# MIT ȘI LOGOS

Autor: Mihai-Gabriel Mocanu | 15 mai 2022



**Rezumat**

În lucrarea de față argumentez pentru o reîncadrare *centrală* a mitului în cadrul mai larg al unei perspective integrate și totale asupra lumii, alături de formele raționale de cultură precum filosofia, religia, arta. În acest sens, justific poziția primă a gândirii mitice prin faptul că mitul, ca atare, are funcția unei mijlociri directe între sacru și profan (în sensul lui Eliade), mijlocire care se pierde în formele mai conceptuale ale gândirii sacrului, cum sunt filosofia (fenomenologia), teologia, arta. În primul rând, voi clarifica terminologia, continuând cu explicitarea acestei „pierderi" a mijlocirii directe oferite de mit, încadrând, astfel, mitul într-o perspectivă mai largă asupra cunoașterii (cu precădere a cunoașterii sacrului). În ultima parte a eseului voi confrunta ceea ce consider a fi principala critică a unei hermeneutici diferențiate a mitului, anume confruntarea mitului cu revelația unui Logos central și universal, unul care situează gândirea sacră dincolo de limita imanentului, într-un transcendent pur, revelat. Argumentul, în acest punct, este a unei fuziuni necesare dintre mit și logos, într-o formă care deschide o dublă libertate: a unui acces al sacrului mijlocit ritualic, dar și a unei capacități a trăirii ritualice libere și permanente, altfel spus, o contopire a mitului și vieții însăși.

**Introducere**

Gândirea mitică a suscitat interesul multor gânditori încă din antichitate. Aceasta nu a fost lipsită de critici, pozitive sau mai puțin pozitive, din partea filosofilor, istoricilor filosofiei, filosofilor ai istoriei și istoricilor religiei deopotrivă. Dincolo de mult prea multele definiții date acestui domeniu al gândirii aparent primitive, consensul este că el trimite, într-o formă sau alta, la *sacru*. Mai mult decât atât, mitul se înscrie ca un „exemplu și precedent" (Eliade, 1992, p. 381), chiar dacă un precedent atemporal, care e mereu același. El presupune un ritual al ieșirii din timp, grație căreia participanții la mit (atât povestitorul, cât și ascultătorul – sau scriitorul și cititorul) participă la o realitate imediată și nemijlocită a unui adevăr, acesta din urmă fiind etapizat, în funcție de cadrul în care se desfășoară. Așa avem, de pildă, la triburi primitive, mituri ale originii de ordinul unei prime fecundări ale unor proiecții antropomorfizate de tipul

„Marea mamă”, „Cerul, tată”, cum e cazul religiilor preistoriei europene (Eliade, Culianu, 1993, p. 243), dar și mai aproape de noi, religiei yoruba din Nigeria (Onile, mama primordială, întunecată, ascunsă – păstrătoare a inițierilor și Olorun, tatăl celest) (apud. Eliade, Culianu, op. cit.), până la mituri abstracte de ordinul gândirii hinduse, care reclamă existența unei întregi cosmologii complexe, în care actul fecundării devine unui secundar (până la intuiții de ordinul unui „big bang” – Eliade, Culianu, op. cit, p. 171). Funcția miturilor este și ea dependentă de contextul care le-a generat, de vastul alai cultural pe care respectiva societate și l-a apropriat. Așa avem, pe de-o parte, la culturile agrare, mituri care au de-a face cu ploaia, cu fecunditatea și sexualitatea (Eliade, 1992, p. 326), în timp ce în Rig Veda avem mituri ale focului (*Agni*), a cărui funcție e sacrificiul, singurul care poate „arde” încărcăturile karmice (remarcă și Tonoiu, p. 214). Deși trimit la același eveniment inițial cosmologic al începutului, funcția ritualică pe care un mit sau altul o reclamă ține de aspectul cel mai abstract pe care gândirea colectivă a grupului respectiv îl cere să fie rezolvat: în societăți arhaice e vorba de reînnoire, în societăți mai evoluate, dar în continuare „mitice”, avem arderea și „eliberarea”. Grație acestor diferențe, putem observa o ascendență și o creștere naturală a gândirii mitice, echivalentă și unitară cu creșterea în gândirea filosofică sau teologică. Diferența dintre mit și cele din urmă constă în proiecția pe care mitul o pretinde în spațiul sacru, în acel atemporal unitar, lipsit de „prejudecăți” (în sens fenomenologic), la care teologia și filosofia acced și ele, însă controlat și cu un bagaj fenomenal anterior asumat. Am putea crede, grație unor „prejudecăți” culturale, că numai gândirea filosofică abstractă sau teologică „revelată” (însă revelată anterior – nu ca reînnoire a revelației, ci ca fundamentare într-o revelație trecută) au putința de a accede la Adevăr (ceea ce, de altfel, s-a și întâmplat – vorbind despre Logos, în paragraful următor), însă particularitatea mitului constă în trăirea nemijlocită de altceva decât de ritualul ca atare, nici măcar o „reînnoire” a revelației, cât o „aceeași” înnoire a momentului sacru revelat. Ritualul are funcția de transfigurare a profanului în sacru, iar la acest gest de proiectare nemijlocită pare să trimită cuvintele Mântuitorului care spune: „lăsaţi copilașii să vină la Mine și nu-i opriţi, căci Împărăţia lui Dumnezeu este a unora ca ei. Adevărat vă spun că oricine nu va primi Împărăţia lui Dumnezeu ca un copilaș cu niciun chip nu va intra în ea.” (Luca 18:16)

*Logos*-ul, înscris în miza acestui eseu, trebuie definit în ideea de Cuvânt, chiar Principiu, în maniera în care este descris la începutul Evangheliei lui Ioan. Într-o reformulare modernă, *Logos*-ul este ceea ce Jung identifică alchimic ca fiind Lapis (Apud. Jung. 2016), „comoara ascunsă” din străfundul pământului, altfel înțeles ca esența spiritului universal ascuns în materia din care suntem și noi compuși. După cuvintele lui Jung, „alchimistul [prin procesele specifice] eliberează din nou, spre mântuirea omenirii, nous-ul sau Logosul demiurgic pierdut în materia lumii”. (Jung, op. cit., p. 395). Într-o prelungire a conceptului de *Logos* universal, „întâlnirea” dintre individ și acel *Logos* amintit naște ceea ce Jung numește *Sine*, ca „graniță care exprimă o realitate în sine nelimitată” (Jung, idem). Această centrare specifică procesului de individuație, pe care

tot Jung o numește, în altă parte, „procesul care produce un individ […], [ca] unitate separată, indivizibilă, un întreg” (Jung, 2003, p. 281), nu este străină de miza gândirii mitice, însă se poate spune că este fixat într-un supra-mitic universal, în timp ce mitul lucrează tot cu structuri ce tind spre *universalizare*, dar reușesc să atingă numai un colectiv mai mic sau mai mare, și încă numai cu o încărcătură simbolică limitată la un anumit Gest sacru (fie originea, în mituri cosmogonice, fie un anumit moment cheie din cadrul dezvoltării psihice întru individuație pe care o reclamă grupul respectiv). „Mitul este gândirea visată a colectivității, iar visul un mit individual”, spune Jane Harrison (Apud. Tonoiu, p. 212), și suntem de acord, în ideea în care colectivul acela e limitat la unul limitat în timp și spațiu (trib, nație, stat, „cultură”), colectiv care, la rândul său, trece printr-un proces unic de „individuație” din care indivizii constituenți se pot sustrage numai limitat.

Observăm, în cazul distinctelor grupuri, un fel de *Volkgeist* (după Hegel) cu un drum propriu, iar gândirea mitică obișnuită este un rezultant al acestuia (acest lucru îl remarcă în treacăt și Jung, 2003, p. 161). În felul în care Jung analizează procesul de individuație particular la un singur individ, chiar pe parcursul primei jumătăți a cărții *Psihologie și Alchimie*, același proces poate fi indentat cu privire la mituri, ele descriind parcursul colectiv al unui *Volkgeist* în căutarea unui centru, a unui *Logos* care să centreze experiențele mitului în jurul său. Sigur că, pentru gândirea arhaică în principal, mitul și trăirea mitului reclamă un universalism de nedepășit (poate chiar cu riscul unui taboo – cazul amerindienilor care țin soarele pe cer), „mitul devine un model pentru toată lumea – și pentru eternitate” (Tonoiu, p. 212), dar putem distinge, pe de altă parte, universalismul drept condiție de posibilitate a trăirii „nemijlocite” mitice, practic o suspendare temporară care, în lipsa unei cunoașteri psihice mai dezvoltate, este „proiectată” în exterior, în toată lumea. Momentul identificării unui *Logos* e momentul integrării dintre trecut și viitor într-un centru individual și personal, chiar dacă, în același timp, comun, ne-posesiv. Acest moment este și cel ce corespunde, în cuvintele lui Jung, cu „identificarea ființei pre-conștiente și post-conștiente a omului, […] mai bătrână și mai tânără decât conștiința și circumscriind-o pe aceasta în spațiu și timp” (Jung, 2003, p. 183). Înainte de a trece la explicitarea confruntării directe dintre mit și Logosul înțeles astfel, consider necesară fundamentarea gândirii mitice într-un univers al rațiunii așa-zis „post-mitice”, însă mai repede fiind vorba de o permutare a valorilor dinspre un mitic absolut înspre un context lărgit, rațional, cu gândirea mitică „mutată la locul ei”, în sfera ritualului.

**Gândirea mitică sub asediul rațiunii**

Pornesc acest argument de la afirmația profesorului Vlăduțescu din postfața *Dicționarului de Mitologie generală* (Apud. Kernbach, 1989), care spune că mitul, ca

atare, este „indiferent în raport cu resemnificările ulterioare” (Kernbach, p. 662), ceea ce înseamnă că are un caracter pre-rațional. Acest pre-rațional nu presupune și un anti-rațional, și nu este înțeles sub forma unei etape ce se succede în alta, ci a unei prezențe permanente în fundalul gândirii raționale, care nu se poate rupe pe de-a întregul de funcția mitului. De ce, oare? Pentru că mitul este forma „generalizată” pe care structurile colective o iau în rândul *volkgeist*-ului și care se „strecoară” în mentalul rațional în momentele de strâmtoare. Însă mitul, confruntat cu diferitele „resemnificări” ulterioare, își pierde semnificația de universalitate în fața rațiunii, a conștiinței, care își explică propria existența prin alte structuri. Altfel spus, își pierde întâietatea supra-dimensionată specifică gândirii arhaice și se situează la locul său, în sub-structuri, cu funcție ritualică, a manifestărilor culturale raționale. Mitul intră, pe de-o parte, sub tutela „povestitorului”, în sfera literaturii, a „epicului”, pe care Tonoiu o numește clar și răspicat, urmându-l pe Eliade, „fiica mitologiei, [care o] moștenește pe aceasta [în funcția de a povești ce s-a mai întâmplat în lume]” (Tonoiu, p. 224). Continuă mai departe prin a remarca asemuirea dintre creația literară (gândirea mitică transpusă) și fenomenul religios ca o hierofanie religioasă, ambele fiind purtătoare al unui sens dincolo de timp, dinspre timpul sacru înspre timpul profan. Însă, doresc să intervin, nu numai literatura păstrează din formele mitice arhaice, ci orice utilizare simbolică păstrează aceeași hierofanie, însă numai în măsura în care acel simbol reprezintă o funcție colectivă arhetipală, ci nu una individuală (de forma celor ce se găsesc în vise, acolo unde simbolul capătă un sens sau altul în funcție de contextul trăit de visător). Putem vorbi, așadar, despre o „istorie simbolică colectivă” (altfel spus, o istorie *mitică*) a filosofiei, urmărind constructele de natură simbolică ce au adunat, în jurul lor, simboluri arhaice cât și structuri moderne. Chiar termenul de *Geist* hegelian se pretează la o astfel de analiză, în măsura în care a angrenat în jurul său simboluri colective mai vechi de natura zeilor (Zeus, spiritul iluminator, marele arhitect), cât și altele mai noi de natura „științelor naturii”, „gândirii istorice”.

Cu atât mai mult, gândirea fenomenologică de mai târziu, Heidegger și Husserl, antrenează niște structuri simbolice colective care includ, în ele însele, formele simbolice ale unor mituri anterioare, inclusiv al „inițierii”, al „revenirii la origini”, al „trăirii sacrului în el însuși”. Însă trăirea fenomenologică în sine se desparte de mit într-un punct cheie, pe care nici literatura și, poate, nici măcar arta nu îl păstrează: proiecția cu toată ființa dincolo de timp, în afara unor pre-concepții de ordin rațional, chiar acelea pe care gândirea rațională se fundamentează. Cu alte cuvinte, nu avem gândire rațională fără preconcepții, iar cu preconcepții nu avem parte de un atemporal nemijlocit. Ce se câștigă pe de-o parte se pierde pe alta, în cazul transfigurării mitului.

Deși lucrurile stau astfel, observăm goana omului occidental înspre recâștigarea unei trăiri nemijlocite, în toate formele sale: de la artă din ce în ce mai abstractă, la concepții reinventate religioase și restructurări proprii ale preconcepțiilor teologice (practic, o rupere în „triburi” a culturii înalte, fiecare cu „portul” său), până la consumul de

stupefiante din ce în ce mai inventive. Toate acestea converg înspre o recâștigare a unei suspendări a rațiunii, pe care nu o poate atinge altfel dintr-un singur motiv: acela că mitul, pentru el, s-a mutat în periferia convingerilor și stă să cadă, în timp ce rațiunea și preconcepția i-au fundamentat realitatea, care nu mai poate eminamente *funcționa* în afara lor (preconcepțiilor religioase, științifice, filosofice etc.). Pentru a-și recâștiga o parte din capacitatea de suspendare a rațiunii inițiale, omul modern trebuie să renunțe la preconcepții de orice tip, să recâștige ceea ce hindușii numesc „samadhi" (apud. Eliade, 1993, p. 77), fără a confunda aceasta cu mântuirea creștină. Este vorba de capacitatea reală de suspendare a conștiinței și înlăturare a impresiilor care au fost antrenate în vederea cunoașterii raționale. E vorba, într-o manieră alegorică, de un nou copac interzis: rațiunea, gândirea din Principiu (din *Logos*) a deschis calea rațiunii de a survola zona sacrului și de a o pune în cuvinte. A făcut aceasta prin asumarea unor premise (preconcepții) de diferite grade, fiecare permițând o survolare mai de suprafață sau mai adâncă. Însă incapacitatea noastră de a controla această survolare rațională ne-a făcut să rămânem prinși în ea: noi nu mai vedem dincolo de preconcepții pentru că nu mai putem să le oprim. Noi am trecut mai departe dar, cu asta, am căzut mai adânc chiar decât am început. Această dublă „cădere" se înscrie, fără doar și poate, în cursul natural al Logosului de întregire (vorbind la nivel colectiv), în aceeași manieră în care întâlnirea individuală cu Logosul (cu Hristos, în sens creștin), antrenează căderi de un grad mult mai mare și mai dureros decât erau posibile înainte, grație revelației Adevărului în raport cu minciuna (din minciună în minciună e mai ușor decât e din adevăr în minciună). Chiar și așa, atracția pentru India și pentru Orientul în ansamblul lui e legată de această apropriere necesară pe care trebuie să o antrenăm în Occident, capacitatea de suspendare a rațiunii care lor le este posibilă și nouă nu (le este posibilă în idea de deschidere colectivă a spiritului – sigur că marea majoritate a hindușilor nu ajung acolo).

Esențial este aici însă să remarcăm faptul că gândirea orientală e antrenată într-o contemplație a imanentului (chiar *panteismul* tipic hinduist, taoist, șintoist stau drept dovadă), lucru care le permite ușurimea saltului în suspendarea rațională, în timp ce gândirea vestică e impregnată de transcendentul pur care este, totuși, paradoxal, accesibil *direct și nemijlocit*. Dumnezeu, cel cu totul transcendent, este revelat în Fiu, pe care îl găsim în noi. Din asta a explodat o gândire de principiu care nu mai poate fi suspendată la fel de ușor ca în gândirea orientală și imanentă prin excelență, pentru că vine cu o *certitudine* imbatabilă, de *dincolo de creație*. Nu e o cunoaștere abstractă, e o cunoaștere revelată. Însă nădăjduiesc că orientalii, cu precădere hindușii, aceia care au fost vizitați de apostolul Toma (necredinciosul!), rămân suspendați într-un exemplu viu tocmai datorită unei incapacități a noastră (noi, toți, colectivul uman, Adam), de a integra lecția lor. Poate, reușind această lecție, apropriind universal lecția lui *Samadhi* a lui Patanjali, și revelația va fi pregătită să purceadă la pasul următor, o integrare

adevărată și permanentă dintre Mit și Logos.

**În loc de concluzie (despre fuziunea mit-logos)**

Speculația asupra unirii definitive dintre sacru – ca proiecție totală a ființei într-un atemporal sacru – și profan, adică a integrării profanului în sacru, și a sacrului în profan, este de ordinul unei discuții escatologice. Măsura în care se poate face asta ține de anticiparea individuală a unora dintre aceia care au reușit unirea, ceea ce deschide posibilitatea unei extrapolări în sfera colectivă. Participarea specifică mitului arhaic la sacru este, de fapt, trăirea părții ca și cum ar fi întreg. Această „parte" de mit, momentul re-povestirii, re-trăirii, devine „întregul" experienței, întregul universal. E o funcție simbolică vie care proiectează și transpune. Însă, urmându-l pe Părintele Stăniloaie, „[întreaga lume se] desfășoară solitar, printr-o interinfluență care circulă în tot universul. [...] fiecare persoană e responsabilă de desfășurarea întregului univers fizic și spiritual" (Stăniloaie, 1993, p. 32). Fiecare gest al nostru, colectivi și individuali, antrenează un proces universal, pune lumea în mișcare. Participarea profanului la sacru este o chestiune *psihologică*, în cel mai jungian sens posibil: profanul și sacrul sunt, deja, sudate iremediabil, dar *integrarea* ca atare a acestui adevăr strivitor e ce necesită milenii de filosofie. Logos-ul, în-afara momentului în care *se arată*, mai pretinde și momentul ulterior în care *se acceptă*, sau *se integrează*. Deși apariția rațiunii a surescitat gândirea omului până dincolo de posibilitatea unei reveniri într-o inconștiență *dualistă* (sacru, profan, sacru, profan – succedându-se reciproc într-un dans la fel de natural ca cel al mareei), ea nu a reușit încă să fie pe deplin înțeleasă, ci numai *folosită* pentru destructurarea unor forme arhaice, fără a pune ceva în loc. O „eliberare" de ordin inferior (o fugă din Egipt) cu o încătușare într-un scepticism tranșant (nu departe de *vițelul de aur* din mitul lui Moise). Ne-am eliberat de strâmtoarea succedării naturale, dar ne-am încleștat afară din timp, însă nu într-un sacru, ci într-un anti-sacru fără substanță. A dispărut, de fapt, și profanul, care s-a transformat într-un anti-profan – aproape s-a înlăturat distincția cu totul, culminând cu maxima lui Nieztsche „Dumnezeu a murit", „Rațiunea ultimă a murit". Revenirea în Sacru presupune integrarea deopotrivă a profanului, nu cu sensul de „banal", ci chiar cu sensul de *material*. Cheia rămâne, pe urmele lui Eliade, în acel „coincidentia oppositorum" al supra-sensului tuturor lucrurilor, în găsirea unui Lapis, a pietrei prețioase, în fiecare părticică de materie. Atunci va fi, cu adevărat, depășită, mai bine zis apropiată, distincția sacru-profan, cât și cea dintre Mit și Rațiune.

**BIBLIOGRAFIE**

Biblia, Nouă Traducere În Limba Română (NTLR), 2006, ed. Biblica.

Eliade, Mircea, 1992, „Tratat de Istorie a Religiei”, editura Humanitas, București.

Eliade, Mircea, 1993, „Yoga. Nemurire și libertate”, editura Humanitas, București.

Eliade, Mircea și Culianu, Ioan, 1993, „Dicționar al religiilor”, editura Humanitas, București.

Jung, Karl Gustav, 2003, „Arhetipurile și inconștientul colectiv”, editura Trei, trad. Dana Verescu și Vasile Dem. Zamfirescu, ed. or. 1995.

Jung, Karl Gustav, 2016, „Psihologie și Alchimie”, editura Trei, trad. Viorica Nișcov, ed. or. 2007.

Kernbach, Victor, 1989, „Dicționar de mitologie generală”, editura Științifică și Enciclopedică, București.

Stăniloaie, Dumitru, 1993, „Ascetica și Mistica Creștină sau Teologia Vieții Spirituale”, editura Casa Cărții de Știință, Cluj.

Tonoiu, Vasile, 1989, „Ontologii Arhaice în Actualitate”, editura Științifică și Enciclopedică, București.

*Imagine: Franz Marc – Seated Mythical Animal; Sursă: Wikiart*