

Lect. univ. dr. CARMEN POPESCU

**Facultatea de Litere
Departamentul de limbă și literatură română**

Lect. univ. dr. CARMEN POPESCU

CURS OPȚIONAL A5 LITERATURĂ (TEORII ALE IMAGINARULUI)

NOTE DE CURS



**Editura Universitaria
Craiova, 2017**

Referenți ai colecției:

Prof.univ.dr. Pîrvu Elena
Conf.univ.dr. Coșoveanu Gabriel
Conf.univ.dr. Dincă Daniela
Conf.univ.dr. Dragoste Cosmin
Lect.univ.dr. Constantinescu Gheorghe
Lect.univ.dr. Drăghici Ovidiu
Lect.univ.dr. Cazacu Sorin

Copyright © 2017 Editura Universitaria
Toate drepturile sunt rezervate Editurii Universitaria

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

POPESCU, CARMEN

Teorii ale imaginarului : curs opțional A5 : curs universitar pentru învățământul la distanță / Carmen Popescu. - Craiova : Universitaria, 2017

Conține bibliografie

ISBN 978-606-14-1302-7

82.09

UNITATEA DE ÎNVĂȚARE I

IMAGINAR ȘI MIT –

O “CONSTELAȚIE” EPISTEMOLOGICĂ INTERDISCIPLINARĂ

Obiective

- cunoașterea contextului istoric și epistemologic al ”cotiturii” aduse de studiul imaginarului
- evidențierea dimensiunii multi- și inter-disciplinare a acestui complex de teorii
- contextualizarea emergenței imaginarului pe fundalul reabilitării mitului

Timpul alocat temei: 4 ore

1. „Întoarcerea” imaginii, a imaginației și a mitului. Ascensiunea recentă a teoriilor imaginarului

Studiul imaginarului este în momentul actual unul din cele mai bine reprezentate pe plan internațional. Corespunzând schimbării de paradigmă sau de epistemă detaliată de Gilbert Durand sub semnul unei *întoarceri a mitului* (cf. *Introducere în mitologie. Mituri și societăți*), aplecarea asupra acelor fenomene psihice (cu corelativul lor cultural) care nu se încadrează perfect în tiparele procustiene ale *logicii* sau *rațiunii* așa cum au fost acestea definite în civilizația occidentală îmbracă acum un caracter sistematic și bine susținut instituțional. Jean-Jacques Wunenburger și colegii lui au inițiat, mai întâi la Dijon și apoi în foarte multe locuri din Europa, America și Asia, centre de cercetare a imaginarului¹. Acești cercetători se revendică (în primul rând) de la Gaston Bachelard, Gilbert Durand, Henry Corbin și Mircea Eliade, ca de la niște părinți fondatori. Activitatea bogată a acestor centre de cercetare vine să confirme că imaginarul nu este pur și simplu opusul rațiunii (eventual cealaltă față a medaliei) sau complementul ei, ci că posedă propria raționalitate și propria logică, acestea așteptând să fie definite și descrise din perspective teoretice interdisciplinare. Același raport dialectic poate fi invocat pentru a caracteriza aparenta opoziție între *imaginar* și *realitate*. Realitatea însăși este un concept problematic și susceptibil de a fi relativizat. Imaginarul se află într-adevăr sub zodia *i-realității* sau a *supra-realității*, dar își are propria ontologie, altfel spus, propria *realitate*, de alt ordin și alt nivel decât aceea empirică sau imediat perceptibilă. În plus, toate activitățile implicate de imaginar vizează într-un fel sau altul adaptarea la realitate și cunoașterea/ înțelegerea realității, nu doar evadarea din ea. Astfel, funcția gnoseologică/ cognitivă a imaginarului (și, bineînțeles, a imaginației ca facultate operatoare) trebuie evidențiată cu tărie. Între **funcțiile** posibile ale imaginarului, trebuie evidențiate de asemenea cele identificate de Jean-Jacques Wunenburger în lucrarea de sinteză *Imaginarul* (2009): funcția estetică-ludică, funcția cognitivă, funcția practic-instituțională. Funcția estetică-ludică privește, desigur, cu deosebire, studiul imaginarului literar.

După ce a fost multă vreme doar un adjectiv, care trebuia neapărat asociat cu altceva, termenul ”imaginar” a devenit, în contextul acestei ”științe” polimorfe despre care vorbim, un substantiv, desemnând un ansamblu sau un complex de imagini, de credințe, de teme caracteristice unui corpus de produse culturale (individuale sau colective). Sensul actual al imaginarului este așadar efectul unei evoluții semantice și totodată al unei revizuirii axiologice: Gilbert Durand a observat cum din ”nebuna casei” (la folle du logis), cum o considerau iluminiștii, și spiritele cartezian-pozitiviste în general, **imaginația** a devenit ”regina facultăților”. Revalorizarea radicală a imaginației (și implicit, a artefactelor ei), a început cu romantismul, dar s-a desăvârșit în secolul XX, de data aceasta nu doar în contextul artei și literaturii, ci chiar prin intermediul unor discursuri teoretice. Este un caz de ”întoarcere a refulatului”, cum ar fi spus Freud. De reținut **definiția** lui **Wunenburger** din cartea *Imaginarul*:

“Vom conveni, așadar, să numim imaginar un ansamblu de producții, mentale sau materializate în opere, pe bază de imagini vizuale – tablou, desen, fotografie – și lingvistice – metaforă, simbol, povestire – care formează structuri coerente și dinamice relevând despre o funcție simbolică în sensul unei îmbinări de semnificații cu caracter propriu și figurat” (Wunenburger, *Imaginarul*, <http://phantasma.lett.ubb.cluj.ro/?p=3620>).

¹ În România sunt de amintit *Phantasma – Centru de cercetare a imaginarului* de la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, și cel de la Universitatea din Craiova, Centrul de Studii asupra Imaginarului și Raționalității ”Mircea Eliade” (director prof. univ. dr. Ionel Bușe de la Facultatea de Filozofie).

Teoreticianul distinge cu grijă sfera imaginarului de noțiuni afine dar la care acesta nu trebuie redus (încă o dovadă că nu este vorba numai de o noutate terminologică de suprafață). *Mentalitatea, mitologia, mitologia, ideologia, ficțiunea și tematica* sunt termeni cu care imaginarul “întreține subtile interferențe”. *Realul și simbolicul* sunt alți termeni complementari cu *imaginarul* (trimiterea este, evident, la psihanalistul francez Jacques Lacan). De asemenea, Wunenburger contextualizează termenul *imaginar* contrapunându-l altor doi termeni înrudiți: *imageria* și *imaginalul* (concept propus de Henry Corbin):

“Se mai cuvine să deosebim imaginarul de *imagerie*. Aceasta desemnează un ansamblu de imagini ilustrative despre o realitate, conținutul imaginii fiind deja în întregime preinformată de către realitatea concretă sau de către idee. Imaginarul implică o oarecare independență în raport cu o determinare anume, presupunând inventarea unui conținut nou, decalat, care introduce dimensiunea simbolică. Va mai trebui să diferențiem imaginarul și de o altă categorie cu un pronunțat caracter de specificitate, *imaginalul*. Introdus de către islamologul H. Corbin, acest termen desemnează o lume denumită în latină drept *imaginalis* și nu *imaginarius*. Prin acest termen se desemnează, în domeniul spiritualităților mistice, acele imagini vizionare, dissociate de subiect, care au o autonomie situându-le la jumătatea distanței între material și spiritual și care servesc la sensibilizarea realităților ontologice transcendente pentru conștiință” (Wunenburger, *Ibidem*).

În Introducerea la *Imaginarul medieval*, Jacques Le Goff atenționase deja că domeniul imaginarului nu trebuie redus nici la reprezentare, nici la domeniul simbolicului și nici la cel al ideologiei. Totodată, medievistul privește cu suspiciune teoretizările în linie jungiană, susținând că ”ideologia suspectă a arhetipurilor” (exemplificată cu *Structurile antropologice ale imaginarului* de Gilbert Durand) generează ”elucubrații mistificatoare”, în timp ce studiul imaginarului așa cum îl propune el, din perspectiva istoriografiei, ține cu adevărat de știință (Le Goff 1985: VI). În opinia lui, istoria imaginarului este parte din ”aprofundarea istoriei conștiinței” (*Ibidem*: VII). Judecata lui Le Goff la adresa lui Durand este cu siguranță nedreaptă, dar trebuie reținut angajamentul de a face domeniul pe cât posibil științific și obiectiv. Dar și formulările lui sunt inevitabil metaforice și uneori chiar infuzate de patetism: ”Imaginarul hrănește omul și îl face să acționeze. Este un fenomen colectiv, social, istoric. O istorie fără imaginar este o istorie mutilată, dezincarnată” (*Ibidem*: VII).

Termenul care pare să fie, alături de *imaginație*, în centrul familiei lexicale și conceptuale a imaginarului este chiar *imaginea*. Termen ambiguu², sau polisemantic, pentru că implică deopotrivă imaginea vizuală, care posedă o anumită materialitate, are un referent exterior, și imaginea ca reprezentare mentală – nu pur și simplu amprentă a unui semn iconic exterior, ci autonomă, și cu geneză lăuntrică, intrapsihică. Nu se poate spune că teoriile imaginarului au în vedere exclusiv a doua categorie de imagini, pentru că iconologia și iconografia (ca și semiotica vizuală) pot fi foarte bine subsumate studiului imaginarului, care își poate alege exemplele din literatură, ca și din artele plastice/ vizuale, din publicitate, fotografie etc. Imaginea poetică este de alt tip decât imaginea picturală. Indiferent de fenomenologia și de tipologia imaginilor, obiectul de studiu al imaginarului este mai degrabă *sensul* acestora într-un context anume, și nu identitatea lor materială sau imaterială. Deosebit de fructuoasă poate fi teoria imaginarului atunci când își aliază demersul comparatist al studierii relațiilor inter-artistice (și intertextual-intersemiotice), între literatură și arte.

De asemenea, *iconologia* se poate asocia cu *imagologia*, care studiază reprezentările colective (auto-imagini vs. heteroimagini³), pentru a da seamă de diferențele între culturi atunci când criteriul este raportarea la imagine (încurajare sau interdicție a reprezentării, cel mai des din rațiuni religioase). Astfel, civilizațiile se pot împărți în *iconofile* (sau chiar *iconodule*), care prețuiesc sau chiar venerază imaginile, și *iconoclaste/ iconofobe*, care au oroare de imagini și reprezentări figurative, mai ales când acestea încearcă să capteze sacrul și divinul, considerat nereprezentabil. Diferențele între creștinism și islam sunt în acest sens cunoscute. Civilizația occidentală contemporană, în dimensiunea ei secularizată (laicizată) are un statut special, părând că ”adoră” imaginile, care sunt omniprezente în spațiul public, dar în cu totul alt sens decât se întâmplă în contextul creștinismului răsăritean, de pildă, unde icoanele sunt reprezentări care ”trimit” la referentul lor

² ”Problema imaginii gravitează în jurul similitudinilor posibile și al confuziilor care se produc între model și copiile sale. Din perspectivă filosofică, avem de-a face cu teoria ideii platoniciene, percepută sub un raport dublu: logic și metafizic. Din punct de vedere logic, ideea este esența realității și a cunoașterii, în timp ce din punct de vedere metafizic, ideea este justificarea imaginii lucrurilor care provin din realitatea sensibilă.” (Constantin Mihai, *Aparatul conceptual al studiilor despre imaginar*, în *De la fictiv la real. Imaginea, imaginarul, imagologia*, coord. Andi Mihalache și Silvia-Marin Barutcieff, Editura Universității Alexandru Ioan Cuza, Iași, 2010: 41).

³ Cf. studiul lui Hugo Dyserinck, *Imagologia comparată*, în Alexandru Duțu (coord.), *Dimensiunea umană a istoriei*, București, Meridiane, 1986. Vezi și *Imagology. The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters. A Critical Survey*, edited by Manfred Beller and Joep Leerssen, Rodopi (Studia Imagologica), Amsterdam, New York, 2007; Ion Chiciudean, Bogdan-Alexandru Halic, *Imagologie. Imagologie istorică*, comunicare.ro, București, 2003.

transcendent. Reperul prin care s-ar putea aproxima specificul acestui cult secularizat al imaginii este mai degrabă idolatria pre-creștină. Toate aceste nuanțe sunt tratate, cu toată complexitatea limbajului estetic, în diverse opere literare, de exemplu romanul scriitorului postmodern francez Michel Tournier intitulat *Picătura de aur*, care descrie șocul cultural trăit de un tânăr berber dintr-o oază sahariană în timpul călătoriei lui inițiatice în Franța, în căutarea propriei imagini "furate" de o femeie blondă care îl fotografiase fără să-i ceară promisiunea. Implicațiile interculturale ale imagologiei se corelează aici cu studiul *sui generis* al coliziunii mentalitare, între un tip de civilizație iconodulă și o alta, care nu permite reprezentarea chipului, divin sau uman⁴.

Domeniul de expertiză al teoriei/ teoriilor imaginarului este destul de larg, implicând imaginarul ca pe un "concept flexibil" (Wunemberger, Introducerea la Op. cit.), dar, fatalmente, și "prolix", și prin aceasta derutant:

"Ca substantiv, în accepțiunea curentă din cadrul vocabularului literelor și al disciplinelor umaniste, imaginarul trimite la un ansamblu destul de prolix de elemente. Fantasmă, amintire, reverie, vis, credință imposibil de verificat, mit, roman, ficțiune sunt tot atâtea expresii ale imaginarului unui om sau al unei culturi. Putem vorbi de imaginarul unui individ, dar și de acela al unui popor, prin intermediul totalității operelor și credințelor sale. Fac parte din imaginar concepțiile preștiințifice, literatura științifico-fantastică, credințele religioase, producțiile artistice creatoare de alte realități (pictură non-realistă, roman etc.), ficțiunile politice, stereotipurile și prejudecățile sociale etc" (Wunemberger, *Imaginarul*, <http://phantasma.lett.ubbcluj.ro/?p=3620>).

Considerațiile lui Wunemberger așază premisele unei **tipologii** a imaginariilor (cultural, religios, istoric, politic, artistic, para-artistic, literar). De asemenea, invocă, implicit, domeniul deja amintit al imagologiei, atunci când amintește "stereotipurile și prejudecățile".

În studiul *Pentru o istorie a imaginarului*, **Lucian Boia** sintetizează foarte bine elementele diverse care sunt solicitate de configurarea și comprehensiunea imaginarului:

"Imaginea este deci mai mult decât o "umbră" și imaginația mai mult decât un depozit de imagini. În ceea ce privește imaginarul, produsele sale se dovedesc a fi de o mare complexitate și chiar de o incontestabilă rigoare teoretică. Ce este mai complex și mai riguros decât o utopie sau o religie? Pentru a ajunge la imaginar (cel puțin la expresiile sale cel mai bine structurate), imaginația trebuie să fie fecundată de raționament. Imaginarul depășește astfel câmpul exclusiv al reprezentărilor sensibile. El cuprinde, totodată, imagini percepute (și inevitabil "adaptate", pentru că nu există imagine identică cu obiectul), imagini elaborate și idei abstracte structurând aceste imagini" (Boia 2000: 15).

- ?
1. Emergența teoriilor imaginarului. Rolul școlii franceze.
 2. Definiții și tipologii ale imaginarului.
 3. Explicați termenul *imagologie*.

2. Reabilitarea mitului în teoria contemporană a imaginarului

2.1. Rolul seminal al lui Carl Gustav Jung

Mitul și mitologia sunt moduri de comunicare în măsura în care sunt și sisteme semiotice, moduri de a da sens lumii (de a *descoperi* sau poate *inventa* acest sens, investindu-l în lumea înconjurătoare⁵). Omul este probabil "programat", ontologic, să configureze "hărți ale sensului" care îl ajută să se orienteze într-o lume ostilă (cf. Jordan B. Peterson, *Maps of Meaning. The Architecture of Belief*, 1999). Oricum ar fi, *realitatea* obiectivă, *adevărul* mitului rămân un mister, ca și *adevărul* religiei. Asumarea sensului lor intrinsec, imanent, este o problemă de *credință*. Aceasta e desigur valabil mai ales pentru cei din interiorul acelei culturi sau comunități care se definește printr-un anume corpus mitic, dar, într-un mod mai puțin evident, e o problemă care se pune chiar și pentru cercetători. Atitudinea lor față de obiectul de studiu (atitudine nu în ultimul rând afectivă), determină și hermeneutica, limbajul explicativ sau *metalimbajul* pe care îl vor elabora. În perspectiva diacronică a abordării miturilor observăm atitudini extreme: de la condescendența raționalist - iluministă (meliorismul *Aufklärung* -ului se va regăsi, într-o formă oarecum sinistă, în denunțarea comunistă a religiei ca „opium al popoarelor”) la entuziasmul și exaltarea romanticilor pentru gândirea mito-poetică, prelungită și ea, *mutatis mutandis*, în reevaluarea mitologiei, magiei și religiei, în *valorizarea* simbolului, a arhetipului, a funcției productive, creatoare a inconștientului, în *noua antropologie* a imaginarului (pe linia Jung, Eliade,

⁴ Romanul este analizat în amănunt, în ultimul capitol al cursului, ca un "studiu de caz" ilustrativ pentru problematizarea semnului iconic în conexiune cu dimensiunea imagologică (a relațiilor interculturale, între identitate și alteritate).

⁵ Distincția între *descoperire* și *invenție* e prea problematică, dacă nu chiar aporetică, pentru a fi tranșată aici.

G. Bachelard, Durand). Aceasta pe fondul acelei polarizări axiologice a mitului la care am făcut deja referire la începutul capitolului.

Produsele imaginației mitice au putut fi receptate fie ca manifestări naive ale unei conștiințe primitive, temătoare în fața unui univers necunoscut și amenințător, fie ca dimensiunea cea mai autentică a omenescului, pe care hegemonia scientismului și a pozitivismului au obliterated-o sau chiar au redus-o la tăcere (și efectul acestui proces nu este deloc în beneficiul speciei umane). Potrivit acestei viziuni *remitizante* (reversul și răscumpărarea demitizării pozitivist-progresiste care a dominat mentalul colectiv începând cu Iluminismul), în profunzimile abisale ale psihicului nostru (*inconștientul colectiv* de care vorbea C. G. Jung), s-ar găsi acel depozit, acel rezervor intarisabil de arhetipuri mereu resuscitate și reformulate, în care lumea modernă și-ar putea găsi chiar și soluția terapeutic-soteriologică pentru dureroasa alienare pe care o îndură ca efect al *dezvrăjirii* raționaliste a lumii și a fetișizării tehnosferei. Vacuitatea simbolică (pierderea miturilor și a simbolurilor) ar fi responsabilă, pentru **Carl Gustav Jung**, de multe din patologiiile omului modern (care sunt maladii spirituale, sufletești, mai mult decât psihice). În *Amintiri, vise, reflecții*, evocând practica lui de terapeut, celebrul psiholog elvețian observa:

„Am constatat adesea că oamenii se îmbolnăvesc de nervi atunci când se mulțumesc cu răspunsuri insuficiente sau false la întrebările vieții. Ei caută poziție, căsătorie, reputație, succes exterior și bani, și rămân nefericiți și nevrotici, chiar dacă au obținut ce căutau. Asemenea oameni sunt înclistați de obicei într-o prea mare îngustime spirituală. Viața lor n-are destul conținut, n-are sens. Dacă pot evolua către o personalitate mai cuprinzătoare, de cele mai multe ori le încetează și nevroza.”

În *Psihologie și alchimie*, același autor cita, în sprijinul evoluției interioare care în sistemul lui se numește *individuație*, un principiu alchimic foarte expresiv: „Habentibus symbolum, facilis est transitus” („Pentru cei care dețin simbolul, trecerea este ușoară”). Nu poate fi vorba decât de *trecerea* inițiativă, prin ruptură de nivel ontologic, către un nivel superior al înțelegerii (dar această trecere nu survine decât cu prețul *katabazei*, al aceluia *descensus ad inferos* focalizat de universaliiile simbolice: inițierea supremă, figurată prin moarte simbolică, astfel încât „coborârea în infern” este poate mitologemul cel mai prestigios).

În convorbirile cu Anielle Jaffé cuprinse în *Amintiri, vise, reflecții*, părintele psihologiei analitice și al arhetipologiei își amintea de propria confruntare cu inconștientul, și de eliberarea pe care i-a adus-o înțelegerea simbolismului mitic în care îi „vorbea” acea zonă abisală, transindividuală a propriei ființe: „Ambiguitatea animei, purtătoare de cuvânt a inconștientului, poate distruge complet un om. Până la urmă, decisivă este tot conștiința, care înțelege manifestările inconștientului și ia atitudine în fața lor” (*Ibidem*: 195). Sesizăm aici și un element de continuitate implicită cu Sigmund Freud, pentru care terapia psihanalitică avea ca scop aducerea conținuturilor inconștiente în planul conștientului. Într-un mod mult mai marcat, la Jung (auto)analiza are o funcție cathartică, sau chiar soteriologică. Nu în mai mică măsură, studierea proceselor individuației a fost pentru el orientată spre descoperirea științifică autentică, pe cât posibil cât mai obiectivă și mai general-umană. Mutatis mutandis, putem spune că același lucru încearcă să facă și scriitorii care practică, mai mult sau mai puțin conștient, *psihologia abisală*, sau *a profunzimilor*. Procesul creației (artistice sau științifice) este un fel de sistematizare a haosului:

„Știința mea a fost modalitatea și singura posibilitate de a mă elibera din acel haos. Altfel, materialul s-ar fi agățat de mine ca scaieții sau m-ar fi înlănțuit ca plantele de mlaștină. Am avut o grijă deosebită să înțeleg fiecare imagine în parte, fiecare conținut, să-l orânduiesc rațional - în măsura în care acest lucru e posibil - și mai ales să-l realizez în viață. Căci asta neglijează omul în majoritatea cazurilor. El lasă imaginile să iasă la iveală, este uimit eventual de ele - și la aceasta rămâne. Nu-și dă silința măcar să le înțeleagă, darmită să tragă din ele consecințele etice. În acest fel, el invocă efectele negative ale inconștientului. (...) Imaginile inconștiente îi impun omului o grea responsabilitate. Neînțelegerea lor precum și lipsa îndatoririi morale privează existența de totalitate, de plenitudinea ei și conferă multor vieți individuale caracterul neplăcut al fragmentarității” (Jung, Op.cit.: 201).

Travaliul dificil și aproape traumatic al confruntării cu propriul inconștient, pe care omul modern îl îndură în interiorul unei culturi desacralizate, cel mai des sub forma crizei existențiale sau chiar a bolii psihice, era parcurs de omul societăților arhaice prin intermediul ritualurilor inițiatice și al miturilor exemplare. Codul simbolic era dat în tradiție, și chiar când cel care performa ritualul nu mai cunoștea rațiunea fiecărui element al acestei *gramatici*, funcția mediatoare, modelatoare și integratoare a mitului se păstra. E de ajuns ca *ceea ce se cuvine* să fie împlinit conform cu *rânduiala*. Dimensiunea pragmatică a mitului, simbolului și ritualului o surclasează pe cea semantică (*traducerea* riguros rațională a simbolului, vitală pentru Jung în psihologia analitică). Arhetipul era liniștitor prin chiar virtutea sa de a face parte dintr-o sintaxă culturală, de a fi fost verificat și certificat de strămoși, de generațiile anterioare. De asemenea, o mitologie tradițională incumbă o întreagă filosofie, o hermeneutică, o ontologie, o epistemologie chiar etc. În plus, oferea un cod etic, un set de norme comportamentale, de coerciții culturale (nu neapărat alienante).

Absența acestui cod etic și axiologic nerepresiv, pe care individul să-l poată introiecta în mod firesc, fără problematizări sfâșietoare sau revoltă, era resimțită de Jung ca potențial periculoasă pentru cel care ajunge să privească, *volens nolens*, în abisul dinăuntru. Redescoperirea pe cont propriu a arhetipurilor, atâta timp cât nu e împărtășită, adică integrată într-un sistem comunicativ, amenință să reducă mitologia la patologie (dar teza lui Max Müller, despre mitologie ca patologie a limbajului - *nomina numina* - nu mai este astăzi acceptată de specialiști). Doar în funcționarea ei culturală mitologia își realizează țelul comunicativ. A da sens lumii prin mituri, simboluri și arhetipuri nu e de ajuns. E imperativ ca acest sens să fie înțeles de mai mulți, prin comunicare și comuniune, astfel încât ordinea însăși a lumii să fie confirmată, iar coeziunea comunității, a societății să fie și ea întărită. Prin reiterarea miturilor și a riturilor, omul arhaic contribuia la regenerarea și recrearea perpetuă a cosmosului, împiedicând absorbirea lui în haos. Mitul „explică” de fapt cultura (funcția etiologică), legitimează instituțiile și tabuurile, justifică modul de viață al acelei comunități, îi oferă chiar o fundamentare divină, și transformă chiar și gesturile cotidiene în sacrameente. Sacrul și profanul, natura și cultura, *lucrul* însuși și funcția lui simbolică - toate acestea nu mai sunt opoziții ireconciliabile, ci polarități care camuflează complementaritate completitudine/plenitudine. În astfel de comunități organice, solidare și omogene, codul mitologic funcționează *holistic*, dă seamă de *toată* structura cosmosului și a culturii, în timp ce în existența *fragmentată* a omului care trăiește într-o lume *dezvrăjită* (și din care miraculosul e evacuat sau e doar minimalizat), mitul este și el sfârșit, are inevitabil aspectul unui *puzzle*, ca în *Tărâmul pustiu* (*The Waste Land*) al lui T.S. Eliot. Dar chiar și acolo unde mitologia a fost redusă la *mitul personal*, de pildă în literatura sau arta modernă, palierul comunicativ, valoarea de *adresare*, de apelare a simbolului și arhetipului nu dispar, oricât de ermetice, obscure, hipercodificate, confuze sau încifrate ar fi aceste exprimări individuale. Nici măcar avangarda istorică, în tentativa ei de a face *tabula rasa* din toată tradiția culturală, nu a reușit să renunțe cu totul la convenție și cod, la un *limbaj comun*. Ba chiar a dovedit, mai mult decât multe alte mișcări artistice, cât de puternic înrădăcinate sunt arhetipurile. Demitizarea totală, putem spune, este și ea un mit: mitologemul eschatologic („apocalipsa” culturală) și „nostalgia originilor” sunt cât se poate de prezente în demersurile insurgente ale avangardelor de la începutul secolului XX (cf. și M. Eliade, *Aspecte ale mitului*).

- ?
1. Funcționarea mitului în culturi tradiționale vs. cultura (civilizația) modernă.
 2. Implicații psihologice ale desacralizării și demitizării moderne (în viziunea lui Carl Gustav Jung).

2.2. Recanonizarea mitului în a doua jumătate a secolului XX

Trebuie să observăm că în posteritatea și în siajul lui Carl Gustav Jung, teoreticienii contemporani au evidențiat potențialul pozitiv al mitologiei, ca obiect de studiu dar și ca realitate incontestabilă în civilizația occidentală actuală. Fără a atribui lui **Gilbert Durand** vreun *mesianism* epistemologic, nu putem să nu observăm pasiunea cu care salută *reîntoarcerea* mitului și refuzul multor cercetători de a-l trivializa prin demitizare arogant-științifică. În *Arte și arhetipuri*, Gilbert Durand militează pentru o nouă metodologie în științele imaginarului, o „demistificare în sens invers”, expresie pe care o împrumută de la Mircea Eliade. De altfel, studiul lui Durand folosește chiar ca motto un citat din volumul al II-lea al *Jurnalului* cercetătorului de origine română: „Trebuie să aplicăm, așadar, o demistificare în sens invers. Freud și Marx ne-au învățat să descoperim „profanul” în „sacru”. În cazul pe care-l iau aici în considerare, în mod aparent, conștient, voluntar, criticii descoperă sacrul, implicit și camuflat... în profan.”(M. Eliade, *Jurnal II*, apud G. Durand, *Arte și arhetipuri*, Editura Meridiane, București, 2003: 5).

Așa cum Charles Mauron a propus un nou compartiment exegetic numit *psihocritică*, explorând „mitul personal” al scriitorilor (structurat de „metaforele obsedante” decelate în opera lor), Gilbert Durand, cunoscut multă vreme publicului din România mai ales pentru *Structurile antropologice ale imaginarului*, a „lansat” ca grile specializate *mitocritica*, *mitanaliza*, *mitodologia* (termeni care pot avea o rezonanță ușor rebarbativă, dar care nu sunt lipsiți de întemeiere). *Introducere în mitodologie. Mituri și societăți* se deschide cu un capitol intitulat *Întoarcerea mitului. 1860-2100⁶*, în care autorul glosează asupra procesului tot mai vizibil de reabilitare a mitului, simbolului și imaginii, posterior celui de *demitologizare* și *iconoclastie* care au marcat atâta vreme *Weltanschauung*-ul occidental (iconoclastism nu în sensul literal din istorie sau al aniconismului din cultura islamică, unde reprezentarea vizual-mimetică e prohibită, ci în sensul că imaginea tinde să fie repudiată și disprețuită în contextul unei civilizații logocentrice, chiar atunci - sau mai ales - când prezența ei este proliferantă și ostentativă).

În termenii lui **Michel Meslin**, pentru care problema mitului este subiacentă cercetării fenomenului religios,

⁶ Capitolul este accesibil integral la adresa <http://phantasma.lett.ubbcluj.ro/?p=3754>.

„...mitul constituie un limbaj anume al omului, nu produs de pura imaginație, cum s-a crezut vreme prea îndelungată sub influența exagerată a unui raționalism sec, ci expresia primă, imediată a unei realități percepută intuitiv de om. În acest sens mitul, așa cum îl putem sesiza în culturi tradiționale, pare a fi efectiv expresia unei totalități, deci o expresie profund religioasă, o proiectare a primei experiențe a omului în fața cosmosului” (Meslin, *Știința religiilor*, cap. *Mituri și symbolism*, p. 240).

Deși opoziția între *mythos* și *logos* a făcut carieră (vezi cartea cu acest titlu a lui Andrei Oișteanu), iar mitologia a fost de regulă grupată mai degrabă de partea iraționalului (în cel mai bun caz a unei zone *transraționale, transconștiente*, pentru cei care privesc cu reverență apetența pentru sacru și sens a minții umane), n-au lipsit nici abordările filosofice ale mitului, inclusiv cele dispuse să perceapă în mitul însuși o *filosofie* implicită, sau sui-generis, incipientă, sau chiar o formă de *metafizică* (eventual un echivalent, un analog al metafizicii așa cum e ea înțeleasă în tradiția filosofiei occidentale). După cum observa Georges **Gusdorf** în *Mit și metafizică*, mitul este „un mod de adevăr care nu este stabilit în rațiune, ci mai degrabă recunoscut ca o aderare în care se dezvăluie spontaneitatea originară a ființei în lume” (apud Michel Meslin, Op.cit.: 240).

Așadar, reabilitarea recentă a mitului vine din mai multe direcții: psihologie, filozofie, istoria religiilor, semiotică, teoria comunicării (cum se va vedea mai bine în capitolul despre miturile contemporane).

? Axele principale ale reabilitării mitului în teoria contemporană.

Evaluare:

1. În ce context teoretic are loc ascensiunea teoriilor imaginarului?
2. Accepții și definiții recente ale imaginarului.
3. Imaginea – concept cheie în domeniul studiului imaginarului.
4. Interpretarea lui Jean-Jacques Wunenburger.
5. Interpretarea lui Lucian Boia.
6. Interpretarea lui Jacques Le Goff.
7. Reabilitarea contemporană a mitului.
8. Contribuția lui Carl Gustav Jung.
9. Rolul lui Gilbert Durand, Michel Meslin etc.

Bibliografie obligatorie

- Boia, Lucian, 2000, *Pentru o istorie a imaginarului*, Humanitas, București.
Durand, Gilbert, 2004, *Introducere în mitodologie. Mituri și societăți*, Dacia, Cluj Napoca.
Jung, Carl Gustav, 2004, *Amintiri, vise, reflecții*, Humanitas, București.
Meslin, Michel, 1993, *Știința religiilor*, Humanitas, București.
Peterson, Jordan B., 1999, *Maps of Meaning. The Architecture of Belief*, Routledge, New York (online).
Wunenburger, Jean-Jacques, 2009, *Imaginarul*, Dacia, ClujNapoca.