

IMAGINEA ȘI SIMBOLUL VIEȚII

HORIA VICENȚIU PĂTRAȘCU¹

Faptul că în artele plastice nu există o reprezentare a Vieții (cu excepția, notabilă, a pomului Vieții, care însă nu este o reprezentare antropomorfă) ne poate reține atenția, mai ales dacă-l raportăm la prolificitatea imaginarului și simbolismului morții. În mod paradoxal, pentru noi, moartea pare să fie *cineva* (o zeitățe, un craniu, un schelet, o bătrână înarmată cu o coasă), față de viață, care nu este *nimeni*, care nu-și leagă numele de nici un chip definit. Nici copilul nou-născut, nici tânărul, nici mirele sau mireasa – nu au reușit să se impună drept întru chipări ale Vieții, ca simbolurile ei umane. Viața – ca obiect al reprezentării – pare să nu aibă nimic „omenesc”. Sigur, se poate spune că acest „nimic” este totul. Dar, invers ca în dictonul epicureic, este totul doar în raport cu Moartea – care, la rândul *ei*, nu înseamnă decât desființarea acestui tot, a acestui nimic.

De unde provine acest iconoclastism „natural”? Este el derivat din interdicția explicită legată de reprezentarea divinității? Asocierea ineluctabilă dintre „numele” lui Dumnezeu și „numele” Vieții (un exemplu printre multe altele: „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața”, Ioan 14: 6)² să fie atât de adâncă încât să fi dat naștere unui iconoclastism încă și mai strict decât cel propriu-zis religios din moment ce nu puțini sunt cei ce au îndrăznit să-l înfățișeze pe Dumnezeu, dar nici măcar unul nu s-a încumetat să-i picteze celălalt „atribut” al său, ca și cum în el s-ar afla însăși dumnezeirea lui Dumnezeu, adevărata sa esență, situată chiar deasupra persoanei sale, în fața căreia gândurile trebuie să-și oprească curgerea spre valea închipuirii și să se întoarcă spre izvorul adânc ascuns în întunericul cel de deasupra oricărui chip?³

Absența unei asemenea reprezentări figurativ-umane a Vieții transpare și în cuplul terminologic freudian: Eros-Thanatos. Faptul că așa-numitele „instincte ale vieții” împrumută numele zeului Iubirii relevă că acest „gol” de reprezentare se reflectă și afectează și planul elaborărilor teoretice. Desigur, am putea gândi că tocmai doctrina sa „pansexualistă” l-a determinat pe psihanalistul vienez să apeleze la această figură mitologică pentru a simboliza conceptul vieții, dar câtă vreme în întreaga

¹ Universitatea Politehnica din București, Departamentul de Formare pentru Cariera Didactică și Științe Socio-Umane.

² „Atunci, luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ, a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie.” (Facerea 2:7); „Duhul lui Dumnezeu este Cel ce m-a făcut și suflarea Celui Atotputernic este dătătoarea vieții mele” (Iov 33:4); „Întru El era viață și viața era lumina oamenilor.” (Ioan 1: 3).

³ Poate că același „iconoclastism” inconștient acționează și în cazul celui alt „atribut” al lui Dumnezeu – adevărul. Adevărul este ireprezentabil, indefinit, la limită de negândit în termenii obișnuitei rațiuni omenești.

mitologie greacă viața nu are un ipostas al ei, nu putem exclude posibilitatea ca tocmai această lipsă să-l fi condiționat să atribuie vieții o dimensiune esențial erotică⁴.

Dincolo însă de motivele care l-au făcut pe Freud să utilizeze figura lui Eros pentru a desemna instinctele vieții, mult mai important este că o asemenea substituție a unei noțiuni printr-o alta nu (i-)a atras atenția. Foarte bun cunoscător al culturii, al filosofiei clasice și al mitologiei greco-latine, Freud nu putea să nu știe că iubirii, în calitate de forță elementară a lumii, nu i-a fost opusă moartea, ci ura (Empedocle), iar divinitatea antagonică lui Eros nu este Thanatos, ci Eris sau grupul format de Erinii. Această substituție a fost însă posibilă, atât pentru el, cât și pentru cei care i-au acceptat teoria, tocmai pentru că în orizontul nostru cultural și simbolic nu există o personificare arhetipală a Vieții, așa cum există una a Morții. Altfel spus, stabilirea unei corecte corespondențe a lui Eros s-a dovedit a fi de mult mai mică importanță decât „umplerea” aceluși gol, ea a putut fi ocultată de stringența suplinirii „vacanței” instanței Vieții. Locul vacant al Vieții putea fi ocupat de orice noțiune sau figură subsidiară, în virtutea unei / unor însușiri secundare superpozabile.

Nu știu dacă mai putem vorbi despre vreun caz în care o noțiune să fie reprezentată simbolic doar de imaginea-tip a altei noțiuni, acestea lipsindu-i complet reprezentabilitatea proprie, un simbol specific. În cazul Vieții aceasta este reprezentată prin substituția cu alte noțiuni: maternitate, iubire, naștere, creștere, natură. Este adevărat că și Thanatos este aproape mereu însoțit de Hipnos, zeul somnului, care joacă rolul unui *analogon*, dar, alături de el, Thanatos este reprezentat ca atare, ca persoană de sine stătătoare. Probabil că însoțirea dintre Thanatos și Hipnos este urma unei epoci

⁴ Surprinzător este faptul că Freud apelează la două personaje mitologice *masculine* pentru a desemna cele două „forțe” contradictorii fundamentale, „perechea originală” a „lumii” este formată din doi „bărbați”, rupând astfel cu o întreagă tradiție de gândire care-și reprezintă forțele opuse și constitutive lumii sau existenței în genere în termeni de „masculin-feminin”, „bărbat-femeie”. O minte suficient de marcată de hermeneutica psihanalitică ar putea întrezări aici prezența unei homosexualități inconștiente a creatorului acestui nou „mit științific”, dar o interpretare mai precaută, atentă la datele culturale și istorice, ca și la paradigmele de gândire, ar putea atribui această homogenie unui profund patriarhalism, ilustrat de altfel și de dogma creștină a trinității. S-ar putea spune că, prin creștinism, pătrunde în cultura europeană un tip de gândire patriarhalist, de extracție orientală-iudaică, complet străin sensibilității și mentalității greco-latine. Chiar dacă și în cadrul civilizației greco-latine „masculinul” prevalează asupra femininului, această prevalență este aproape insesizabilă, zeitățile de gen feminin fiind coparticipante la actul fondării și guvernării lumii. Să comparăm importanța genului feminin în mitologia greco-latină, cu excluderea și condamnarea lui în „mitologia” iudeo-creștină, cu supremația Masculinității, proclamate prin Yahve, și cu divinitatea întreit-masculină a creștinismului. Este emoționant să vezi cum sensibilitatea clasică a omului european s-a agățat cu toată puterea de simbolul Fecioarei Maria, dedicându-i un cult special și *divinizând-o*, în răspăr evident chiar cu tradiția scripturală care-i atribuia un rol minor, de simplu receptacol al voinței și seminței divine. Prin cultul Fecioarei Maria o parte definitorie din sensibilitatea și mentalitatea europeanului clasic a reușit să se salveze și să traverseze secolele în care, importat prin creștinism, se instaurează în Europa un patriarhalism oriental, de factură iudaică. Revenind la Freud, putem concludiona că în cadrul doctrinei sale Eros nu este decât numele elenizant al acestui patriarhalism iudaic, manifest atât în importanța pe care o acordă homosexualității, cât și în statuarea masculinului ca model absolut al ființei umane: femeia este un „bărbat” incomplet, privat de penis și care se constituie ca ființă derivată, secundară, pe fundamentul unei „invidii de penis”. Similitudinea dintre femeia „freudiană” și Eva, creată din coasta lui Adam, este de ordinul evidenței.

mult mai vechi în care moartea însăși era substituită unei alte noțiuni – aceea de somn, înainte ca noțiunea de moarte să devină autonomă și, în consecință, să fie figurată ca personaj de sine stătător. Cu Viața nu s-a întâmplat însă acest lucru, ea nu a putut să devină o noțiune autonomă, iar lipsa ei de autonomie este exprimată de absența unei figuri emblematice, a unui personaj care să o întruchipeze, a unei zeități. Există un zeu al morții, dar nu există un zeu sau o zeiță de sine stătătoare a vieții.

Obiecția potrivit căreia viața este o noțiune abstractă, prea generală ca să poată fi ipostaziată, un proces imposibil de a fi „suprins” într-o imagine – nu poate fi luată în considerație. Lăsând la o parte reprezentările morții – în cele din urmă și ea o noțiune destul de abstractă, de vagă și de generală și totuși cu o imagistică antropomorfă extrem de generoasă – să nu uităm totuși faptul că mitologia înseamnă, cum de multe ori s-a spus, tocmai antropomorfizarea unor noțiuni abstracte și generale. Ba chiar, după cum arată Bernard C. Dietrich, în cazul mitologiei eline, într-un mod inconfundabil: spre deosebire de zeii romani, simple întruchipări ale noțiunilor abstracte, și de zeii Orientului, situați mult deasupra nivelului omului, sau de Yahve, cel ireprezentabil, zeii elini sunt umanizați până la a se putea spune despre ei că sunt „oameni nemuritori” (iar oamenii, zei muritori)⁵. Iubirea – Eros, Afrodita, Comunicarea și Comerțul – Hermes, Meșteșugăria – Hefaiistos, Moartea – Thanatos etc.

Dar Viața? Din mitologia greacă Gea (Gaia), iar din mitologia veterotestamentară, imaginea Evei ar putea fi aduse în discuție ca reprezentări ale ideii de Viață. Desigur, ar mai putea fi invocate Horele sau Anotimpurile – așa cum au fost reprezentate de un Botticelli. Doar că în aceste cazuri, viața este redusă la semnificația „natalității”, a „naturii”, a „fertilității” și a „creșterii”, cu alte cuvinte la unul dintre „momentele” ei. Nu reprezintă viața ca „întreg” și în egală măsură ca „parte”, ca parcurs cosmic și existențial, ca „destin” deopotrivă individual și universal. Ochii lor nu ne privesc niciodată; țintesc înspre cerul unei generalități goale; dimpotrivă, „privirea” orbitelor unui craniu ne sfredeleşte, figura sumbră a unei femei îmbărcate în negru purtând o coasă – ne înfioară, simțim că – oricât de universală ar fi acțiunea ei – ni se adresează în modul cel mai personal cu putință. Reprezentările morții – poate mai mult decât oricare alte „figuri” mitologice și personificări artistice creștine ale virtuților ori viciilor – au puterea a ceea ce Noica numea „holomer”⁶, sunt pe cât de universale, pe atât de individuale.

⁵ Bernard C. Dietrich, „Divine Personality and Personification” în *Kernos Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique* 1(1988), p. 19–28.

⁶ „(de la gr. *holon* = întreg, *meros* = parte). Termen creat de Noica. Îi mai spune și individual-general în ontologie. Este unitatea logică concretă de la care se pleacă în logica lui Hermes. El este o «unitate sintetică» sau «individual-general în indistinția lor» (*Scrisori...*, p. 52); are în sine orizont logic, tensiunea și procesualitatea și apare ca un început înfășurat (individual-general), indistinct și abia prin disjuncție sau disociație intră în procesualitate și individualul și generalul se depărtează unul de altul sau intră în expansiune, dar una în care continuă să fie legați”. (Florica Diaconu, Marin Diaconu, *Dicționar de termeni filosofici ai lui Constantin Noica Introducere prin concepte*, Univers Enciclopedic, București, 2004, p. 335).

Numai dacă... imaginea morții nu ar reda, implicat, viața însăși, felul în care o anumită epocă sau lume istorică gândește viața. Poate că de aici provine absența oricărei reprezentări speciale a vieții înseși. Moartea, ca punct final al vieții, conține în ea semnificația a ceea ce săvârșește și... desăvârșește. Cum s-a și spus în mai multe rânduri, o viață nu este completă decât în momentul în care s-a încheiat, nu este completă decât în moarte. Referința clasică este la Herodot. Istoricul grec relatează răspunsul pe care Solon i l-a dat lui Cresus, regele Lydiei, atunci când acesta îl întreabă dacă a văzut vreun muritor care să poată fi considerat „cel mai fericit om din lume”. În mod surprinzător – și insultător pentru Cresus, obișnuit să-i fie, măcar din curtoazie, atribuit acest „titlu” de către oaspeții săi, impresionați de nemăsurata lui avere – Solon îl citează ca fiind cel mai fericit dintre oameni pe un anume Tellos, un banal atenian, a cărui poveste de viață este povestea oricărui „cetățean onorabil” din acele vremuri: a avut copii, a trăit suficient de mult ca să-și vadă și copiii copiilor săi și a murit în modul „cel mai frumos”: într-un război, apărându-și glia. Iritat de faptul că nu-i revine nici măcar cel de-al doilea loc în „clasamentul” fericirii, Cresus îl somează pe Solon să-i spună de ce nu-l consideră pe el fericit, dat fiind că este un om atât de puternic, de bogat și de faimos. Răspunsul lui Solon ne uluiește și astăzi. Prescurtat, acesta sună astfel: pentru că încă nu ai murit! Asocierea fericirii cu moartea era într-adevăr de o noutate răvășitoare, din moment ce Cresus îl consideră pe Solon „lipsit de minte”, invitându-l să părăsească palatul. Argumentul lui Solon era însă perfect logic: a atribui fericirea vieții unui muritor presupune a o avea întreagă în fața ochilor și întreagă nu poate fi decât după ce s-a încheiat. Până atunci – dat fiind că suntem prinși într-un torent nestăvilat al întâmplării (nicio o zi nu este la fel, spune Solon) și suntem la voia zeilor răzbunători – ceea ce numim „fericire” (bogăție, sănătate, noroc) putem oricând pierde, iar această pierdere este tocmai ceea ce numim nefericire. Așa încât, nu putem spune despre un om, cât este în viață, decât cel mult că are noroc, nu că este fericit: „Dar nu-i niciodată înțelept să te grăbești a numi pe cineva fericit, cât mai este în viață, ci poți doar să spui că are noroc.”⁷

Tema legăturii dintre „completitudinea” existenței umane și mortalitate este reluată, într-o formă diferită, de către Martin Heidegger, în *Ființă și timp*: „Și dacă existența determină ființa *Dasein*-ului, iar esența existenței este constituită în bună măsură de puțința-de-a-fi, atunci *Dasein*-ul, atâta vreme cât există, trebuie de fiecare dată, ca o atare puțință, să nu fie încă ceva. Ființarea a cărei esență este constituită de existență se împotrivesc în chip esențial unei posibile sesizări a sale ca ființare în întregul ei.”⁸ În viziunea lui Heidegger, omul își „deține” integralitatea existenței sale numai prin raportarea permanentă la moartea sa, ca la „posibilitate a imposibilității existenței în genere”⁹.

⁷ Herodot, *Istorie*. Cartea I, cap. XXXII, Editura Științifică, vol. 1, trad. Adelina Piatkowski, 1961, p. 28

⁸ Martin Heidegger, *Ființă și timp*, trad. Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 2003, p.312

⁹ „Cu cât mai neînvaluit este înțeleasă această posibilitate, cu atât mai pur înțelegerea pătrunde în ea ca posibilitate a imposibilității existenței în genere. Moartea ca posibilitate nu-i dă *Dasein*-ului nimic de actualizat

Amintesc definiția, deja uzată de atâtea citări, a filosofiei ca „pregătire pentru moarte” doar pentru a sublinia că exprimarea vieții prin conceptul sau imaginea morții este deja un loc comun în filozofie. Citite într-o altă cheie decât cea mistagogică, intenționată de Platon, afirmațiile lui Socrate din dialogul *Phaidon* se prezintă ca nebănuite de actuale pentru o perspectivă terapeutică. Textual, Socrate afirmă că omul „unit cu sufletul său”¹⁰, se desprinde mult mai ușor de viață. Or, o asemenea idee revine în cadrul psihoterapiei existențiale: oamenii care își simt viața împlinită, realizată, acceptă moartea mai ușor decât ceilalți, că cei care au ratat viața ratează și întâlnirea cu moartea¹¹. Un adevăr care pare să fi fost întrezărit și de autorii veterotestamentari care foloseau expresia „a muri sătul de zile”¹² ca formulă a unei vieți și a unei morți fericite. Altfel spus, felul în care „trăim” viața se reflectă în felul în care murim, în care ne trăim și ne imaginăm moartea.

Sigmund Freud, asupra căruia ne-am oprit în introducerea acestei lucrări, dezvoltă în concepția privitoare la Moarte (Thanatos) însăși concepția sa privitoare la viață. Când vorbește despre moarte, Freud se referă de fapt la cele mai adânci și proprii finalități ale vieții: „scopul vieții este moartea.” Reîntoarcerea la o stare de echilibru perfectă, reprezentată prin nivelul anorganicului – „sursă” primordială a vieții – semnifică însuși sensul motricității sale.

Că imaginea vieții poate fi „citită” în imaginea „morții”, se verifică și într-o sumară juxtapunere a iconografiei grecești și a celei medievale a morții. Remarcabilă este diferența dintre chipul uman și omenos al lui Thanatos, frate cu Hypnos, zeul somnului, și întruchipările morbide ale iconografiei medievale creștine a morții în care moartea apare sub cele mai hidoase înfățișări: chip desfigurat și descârnat, cadavru ambulant, craniu, femeie bătrână și semidescompusă.

Viziunea senină asupra vieții și asupra lumii, chiar dacă aparține unei conștiințe definitiv tragice, se reflectă în întruchiparea ei senină, în personificarea blândă și, deseori, cvasierotică a morții. Însoțirea dintre Thanatos și Hypnos a lăsat urme adânci în mintea grecilor, inclusiv a celor mai raționali și mai lucizi dintre ei. Cum altfel să interpretăm asocierea pe care o face Socrate între moarte și somnul fără vise în finalul

și nimic care Dasein-ul, ca actual, ar putea fi el însuși. Ea este posibilitatea imposibilității oricărei raportări la..., al oricărui mod de a exista.” (Martin Heidegger, op. cit., p. 348).

¹⁰ *Phaidon* 80 e în Platon, *Opere*, vol. 4, ediție îngrijită de Constantin Noica și Petru Creția, Editura Științifică, 1983, p. 86.

¹¹ „Judecând atât după experiența mea personală, cât și după cea profesională, ajunseseam la concluzia că spaima de moarte cea mai mare o au întotdeauna cei care simt că nu și-au trăit viața pe deplin. O formulă empirică bună e următoarea: cu cât ți-ai trăit mai puțin viața, adică nu ți-ai materializat potențialul, cu atât ți-e mai frică de moarte.” Irvin D. Yalom, *Călăul dragostei*, Editura Trei, 2012, p. 152.

¹² „Apoi, slăbind, Avraam a murit la bătrâneți adânci, sătul de zile și s-a adăugat la poporul său.” (Facerea 25:8) „Apoi a îmbătrânit Iehoiada și a murit sătul de zile, căci era de o sută treizeci de ani când a murit.” (Paralipomena 24: 15).

*Apologiei sale?*¹³ Nu răzbate prezența acestui cuplu mitologic în „raționamentul” lui Epicur: „... moartea - lucrul cel mai înfricoșător – e nimic pentru noi, deoarece, atunci când noi suntem, moartea nu este prezentă, iar atunci când moartea nu este prezentă, noi nu suntem.”¹⁴ Moartea pare în „raționamentul” lui Epicur la fel de firească precum somnul, se abate asupra noastră cu puterea dată de slăbirea puterilor noastre, pare un dulce leșin care „ne” transportă, ca un ultim somn, într-un „loc” unde nu mai suntem¹⁵. În Grădina lui Epicur moartea nu pare să fie mai mult decât o finală ațipire. Până târziu moartea nu este lăsată să tulbure conștiința umană, fapt ilustrat în cultele vechilor greci ale morților, al căror rost era de a-l împăca pe mort cu noua sa condiție, a nu-i provoca invidia sau gelozia față de cei rămași în viață. Citit psihanalitic, acest cult antic al morților nu este decât proiecția dorinței de a nu-ți lăsa conștiința invadată și controlată de ideea morții. Cu câteva excepții notabile (Orfeu, Sisif, Heracle), moartea nu este înfruntată, sfidată de muritorul grec¹⁶. Elinul vrea să-și trăiască viața, într-un mod cât mai deplin, și nu să se salveze de la moarte.

Dar lucrurile se schimbă odată cu trezirea interesului față de imortalitatea sufletului – în principal prin influența egipteană, prin orfism¹⁷ și, decisiv, prin Platon – filosoful prin care misterele soteriologice, până la el simple secte marginale, se instalează în miezul gândirii filosofice, filosoful care prin opera sa înalță o piramidă faraonică în însăși capitala rațiunii, Atena. Platon deviază pentru mii de ani cursul gândirii raționale, reinstalând pe „tron” gândirea mitică și magică, deschizând astfel porțile cetății rațiunii năvălirilor barbare, credinței în nemurire și... creștinismului. Nu aparenta „logică”, „filosofică” a elucubrațiilor misterice, explicit numite „mituri”, a permis pătrunderea calului troian, de fapt „egiptean”, în cetatea filosofiei, ci una dintre

¹³ „Moartea e una din două: sau e ea și cum cel mort n-ar mai exista și n-ar mai simți nimic, sau, după cum se spune, înseamnă o schimbare și o mutare a sufletului din acest loc de aici în altul. Și dacă înseamnă lipsa oricărei simțiri și e ca somnul cuiva care n-ar vedea nimic, nici măcar un vis, atunci moartea ar putea fi un câștig minunat. Pentru că eu cred că dacă cineva ar trebui să aleagă o astfel de noapte în care a dormit atât de adânc încât n-a avut nici un vis, să compare cu această noapte celelalte nopți și zile ale vieții sale și, cercefind, ar trebui să spună câte zile și nopți a petrecut în viața lui mai bine și mai plăcut decât această noapte, cred că acela, chiar dacă n-ar fi om de rînd, ci însuși marele rege, ar găsi că sînt foarte puține la număr pe lângă celelalte zile și nopți. Prin urmare, dacă așa este moartea, eu spun că este un câștig; pentru că astfel timpul întreg nu pare mai lung decât o singură noapte.” („Apărarea lui Socrate” 40 c-e, trad. Francisca Băltăceanu, în Platon, *Opere*, vol. 1, Editura Științifică, București, 1975, p. 42).

¹⁴ „Scrisoarea către Menoiceus” III în *Epicur și epicureismul antic*, ediție bilingvă îngrijită de Andrei Cornea, traducere Andrei Cornea, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” & Humanitas, 2016, p. 265

¹⁵ Moartea este definită de Epicur ca absență a senzațiilor, literal anestezie. Dar nu este însăși viața, în versiunea ei ideală, desigur, concepută de Epicur în definitiv ca absență a oricărei „tulburări” din trup și din suflet, a oricărei dorință, la limită ca o anestezie „generală”? Iată că și în cazul lui Epicur se verifică ipoteza că imaginea și concepția asupra morții reflectă imaginea și concepția asupra vieții înseși.

¹⁶ *Dicționar de mitologie greco romană: Zei, Eroi Mituri*, Alexandra Lițu, Zoe Petre, Cătălin Pavel (coord.), Corint, București, 2008, p. 345.

¹⁷ Privitor la stadiul actual al cercetărilor privitoare la orfism și la dezbaterile privitoare la semnificația termenului vezi Stian Sundell Torjussen, „The Study of Orphism”, în *Nordlit* (18), 2005, pp. 287–305.

cele mai mari – și deopotrivă simplisime – mistificări din istoria umanității: folosirea numelui unui filosof, vestit pentru raționalismul, „scepticismul” și luciditatea sa – până acolo că se spunea despre el că ar fi sofist, e vorba despre Socrate – ca porta-voce a „ideilor și credințelor sale religioase”. Un Socrate mort nu se mai poate opune folosirii lui ca personaj *tragic* în scenariile inițiatice, orfice, scrise de Platon. *Apologia* este locul în care se dispută cele două „personaje” – unul cvasi-biografic, apropiat de „impresia” produsă percepției comune, colective, de prestația publică a lui Socrate – e vorba de personajul lui Aristofan (dar și al lui Xenofon) – și personajul ce se pregătește să intre în scenă, mistagogul, posesorul unor doctrine secrete, inițiatorul întru nemurire, disprețuitorul trupului și al frumuseții, apologetul lumii imateriale și al frumuseții corporale, Socrate psihopompul. În timp ce, conform amintirilor lui Xenofon și *Norilor* lui Aristofan, Socrate îi învâța pe oameni arta de a fi fericiți în timpul vieții, personajul Socrate construit de Platon pretinde să-i învețe arta de a fi fericiți după moarte. (Un tip de discurs care a făcut o carieră milenară prin creștinism. Astăzi, după aproape un secol de psihologie pozitivă, ne este mai ușor să înțelegem straniețea și „morbiditatea” răsturnării platonico-orfice-creștine. Să facem un exercițiu de imaginație: puneți alături cărți cu titluri precum „Cum să reușești în viață”, „Cum să devii bogat”, „Arta de a fi fericit” – altele ușor revizuite: „Cum să fii fericit după moarte”, „Mormântul: poarta spre adevărata viață”, „Învăță cum să te simți bine după ce mori.” „Cum să strângi avere pentru viața de apoi.”)

Nu vom ști niciodată probabil ce anume a suscit în sufletul omului antic această revalorificare a morții. Unii teoreticieni susțin că tocmai devalorizarea vieții înseși, degradingolada socială, decăderea vechilor orânduiri au făcut ca oamenii să se intereseze din ce în ce mai intens și într-un număr tot mai mare de salvarea sufletului și de ideea de nemurire personală. Sigur, Platon are geniul de a oferi o imensă bază doctrinară și, mai ales, mitologică, simbolică și imagistică acestei reconfigurări spirituale. Platon schimbă o paradigmă de gândire, deschizând astfel calea religiei nemuririi individuale: creștinismul. Platon postulează o legătură de necesitate între existența divinității și imortalitatea sufletului. După cum o analiză sumară a celor doi termeni o poate dovedi, și cum cea mai precară familiarizare cu istoria gândirii și religiilor o poate dovedi, cele două idei nu au nicio legătură una cu cealaltă. Existența divinității nu implică imortalitatea sufletului, și nici imortalitatea sufletului nu implică existența divinității. (Spre exemplu, atomiștii acceptau existența divinității, dar negau imortalitatea sufletului; de asemenea, cum am văzut, în religia greacă însăși existența post-mortem a sufletului nu ocupa un loc important.) În ciuda acestei evidente independențe a termenilor, Platon postulează implicarea reciprocă a celor doi termeni.

Omul ajunge să creadă că „viața e în altă parte”, că, dacă nu i-a fost dat să trăiască aici – mai are o șansă, aceea de a trăi în lumea de dincolo, într-o viață de apoi. Viața îi devine urâtă – și la fel devine și moartea, felul în care și-o reprezintă, și-o întruchiează omul creștin. Semnificația negativă a vieții răzbate în iconografia creștină, medievală a

morții: moartea nu mai este somnul veșnic de după plăcuta trudă a vieții, ci este descompunere, suferință, boală, hidoșenie, adică exact ceea ce *este* pentru omul creștin viața însăși. În iconografia morții se exprimă de fapt imaginea pe care creștinul o are asupra vieții sale, marcată de spaimă, de durere, de boală și de sărăcie. Paradoxal, spaima cea mai mare i-o provoacă omului creștin *însăși viața sa* și această spaimă se exprimă în frica teribilă de moarte și în înfățișările terifiante ale morții. Moartea de care ne temem, de care se teme omul creștin, este imaginea, este esența propriei noastre, propriei lui vieți! Și mai exact – și pe aceeași linie a filosofiei existențiale – moartea este viața netrăită, este golul din interiorul vieții noastre, este ideea că, de fapt, nu am trăit deloc. *Dacă cineva s-ar gândi să reprezinte Viața însăși – așa cum este reprezentată Moartea – s-ar mai putea face vreo deosebire între hidoșenia uneia și a celeilalte? Cine ar fi crezut că în chipul morții ni se dezvăluie exact chipul vieții, felul în care înțelegem, ne imaginăm și „trăim” viața? Și că aceasta este motivul adânc al faptului că nu există o imagine emblematică a vieții, un personaj arhetipal, simbolic, de o forță de reprezentare egală cu a altor personaje-concepte?*

După Nietzsche, creștinismul proliferază pe terenul devalorizării lumii și vieții, el consideră că tocmai acest tip de trăire – străin grecului clasic, dar apropiat omului oriental (dacă ne gândim doar la lamentațiile psalmilor, la misteriiile soteriologice) – va fi cultivat de creștinism¹⁸. Astfel, nu mai este nimic de mirare că tocmai imaginea dezgustătoare a morții se impune în iconografia creștină – ca simbol al hidoșeniei vieții înseși. Viața este redusă exclusiv la semnificația negativității timpului: descompunere, degradare, suferință, goliciune, zădărnici. *Adevărul* vieții este, în mentalul omului creștin, revelat de imaginea morții ca un cadavru descompus. *Căci viața însăși este, pentru omul creștin, un cadavru descompus*. Invers, Thanatos ne arată însușirile pe care vechii greci le atribuiau vieții: tinerețe, putere, bărbăție, plenitudine, sensibilitate (Thanatos este reprezentat ca jelind defunctul), erotism (Thanatos devine în multe reprezentări un „Eros funerar”¹⁹). Și dacă moartea este pentru ei, într-adevăr, o ultimă cufundare soporifică în sine, nu mai puțin adevărat este că pentru vechii greci centrul de interes al vieții era „sinele” propriu sau al lucrurilor, cunoașterea de sine și cunoașterea în-sinelui lumii. Moartea „creștină” este, dimpotrivă, exterioară și ostilă – așa cum este de altfel și lumea și viața de aici pentru omul creștin, fiind atinse de un „păcat” și de un rău fundamentale pe care trebuie să le expieze în ambele sensuri ale termenului.

¹⁸ „Creștinismul a ținut partea a tot ce este slab, josnic, degenerat, el și-a croit un ideal din contrazicerea instinctului de conservare a vieții puternice; el a corupt însăși dreapta rațiune a naturilor spiritual puternice, întrucât ne-a propovăduit să resimțim valorile cele mai înalte ale spiritualității ca fiind atinse de păcat, ca unele ce conduc la eroare, la ispite.” Friedrich Nietzsche, *Antichristul*, trad. Vasile Muscă, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 2003, p.12.

¹⁹ „În ciuda maiestății sumbre pe care trebuie să o confere lui Thanatos misiunea sa, și care este evidentă de pildă în immurile orfice, pictura pe vase, în ton cu sugestiile tragediei clasice, îl prezintă adesea cu gentilețea unui efeb, purtând delicat corpul defunctului și chiar jelindu-l.” (*Dicționar de mitologie greco romană Zei Eroi Mituri*, ed. cit., p. 345).

Bibliografie:

Biblia sau Sfânta Scriptură Editura Societatea Biblică Interconfesională din România cu binecuvântarea Preafericitului Teoctist, cu aprobarea Sfântului Sinod, 1994.

Dicționar de mitologie greco romană. Zei, Eroi, Mituri, Alexandra Lițu, Zoe Petre, Cătălin Pavel (coord.), Corint, București, 2008, p. 345.

Florica Diaconu, Marin Diaconu, *Dicționar de termeni filosofici ai lui Constantin Noica Introducere prin concepte*, Univers Enciclopedic, București, 2004, p. 335.

Bernard C. Dietrich, „Divine Personality and Personification” în *Kernos Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique* 1(1988), p. 19-28.

Stian Sundell Torjussen, „The Study of Orphism” în *Nordlit* (18), 2005, pp. 287-305.

Epicur „Scrisoarea către Menoiceus”, III, în *Epicur și epicureismul antic*, ediție bilingvă îngrijită de Andrei Cornea, traducere Andrei Cornea, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” & Humanitas, 2016.

Martin Heidegger, *Ființă și timp*, trad. Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 2003, p. 312.

Herodot, *Istorie*. Cartea I, cap. XXXII, Editura Științifică, vol. 1, trad. Adelina Piatkowski, 1961.

Friedrich Nietzsche, *Antichristul*, trad. Vasile Muscă, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 2003.

Platon, *Phaidon* în *Opere*, vol. 4, ediție îngrijită de Constantin Noica și Petru Creția, Editura Științifică, 1983.

Platon, *Apărarea lui Socrate*, trad. Francisca Băltăceanu, în Platon, *Opere*, vol. 1, Editura Științifică, București, 1975.

Irvin D. Yalom, *Căluțul dragostei*, trad. Smaranda Nistor, Editura Trei, 2012.