurilor oamenilor către divinitate ne dă adevărata nemurire. În această situație omul intră în armonia universului, își redescoperă propria menire precum și aceea a lumii, și anume de a contempla modelul lumii inteligibile. La polul opus, dacă trupul domină sufletul omul va înainta cu desăvârșire în moarte. “Când cineva se lasă pradă dorințelor și ambițiilor și când se luptă pentru ele, toate gândurile lui sunt muritoare și-atât cât e cu putință-el însuși va deveni cu desăvârșire muritor, de vreme ce și-a cultivat partea muritoare din el. Dar, dacă cineva s-a dovedit iubitor de învățătură și de înțelepciune adevărată și

⁴⁹ Mircea Eliade, *Mitul eternei reînțoarceri*, p. 38

De la mitocosmos la un univers lipsit de semnificație

dacă și-a exersat mintea mai mult decât orice parte din el, atunci acel cineva are gânduri nemuritoare și divine, dacă va fi ajuns la adevăr; și atât cât îi este dat naturii umane să se împărtășească de nemurire, acel cineva va fi cu desăvârșire nemuritor și, de vreme ce este mereu preocupat de partea divină ce sălășluiește în el, cu care conviețuiește în bună înțelegere, va fi neasemuit de fericit. Mișcările care se aseamănă în mod firesc cu partea divină din noi sunt gândurile și revoluțiile universului, să le corecteze pe acelea din propriul său cap, care au fost modificate atunci când noi ne-am născut. Astfel, partea inteligentă din noi devine, potrivit naturii ei originare, asemănătoare cu ceea ce este obiectul ei de contemplație, împlinind acum și pururea, adevărata viață ce ne-a fost dăruită de zei”.⁵⁰

Universul descris în Timaios este unul viu. Viața universului este salvată tocmai prin viziunea simbolică ce îmbogățește lumea, învăluind-o într-o sumă de inedite taine, acestea dând frumusețea și savoarea vieții cosmosului. Un astfel de cosmos însuflețit mereu ne va surprinde, devenindu-ne un partener vrednic de asemănare cu divinitatea. “Universul, primind în sine viețuitoarele muritoare și nemuritoare și cuprinzând tot ceea ce este vizibil și tot ceea ce este o copie a viețuitoarei inteligibile, a devenit el însuși o vietate vizibilă, un zeu perceptibil, neasemuit de mare, de bun, de frumos, de desăvârșit: acest cer unic în felul său și unul”.⁵¹

Aristotel se diferențiază de Platon prin faptul că înțelege într-un alt mod raportul dintre individual și general. Pentru Platon lucrurile particulare sunt reale în măsura în care participă la Idee sau Formă; pentru Aristotel, dimpotrivă, Formele sunt realități doar în măsura în care aparțin individualului, substanței concrete.

La Aristotel devenirea este o succesiune de contrarii calitative. Un același lucru poate primi contrarii calitative (care-i explică schimbarea) dar pentru aceasta el trebuie să fie capabil de a primi calități diferite, deci nu are preferință pentru o calitate sau alta. Materia este un substrat pasiv și indeterminat ce permite devenirea, ea fiind resortul tainic al schimbării.

Dar dacă materia este elementul pasiv, indeterminat ce anume produce schimbarea lucrului? Aristotel arată că orice lucru nu e configurat doar din materie. Ceea ce conturează o calitate determinantă și activă a lucrului este forma. Orice lucru este o plămădire a materiei prin formă și schimbarea lucrului este posibilă prin succesiunea substratului dată de forme. Dar dintre aceste forme unele se unesc constant cu lucrul, altele doar accidental. Primele sunt forme substanțiale (esențe), celelalte sunt forme accidentale.

Prin aceste considerații, Aristotel salvează materia de efemer. Pentru el materia este veșnică, doar lucrurile sunt trecătoare prin acțiunea dinamică și determinantă a formelor. Astfel avem la Aristotel o concepție cosmologică dinamică, energetică dar totodată imanentizată.

Pentru Aristotel “materia ca atare nu piere și nu obosește; pieritoare sunt doar lucrurile și

⁵⁰ Platon, op. cit. , p. 213

⁵¹ Ibidem, p. 215

proprietățile lor. Materia e pasivitate, forma e activitate. Forma realizează posibilul; ea este un act. Ceea ce conturează și dă viață este o energie. Materia cuprinde în sine, posibil și virtual, determinările ce vor fi realizate și actualizate de forme. Ea cuprinde în sânul ei vast tot ceea ce a fost, tot ceea ce este și tot ceea ce va fi, fiindcă e pre-formare; ea palpită de dorința formei, a precizării, a binelui. Materia e imperfecțiune, fiindcă e nedeterminată, virtuală, deci capabilă de a se schimba. Nici măcar ceea ce numim corp nu există doar prin materie, ci prin harul formelor și a esențelor. Stă în natura materiei de a suferi schimbări, de a evolua; prin sine, materia nu poate decât să prepare și să anunțe venirea mântuitoare a Formei”.⁵²

Aristotel se îndepărtează de simbolismul cosmologic pe care îl mai regăsim încă la Platon prin faptul că leagă inteligibilitatea de structură (cosmologia imanentizată de care pomeneam anterior), iar structura nu este alta decât structura universului nostru perceput în mod sensibil. În acest fel putem vorbi de un realism al cunoașterii sensibile, de o importanță majoră acordată lumii văzute, de prioritatea actului sensibil în epistemologia aristoteliciană și ca atare de o ontologie a lumii justificată rațional.

Deși simbolismul cosmologic nu este anulat, el este diminuat prin faptul că semnificației religioase a lumii i se alătură o dimensiune raționalistă. “Făcând solidare inteligibilitatea și structura topologică a cosmosului, Aristotel conferă structurii o realitate definitivă și necesară. Ordinea universului este ontologic justificată. Simbolismul sacru, în schimb, înainte de a justifica ordinea aparențelor conferindu-i demnitatea de rostire divină, începe de a-i retrage titlul de realitate primă și ultimă, considerând-o drept un reflex al unei realități prime, adică ontologic deficientă. Rostirea simbolică știe precis ceea ce are esențial în sine creația, transformând lucrurile în expresii ale divinului; însă le transformă doar printr-o transgresiune a formei lor existențiale tocmai pentru că, rămânând în această formă, ele ar fi pierdute. În aparență, simbolismul Scripturilor sacre se bazează pe un univers vizibil. În realitate, doar în măsura în care pot servi drept mod de expresie Cuvântului divin, lucrurile acestei lumi nu se vor petrece în risipire. Ontologia aristotelică a realității fizice se opune în mod direct unei astfel de perspective. Acordându-se superficial cu simbolismul biblic, îl contrazice cu profunzime.

Când cosmosul aristotelic se va năruși, va atrage după sine, în cădere, simbolismul sacru”.⁵³

Am văzut din cele prezentate anterior că viziunea cosmologică a lui Platon este una esențial simbolică, filosoful grec evitând să formuleze o cosmologie încartiruită de un limbaj așa zis științific, caracterizat de rigiditate și de tehnicism. Cosmosul se explică și se înțelege doar din perspectiva divinității, el nu are subzistență în sine, ci trimite totdeauna la modelul său desăvârșit.

Voi puncta acum diferențele marcate de cosmologia celui alt mare filosof grec al antichității. Este vorba de Aristotel, întemeietorul științelor naturii, în adevăratul sens al cuvântului. Dacă la

⁵² Mircea Florian, op. cit. , p. 123

⁵³ Jean Borella, Criza simbolismului religios, Ed. Institutului European, Iași, 1995, p. 42

De la mitocosmos la un univers lipsit de semnificație

Platon, nu avem o fizică propriu zisă, lumea neputând fi analizată în sine, la Aristotel universul se constituie obiect în sine, analizabil prin mijloacele puse la dispoziție de logica umană. Bineînțeles există și la Aristotel o filosofie a naturii ce nu separă fizica (știința ființei în mișcare) de metafizică (știința ființei ca ființă), dar demersul epistemologic este același. Am văzut că la Platon există o ierarhizare a cunoașterii, rațiunea discursivă fiind superioară cunoașterii empirice, iar intuiția intelectuală situându-se deasupra rațiunii. Nu doar că există o distincție de natură între metafizică și fizică, dar și cunoașterea universului prin perspectiva metafizicii dă posibilitatea unirii subiectului cercetător cu obiectul de analizat prin contemplație. La Aristotel nu avem o discontinuitate de natură între metafizică și fizică, ambele științe supunându-se similar exigențelor logicii discursive, filosofia metafizică nefiind altceva decât limita superioară a cunoașterii fizice.

Mergând pe celebra distincție făcută de Aristotel între materie și formă am fi tentați să credem că Aristotel atunci când se referă la fizică se gândește doar la studiul materiei. Fizica este diferențiată de metafizică (această disciplină ocupându-se exclusiv de studiul formelor) dar nu e separată total, deoarece deși are în vedere, preponderent, materia, o face în strânsă legătură cu formele. Aristotel se axează pe o perspectivă unificatoare, ce integrează relația parte-întreg, nefăcând o fizică a elementului luat în sine, separat de întregul naturii.

Fizica aristoteliciană deși nu abordează problematica formelor pure, este caracterizată de interrelaționalitate, urmărind nu atât structura grosieră a materiei, ci mecanismele de funcționare intrinsecă a lumii. “În concepția lui Aristotel sunt puține forme care există în stare pură. Dumnezeu este forma pură; tot astfel sunt elementele raționale ale corpului. Fizica nu are de a face cu una din acestea. Dar, pe de altă parte, ea nu este un studiu concentrat în întregime pe materie care reduce corpul viu de exemplu (sau un compus chimic neînsuflit) la elementele sale și ea nu se concentrează asupra structurii care face corpul viu (sau compusul) să fie ceea ce este. Aristotel se pronunță de fapt în favoarea teleologiei și împotriva mecanicismului simplu, în favoarea studiului părților în lumina întregului în locul tratării întregului ca simplă sumă a părților. Fizica este studiul nu doar al formei sau al materiei, ci al materiei informate sau al formei nemateriale”.⁵⁴

În cosmologia platoniciană se poate vorbi de un soi de transcendență în sensul că inteligibilitatea lucrurilor nu este în ele însele, ci în lumea inteligibilă, care se cere imitată de către existența mundană. La Aristotel această inteligibilitate este transferată la nivelul imanentului, fiind înscrisă în orizontala lumii văzute, de unde rezultă coerența și eternitatea universului. Sensurile lucrurilor pot fi cucerite cu o rațiune temeinică ce construiește un discurs formal imbatabil, realizându-se astfel un echilibru între fizică și logică, dar care rămâne fragil în

⁵⁴ Sir David Ross, Aristotel, Ed. Humanitas, București, 1998, p. 74

absența unei ierarhizări a cosmosului și totodată a științelor.

Lucrul devine real în sine, fără o referire explicită la planul metafizic, favorizând un discurs formal bine încheiat, ce capătă consistență pe măsură ce obiectul analizat devine o realitate de sine stătătoare. “Dacă ne vom situa pe pozițiile aristotelismului, vom observa că universul, fiind dat în el însuși, va trebui să-și afle tot înlăuntrul lui însuși principiul de inteligibilitate. În același timp, consistenței ontologice a substanței cosmice va trebui să-i corespundă consistența conceptuală a discursului științific care devine tot atât de realist pe cât de real a devenit propriul lui obiect. Științei lucrurilor îi stă alături știința discursului asupra lucrurilor; de aici inventarea logicii. Și se ivește în lume, pentru întâia oară, un stil de gândire care exhibă propria-i coerență formală drept normă și garanție a adevărului ei. Ce diferență între rostirea platoniciană, aflată într-o perpetuă reluare de sine spre o mai bună potrivire, esențial deschisă realului tocmai în măsura în care este mereu conștientă de inadecvarea la real, apelând la simboluri, și limbajul lui Aristotel, mecanică fină și minuțioasă, limbă tehnică, filosofia însăși fiind aici concepută drept o tehnică a logosului, pe scurt, o limbă ce pretinde a satisface exigențele științificității, adică posedarea conceptuală a realității, o vastă cuprindere rigidă a lucrurilor”.⁵⁵

Simbolismul cosmic este astfel în mare măsură estompat la Aristotel, în comparație cu Platon. Structura ordonată a spațiului cosmic din filosofia aristotelică face posibilă transferarea din registrul platonian al metafizicii în planul aristotelic al astronomiei. Nu mai avem o ierarhie ființială în cosmosul aristotelic dar avem o ierarhizare a spațiului cosmic prin zone calitativ diferite (se trece de la diferența dintre lumea inteligibilă nemișcată și lumea sensibilă supusă devenirii, la Platon, la distincția dintre lumea supra-lunară și lumea sub-lunară). “Este adevărat că un astfel de cosmos nu se opune prin el însuși unei abordări simbolice; fapt dovedit istoric de preluarea lui de către creștinism. Cu toate acestea, este în joc mai curând o non-incompatibilitate decât un acord real. Mai precis, dacă prin structura sa ierarhică cosmosul aristotelic este deschis mântuirii simbolice îndeplinite de către religie, ontologic vorbind, prin natura substanțialității lui, se opune”.⁵⁶

Pentru Aristotel nu se pune problema unei creații a lumii. El nu crede într-un Dumnezeu Creator, afirmând veșnicia materiei. “Pentru Aristotel materia este necreată, eternă; el argumentează în mod special contra creației lumii. Aceasta nu ar exclude ideea că materia este susținută în existență din eternitate de către Dumnezeu, dar nu există vreo urmă a unei astfel de doctrine la Aristotel. Mai mult, inteligențele apar ca ființe necreate, existând independent”.⁵⁷

Cosmologiile celor doi mari filosofi deși s-au distanțat de concepția mitologică despre cosmos nu s-au rupt radical de o viziune simbolică asupra lumii. Nu putem vorbi efectiv de o cosmologie

⁵⁵ Jean Borella, op. cit. , p. 37

⁵⁶ Ibidem, p. 39

⁵⁷ Sir David Ross, op. cit. , p. 174

De la mitocosmos la un univers lipsit de semnificație

științifică, autonomă de realitatea divină, bazată exclusiv pe o fizică terestră disociată de fizica celestă (mereu asociată cu o funcție arhetipală și simbolică în reprezentarea lumii). Realitatea divină mereu se întrepătrunde cu realitatea terestră în teoriile fizicii grecești.

Cosmologiile presocraticilor, ale pitagoreicilor ce au premers concepțiile cosmologice ale lui Platon și Aristotel deși au vrut să se debaraseze de o imagine exhaustiv mitologică au avut o amprentă a sacrului evidentă. Aceste cosmologii erau impregnate de o ontologie iconică ce încerca să facă o corespondență între lumea imanentă și substratul ultim al ei. Se pleca mereu în acest efort de descifrare a esenței a lumii de la realitatea primă și ultimă totodată a lumii, care interfera în mod obligatoriu cu sacrul. Convergența cercetărilor cosmologice din antichitate cu metafizica și, în cele din urmă cu religiosul, ne arată o structurare a fizicii de către metafizică, o împletire a cerului cu pământul, a referentului simbolizant cu simbolizatul, prin intermediul unor teorii intrinsec simbolice.

Ordinea lumii, perceperea întregului univers ca un adevărat cosmos sunt lăuntrice unei hermeneutici simbolice, ce afirmă că lumea este expresia unui principiu convingeri ulterioare actului de cercetare a lumii, ci ele sunt principii fundamentale absolute. “Lumii nu îi este atribuită a posteriori o semnificație simbolică mai mult sau mai puțin adventică. Dintr-o dată și chiar în substanța ei, lumea este dotată cu o funcție iconică. Cosmosul este imaginea manifestă a unei Realități și a unei Ordini non-manifeste și, de altminteri nonmanifestabile în ele însele”.⁶⁵ Astfel în mod necesar lumea este o imagine a ceva, ea nu se constituie ca o realitate în sine, autonomizată de orice referent simbolizant. Ca atare cercetarea lumii nu poate fi închistată doar la ceea ce se vede, la ceea ce este sesizabil în mod empiric, ci trebuie să se deschidă către metafizică.

1. 5 Panteismul ca sinteză cosmologică a filosofiei antice. Perspectivă teologică.

În cele ce urmează voi prezenta din perspectivă teologică câteva considerații depre concepția panteistă ce a caracterizat gândirea antică și o critică ortodoxă la această reprezentare a lumii.

În panteism Dumnezeu se confundă cu lumea, divinitatea are aceeași identitate cu lumea. Plasându-ne în spațiul european, în filosofia antică, am mai menționat că aceasta a fost dominată de dualism, de opoziția dintre lumea inteligibilă și cea sensibilă. O anumită interpretare a acestei filosofii ne conduce la o cosmologie autonomă în care omul se izolează de Dumnezeu. O altă interpretare, opusă acesteia, este cea care ne conduce la o cosmologie de tip panteist. În această interpretare, lumea sensibilă nu este decât o palidă interpretare a lumii inteligibile. În realitate nu există decât o lume, cea a ideilor, existența concretă fiind doar umbra adevăratei realități.

Este cunoscut mitul peșterii la Platon. Așa cum o umbră se reflectă pe peretele unei peșteri, tot așa lumea adevărată cea care există este cea a ideilor. Perfecțiunea este văzută într-o nemișcare

absolută. Prin mișcare a apărut căderea din lumea ideilor, iar omul prin căderea sufletelor și întemnițarea în trupuri, va fi condamnat la un continuu proces evolutiv, în care sufletul suferă multiple reîncarnări pentru a se desăvârși.

Lumea antică n-a cunoscut conceptul de creație în adevăratul sens al cuvântului. Divinitatea absolută sau anumiți zei erau văzuți doar ca demiurghi care prelucrau o materie preexistentă. Alteori lumea era văzută ca o emanație din ființa divinității. În ambele situații divinitatea era limitată și astfel nu se mai putea vorbi de caracterul absolut al acesteia. În primul caz, divinitatea este neputincioasă prin dependența de materie, iar în al doilea caz, divinitatea este supusă unui destin implacabil, acel antic "moira" (fatum), în care lumea apare ca o necesitate urmând niște legi implacabile.

Iudaismul este religia care păstrează din revelația primordială ideea de creație. De fapt verbul ebraic "bara" are acest înțeles de a aduce la existență ceva din nimic. La 2 Macabei 7,28 avem un temei pentru creația din nimic: "...la cer și pământ căutând. să cunoști că din ce n-au fost le-a făcut pe ele Dumnezeu."

Dacă n-am accepta teoria despre creația "ex nihilo", dacă nu am trăi într-o lume care a fost adusă la existență din nimic, ar însemna că imperfecțiunile din această lume există din eternitate și am introduce astfel imperfecțiunea Lui Dumnezeu, aceasta fiind o contradicție internă pentru că Dumnezeu este perfecțiunea prin excelență. "O lume existentă din veci în forme evolutive, în esență identică cu cea actuală ar fi ea însăși absolutul, adică singura realitate. Dar absolutul nu poate purta marca nonsensului și limitărilor pe care o are în sine forma actuală a lumii, privită ca singură realitate, sau cele esențial identice, în care toate se compun și se descompun. Chiar dacă ar fi un sens superior necunoscut în această relativitate, ar trebui să fie cineva conștient de el în mod etern, în care caz El ar fi adevăratul absolut, superior acestei relativități."⁵⁸

O lume existentă din eternitate nu are conștiința propriei existențe. Dacă lumea ar fi coexistentă cu Dumnezeu din eternitate și consubstanțială cu El, implicit în această situație nu s-ar mai putea explica setea omului după absolut, după o realitate care transcende lumea în care trăim. Dacă lumea ar fi identică cu Dumnezeu și existând din eternitate cu El, ea și-ar fi autosuficientă și ar trebui să-i fie și omului suficientă. Dar se constată că omul nu se simte împlinit, închis pe orizontalitatea existenței imanente și văzând această lume ca o realitate ultimă.

Sfântul Atanasie cel Mare este cel care ia o poziție tranșantă în această direcție și el o pune lumii orizontale, închise în ea însăși și autosuficientă sieși, o lume care nu este în prelungire de natură cu Dumnezeu, ci participă la Dumnezeu fără să se identifice cu natura Lui.

O lume supusă unor procese de devenire continuă în propria substanță, sub imperiul unor legi necesare și implacabile, ce fel de Dumnezeu și de om ne-ar propune? Nu am putea avea un

⁵⁸ Pr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos-lumina lumii și îndumnezeitorul lumii*, Ed. Anastasia, București, 1993, p. 45

De la mitocosmos la un univers lipsit de semnificație

Dumnezeu adevărat pentru că el n-ar mai fi liber iar omul la fel ar fi lipsit de responsabilitate, ar trebui să se supună în mod fatalist în fața unei realități asupra căreia nu poate interveni. Lumea nu poate fi pentru Dumnezeu un destin necesar, o trenă neconținut variabilă, pe care trebuie să o poarte din veci. Ea nu poate fi o emanație sau o desfășurare involuntară a ființei Lui. Căci atunci în ce Și-ar mai arăta El suveranitatea peste orice necesitate și lege?

Doar distincția dintre necreat și creat o asigură faptul că lumea este o expresie a libertății absolute a lui Dumnezeu, o plenitudine de dragoste care se extinde la o realitate creată, chemând-o pe aceasta la dragoste. Lumea trebuie să fie o manifestare liberă a voinței divine. Caracterul creat al lumii exclude orice identitate, fie ea cât de parțială cu Dumnezeu. Realitatea creată nu poate deveni necreată prin nici o evoluție.

Dacă omul ar fi necreat împreună cu lumea în care trăiește, cum am putea spera la învingerea morții? Ar însemna că moartea este constitutivă structurii omului și acestei lumi, că ea este din eternitate și nu va putea fi biruită în toată veșnicia. Numai un Dumnezeu care este transcendent ca ființă lumii și legilor care stăpânesc acum în ea poate birui moartea, căreia îi este supusă firea omenească despărțită de Dumnezeu, prin asumarea ei de către El. Și numai o lume, care nu este nici din altă substanță eternă alături de a lui Dumnezeu, ci e din nimic, nu are moartea ca ținând de substanța ei

Nimicul nu trebuie înțeles ca un principiu de sine stătător. În caz contrar am avea o concepție dualistă despre lume, în care Dumnezeu și nimicul ar fi cei doi termeni care contribuie la apariția lumii. Nimicul este vidul, constituind mediul în care Dumnezeu Își revarsă dragostea, aducând la existență lumea și omul. În această creație nu moartea și succesiunile repetate și monotone sunt legile care domină. Dumnezeu a chemat întreaga creație la viață și la un răspuns liber față de dragostea infinită pe care I-a arătat-o. "Pentru oameni e un privilegiu de a nu fi emanații succesive și definitiv pieritoare ale unei substanțe supuse unei astfel de legi, ci creaturile unui Dumnezeu transcendent, atotputernic și personal, capabil să folosească atotputernicia în mod liber în manifestarea iubirii Sale."⁵⁹

Lumea creată de Dumnezeu prin voința Lui liberă nu diferă ca spațiu de realitatea divină, ci prin substanțe. Ea există în afara lui Dumnezeu, nu prin loc, ci prin natură.

Acel moment "la început" în care lumea este adusă la existență înfățișează intersecția eternității cu timpul. Lumea a fost creată în acest timp și acest lucru exprimă iubirea lui Dumnezeu, pentru că lumea are timpul ca interval de parcurs în comuniunea spre Dumnezeu. Diferența dintre eternitate și timp ne demonstrează falsitatea panteismului. Timpul nu este o desfășurare a eternității, el este intervalul în care lumea, în frunte cu omul, răspunde iubirii infinite a lui Dumnezeu în acest dialog absolut. "Dumnezeu se dăruiește întreg creaturii

⁵⁹ Idem, Sfânta Treime și creația lumii din nimic, revista Mitropolia Olteniei, nr. 2, 1987, p. 8

temporale, pentru că ea e făcută pentru veșnicie. Prin această dăruire Dumnezeu primește în Sine pentru veci conținutul ce se câștigă în timp și creatura deschizându-se în momentul temporal prin răspunsul ei, sau prin dăruirea ei lui Dumnezeu, se umple de eternitatea Lui sau își vede conținutul ei temporal umplut de eternitate.”⁶⁰

Acest dialog presupune o dinamică. Am văzut că filosofia antică vedea starea de perfecțiune ca fiind un repaus absolut. Origen, influențat de această filosofie va avea și el o viziune statică referitor la creație. Sfântul Maxim este acela care accentuează foarte mult rolul mișcării în desăvârșirea creației, dinamismul ei în înaintarea pe calea comuniunii cu Dumnezeu. După Sfântul Maxim și potrivit cu întreaga tradiție teologică bizantină, mișcarea creaturilor este o consecință logică și firească a crării lor de către Dumnezeu.

Aceasta presupune un dialog, dar dialogul nu poate fi purtat decât între persoane. Lumea nu are conștiință de sine. Omul ca persoană are conștiința despre existența lumii în care trăiește. Dar această conștiință îl plasează pe om în lume dar și dincolo, este o conștiință a transcenderii. Structura fundamentală a omului constă, după Martin Heidegger, în “.transcendența înțeleasă ca act, lucrare continuă a noastră, prin care trecem de la noi la lume și prin aceasta de la noi din acest la noi din momentul viitor, ridicându-ne de la o stare de trăire. la conștiința intimității noastre. Conștiința transcenderii primește însă altă intensitate când se efectuează în direcția lui Dumnezeu și în raport viu și reciproc cu El.”⁶¹

Filosofia existențialistă din acest secol a căutat să identifice această realitate transcendentă de care este conștient omul. Astfel pentru Heidegger această realitate este nimicul în care ne trece moartea.

După Grisebach nu moartea ne trezește la adevărata existență, ea nu ne scoate din experiența eu-lui închisat, ci numai o altă realitate personală. ”Numai în întâlnirea ochi în ochi cu un altul, cu un tu: numai în această întâlnire eu-l este strâmtorat cu adevărat de o transcendență, este obligat să se decidă și să iasă din cuprinsurile iluzorii și nemărginite ale construcțiilor sale.”⁶²

Jaspers vede în transcendență “.orice nemulțumire a eu-lui cu obiectivările experiențelor sale. Transcendența este experiată în comuniune cu altul, se realizează când eu-l depășește obiectivitatea semenului. Dar este întâlnită în orice contemplare și lucrare, când eu-l simte naufragiul tuturor rezultatelor obiectivate a ceea ce a reușit să surprindă din realitate.”⁶³

Dar adevărata transcendență este întâlnită în creștinism. Aici această realitate transcendentă ni se prezintă ca o Persoană supremă. Lumea poate ființa doar prin dragoste iar dragostea este caracteristică prin excelență a persoanei. O dragoste absolută revendică o Persoană cu caracter

⁶⁰ Ibidem, p. 23

⁶¹ Idem, Iisus Hristos sau restaurarea omului, Ed. Omniscope, Craiova, 1993, p. 53

⁶² Ibidem, p. 55

⁶³ Ibidem, p. 56

De la mitocosmos la un univers lipsit de semnificație

absolut. Persoana cheamă la un dialog între om și Dumnezeu, între om și om, între lume și Dumnezeu. Dumnezeu ca Persoană gânditoare și creatoare înființează dialogul iubirii ca o comunicare prin cuvinte și lucruri între Sine și noi, ca bază pentru dialogul între noi.

Creștinismul este prin excelență o religie personalistă. Ea ne relevă un Dumnezeu personal Creator, dar în același timp și Mântuitor. El coboară în istorie și se face pildă vie de viațuire. Învățătura lui este întrupată într-o viață desăvârșită.

Acordul dintre percepțiile învățăturii lui și felul de viață este perfect. Mântuitorul, Dumnezeu - Omul coboară în lume, de acum înainte omul având model desăvârșit de om pentru toată veșnicia.

Într-o viață creștinească ni se cere nu o respectare exterioară a unor norme de conduită, viața duhovnicească constă într-o trăire în Hristos” Spiritualitatea ortodoxă preferă experiența persoanei lui Hristos și apreciază cuvintele nu numai pentru conținutul lor ci în primul rând ca prilej de experiență a acestei prezențe. Creștinii ortodocși cred că Hristos este în ei, li se împărtășește în Euharistie și în celelalte taine, ca Persoană dincolo de cuvinte, mai mult decât prin cuvinte, ca persoană în care se cuprind total darul și cuvântul”⁶⁴

Persoana este adevărata realitate care exprimă transcendența lui Dumnezeu și care justifică trăirea duhovnicească la cote înalte care este una personală, și care reflectă pe orizontală comuniunea dintre semeni, iar pe verticală legătura dintre om și Dumnezeu. Un sistem de concepte oricât de înalt ar fi ele, oricât de evidente adevăruri ar propune, dacă lipsește experiența personală într-o trăire autentic religioasă, care ne face să fim în comuniune cu Persoana supremă a Mântuitorului Iisus Hristos, nu ne folosește mai mult decât întâlnirea reală cu Hristos, în Euharistie, într-o viață învăluită de smerenie și simplitate. Foarte frumos exprimă acest lucru genialul Dostoievski, care afirmă că, dacă ar fi să aleagă între adevăr și Hristos, l-ar alege pe Hristos. Un adevăr nu este autentic dacă nu ni-l descoperă pe Iisus Hristos ca și Creator și Mântuitor al lumii.

“Pentru omul care a făcut experiențele tuturor felurilor de măreții ale naturii, ale artei, ale culturii dar a făcut-o și pe aceea a contactului cu un sfânt, este atât de evidentă însușirea sfântului de a reprezenta o transcendență superioară tuturor celorlalte obiecte și principii, încât nu-și poate explica îndoielile altora în această privință decât prin faptul că ei nu au trecut prin toată gama experienței. Dar ceea ce se experiază în fața unui sfânt este palidă analogie în raport cu experiența ce a prilejuit-o persoana lui Iisus Hristos.”⁶⁵

Așadar aceia care văd în Iisus Hristos un mit se înșală amarnic, ei vor trece prin viață fără să trăiască clipa de cea mai sublimă profunzime, în care trăirea în Hristos le-ar putea transfigura

⁶⁴ Ibidem, p. 63

⁶⁵ Idem, Sfânta Treime creatoarea, mântuitoarea și ținta veșnică a tuturor credincioșilor, revista Ortodoxia, nr. 2, 1986, p.21

întreaga existență.

Acest Dumnezeu personal care coboară din transcendență și trăiește printre oameni despică istoria în două prin Întruparea lui. El se dovedește a fi “scandal pentru iudei”, pentru că aceștia nu-și puteau închipui un Dumnezeu umil, răstignit, un Dumnezeu care să fie și om. Iisus Hristos este în același timp “nebulie pentru elini”, pentru că filosofia lor de factură panteistă nu ar putea concepe ca absolutul impersonal să se întrujeze într-o persoană.

Dar religia înființată de Iisus Hristos este o expresie a dragostei, iar dragostea nu poate fi experimentată decât între persoane. O dragoste adevărată nu poate fi în doi, pentru că trebuie să fie un al treilea care să se bucure sincer de dragostea celor doi, să se odihnească în el acea dragoste și cel de al treilea să mărturisească despre dragostea celor doi. O iubire în doi închide, mărginește, pe când în trei ea deschide perspectiva unei veșnicii .

Dragostea adevărată este trăită de Dumnezeu cel transcendent, unul în ființa lui, dar întreit în Persoană: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Sfânta Treime este structura supremei iubiri. Tatăl voiește să dăruiască existența ca un bine și să aibă și alte existențe conștient. Fiul vrea să-și reverse iubirea față de Tatăl și în afară de creație. Sfântul Duh vrea să umple de bucurie creația adusă la existență din nimic.

Prin faptul că omul este creatură din nimic, el își descoperă adevărata lui valoare: dacă ar fi dintr-o esență socotită divină sau alături de cea divină, deci oarecum tot divină, ca o a doua realitate divină, limitată ca și prima, deci nedivină, oamenii ar rămâne închiși în insuficiențele ei și ar apărea și dispărea în ea fără urme. Numai ca și creaturi din nimic, existența lor presupune un Dumnezeu adevărat, transcendent legilor monotone ale existenței.

Dumnezeu este “Cel peste toate și prin toate și în toate.” (Efeseni 4,6). Sfântul Atanasie explică: “peste toate” ca Tată, ca izvor “prin toate”, prin Cuvântul, “în toate” se odihnește ca Duh”.

Întreaga structură a Universului este fundamentată pe cifra trei. Faptul că în cuvântul omenesc se trăiește comuniunea între trei persoane dintre care doi își vorbesc iar a treia este prezentă în gândul lor comun imită legătura interpersonală din Sfânta Treime. Această comuniune este expresia unei intersubiectivități interioare și veșnice.

Teologia apuseană riscă să cadă într-o cosmologie panteistă prin faptul că nu s-a făcut o distincție între ființa lui Dumnezeu și lucrările Lui. Apusul a avut o viziune substanțialistă asupra lumii și a lui Dumnezeu. În cadrul Sfintei Treimi, apusenii au pus accentul pe ființa lui Dumnezeu, ca să scoată în evidență unitatea divină și prin aceasta să justifice monarhia Bisericii Romano-Catolice. Pentru apuseni, ființa lui Dumnezeu este dătătoare de viață. Manualele de teologie apuseană încep cu capitolul “Deo uno”.

Unirea cu Dumnezeu este ființială și astfel mistica apuseană devine una cu accente panteiste. De exemplu, Meister Eckhart sau Jacob Bohme văd îndumnezeirea ca o contopire a omului cu

De la mitocosmos la un univers lipsit de semnificație

ființa divină.

Teologia răsăriteană a știut să facă distincția între ființa lui Dumnezeu și lucrarea Lui, fiind scutită de pericolul panteismului. În disputa isihastă din secolul XIV, Varlaam al Calabriei îl acuză pe Sfântul Grigorie Palama de diteism. Acesta răspunde că nu există ființă fără lucrare naturală. Dacă ființa lui Dumnezeu n-ar avea lucrare naturală, n-ar exista. Din faptul că supraființa lui Dumnezeu are lucrare nu înseamnă că este compusă, căci lucrarea este nedespărțită de ea.

Deși lumea este lucrarea voinței lui Dumnezeu după cum afirmă Sfântul Ioan Damaschinul, aceasta nu înseamnă că lumea este golită de ființă.

Lumea are o ființă creată care este diferită de ființa necreată a lui Dumnezeu. Niciodată nu se va putea face o identificare a firii creatului cu necreatul. Pentru Sfântul Grigore de Nyssa această înfăptuire a voinței divine este ființa creată. Creatura contingentă în însăși originea sa a început să existe, dar ea există și va exista pentru totdeauna. Moartea și distrugerea nu vor fi o întoarcere în neant, căci “Cuvântul Domnului rămâne în veac”(1 Petru 1,25) și voința lui Dumnezeu este de neschimbat.

Sfântul Atanasie vorbește de o participare a lumii la Dumnezeu, dar nu după ființă, pentru că lumea este înrădăcinată în voința divină, nu în ființa lui Dumnezeu.

Cosmologia panteistă are o seamă de consecințe practice, pe care le putem vedea în viața actuală. Ma întâi că Dumnezeu este perceput în mod impersonal asistăm la depersonalizarea omului. Acest lucru devine tot mai evident astăzi, când suntem asaltați de religii orientale, care ne propun contopirea cu Marele Tot și prin aceasta să ajungem la o stare de perfecțiune în nirvana. Omul, oricât ar vrea să se depersonalizeze, nu-și poate distruge caracterul personal, care-i este o structură ontologică. Persoana are o valoare supremă. Ea este în relație cu alte persoane, se interesează de ele și se simte în siguranță când este iubită de alte persoane. Persoana este o taină ireductibilă în sine, dar în același timp manifestă și aptitudini pentru comuniune. Nu putem accepta ca superioară o religie care ne propune ca desăvârșire dizolvarea persoanei, în care să nu mai avem conștiința față de cel de lângă noi, să ne bucurăm unii de alții. În lumea în care trăim, în care, pe multiple căi, cu diverse mijloace, se încearcă anihilarea caracterului de persoană al omului, depersonalizarea lui, tocmai pentru a putea fi manipulat mai ușor, creștinismul răsăritean ne impune o mistică a persoanei, o religie în care persoana are valoare veșnică și stabilește relații cu celelalte persoane, într-o perspectivă a unei veșnicii indefinite.

O alta consecință practică a panteismului este că, prin această viziune despre lume, se adoptă o viziune potrivnică progresului. Omul trebuie să-i accepte cu resemnare situația în care trăiește și în această existență nu poate face nimic decât să-și sporească o stare de pasivitate și care să-i permită, în existența ulterioară, o situație mai bună. Omul nu mai luptă pentru o lume mai bună, nu acceptă să modifice natura, care este sacră în sine.

Panteismul determină credința în reîncarnare. Omul, în aspirația lui de nemurire a trupului, crede că reîncarnarea poate fi o soluție pentru aceasta. Însă prin aceasta omul nu-și asumă responsabilitatea acestei vieți, care ne-a fost dată s-o trăim pentru a ne câștiga o soartă în veșnicie.

Omul este o ființă psiho-fizică unică, irepetabilă în istorie. Reîncarnarea anulează jertfa Mântuitorului și îl face pe om să creadă că el se va mântui, printr-o serie succesivă de reîncarnări în momentul când el va reuși să învingă legea karmei, a cauzalității. Dar fiecare om va învia cu trupul său, așa cum s-a întâmplat și cu Mântuitorul nostru, Iisus Hristos.

Panteismul anulează libertatea omului. Făcând abstracție de ideea creării lumii de către o Divinitate personală, care rămâne total transcendentă față de lume, panteismul închide omul în imanența lumii și-l transformă în roțița unui angrenaj care îi distruge orice aspirație spre libertate.

Adevărata libertate ne-o găsim în concordanță voii noastre cu voia lui Hristos, în înaintarea noastră liberă spre comuniunea cu Sfânta Treime. Panteismul ne condamnă la o supunere necondiționată față de un destin implacabil, la un dat care trebuie asumat cu resemnare. Această stare era trăită cu pregnanță în antichitate, într-o perioadă în care cea mai înaltă filosofie nu depășea o concepție panteistă despre lume.

Panteismul, identificând în substanță pe Dumnezeu cu lumea, refuzând Divinității un caracter transcendent, îl face pe om prizonierul unei imanențe totale, în care setea lui de participare la un Absolut personal, dincolo de lumea aceasta, nu mai poate fi potolită.