



Mitologia între ficțiune și realitate la F. W. Schelling

Autor: **Dorina-Angela KUN**

Lucrare realizată în cadrul proiectului "Cultura română și modele culturale europene - cercetare, sincronizare, durabilitate", cofinanțat din FONDUL SOCIAL EUROPEAN prin Programul Operațional Sectorial pentru Dezvoltarea Resurselor Umane 2007 – 2013, Contract nr. POSDRU/159/1.5/S/136077.

Titlurile și drepturile de proprietate intelectuală și industrială asupra rezultatelor obținute în cadrul stagiului de cercetare postdoctorală aparțin Academiei Române.

* * *

*Punctele de vedere exprimate în lucrare aparțin autorului și nu angajează
Comisia Europeană și Academia Română, beneficiara proiectului.*

DTP, complexul editorial/redacțional, traducerea și corectura aparțin autorului.

Descărcare gratuită pentru uz personal, în scopuri didactice sau științifice.

Reproducerea publică, fie și parțială și pe orice suport,
este posibilă numai cu acordul prealabil al Academiei Române.



ISBN 978-973-167-325-7

CUPRINS

REZUMAT	5
SUMMARY	9
INTRODUCERE	13
1. „Sistemele” lui Schelling.....	13
2. Receptare filosofiei schellingiene.....	14
3. Metoda	15
4. Materia originară a mitului	16
5. Filosofia mitologiei.....	17
5.1. Originea poetică a mitului	17
5.2. Originea filosofică a mitului.....	18
5.3. Originea lingvistică a mitului	19
5.4. Originea populară a mitului	19
5.5. Originea ontologică a mitului	20
PRIMA PRELEGERE	26
A DOUA PRELEGERE	44
A TREIA PRELEGERE.....	60
A PATRA PRELEGERE.....	76
A CINCEA PRELEGERE.....	96
A ȘASEA PRELEGERE	114
A ȘAPTEA PRELEGERE.....	132
A OPTA PRELEGERE	156
A NOUA PRELEGERE	174
A ZECEA PRELEGERE.....	195
BIBLIOGRAFIE	213

TABLE OF CONTENTS

SUMMARY	9
INTRODUCTION	13
1. „The Ssystems” of Schelling.....	13
2. The reception of Schellingian philosophy	14
3. The method	15
4. The original matter of mith	16
5. Philosophy of mythology.....	17
5.1. The poetic origin of myth	17
5.2. The philosophical origin of myth	18
5.3. The linguistic origin of myth	19
5.4. The communal origin of myth	19
5.5. The ontological origin of myth.....	20
LECTURE ONE	26
LECTURE TWO	44
LECTURE THREE	60
LECTURE FOUR.....	76
LECTURE FIVE	96
LECTURE SIX.....	114
LECTURE SEVEN	132
LECTURE EIGHT	156
LECTURE NINE.....	174
LECTURE TEN	195
BIBLIOGRAPHY	213

REZUMAT

Originea interesului pentru temă

În cadrul stagiului de cercetare desfășurat în Viena în perioada doctoratului, am observat precuparea intensă a filosofilor și mai ales a teologilor pentru filosofia schellingiană târzie. Dar această parte târzie a filosofiei schellingiene a fost mult timp ignorată, urmând ca odată cu mijlocului secolului XX să fie se bucure de un interes deosebit, și să fie considerată semnificativă pentru dezvoltarea ulterioară a idealismului german. Am remarcat faptul că în cultura română nu existau încă nici traduceri și nici studii privitoare la această etapă fundamentală, de împlinire târzie a filosofiei lui. Astfel, am ales să traduc cartea „*Introducere istorico-critică în filosofia mitologiei*“, scriere care reprezintă ea însăși deschiderea și introducerea celor două masive volume despre *Filosofia mitologiei* și *Filosofia revelației*,

Ipoteza centrală a proiectului

În cadrul cercetării noastre postdoctorale am pornit de la întrebarea esențială pentru o filosofie a mitului: *în ce măsură putem vorbi despre o realitate a mitului?* Mitul este pentru Schelling:

a) *Autopoietic* (nefiind nici rostire ideal-pură divină, nici producție a subiectivității lirice, ci deplină obiectivitate autopoietică, analoagă structurii autocauzală a unui organism).

b) *Adevărat* (concordant cu sine, precum organismul și semnificativ pentru spiritul uman)

c) *Tautegoric* nu alegoric (adevărul nu e unul din afară, ci se află în el însuși). Mitul semnifică nu altceva, ci pe sine, anticipație clară a fenomenologia religiei prin descrierea conștiinței mitologice în devenirea ei. (Sigbert Peetz, 1998). În acest sens, am încercat să arătăm că figurile mitologice nu sunt pure *ficțiuni* (cum se crede astăzi prea simplu) ci ele sunt, cum spune Schelling aproape șocant pentru noi postmodernii „*absolut reale*„. *Realitatea mitologiei rezidă în faptul că realitatea ei este realizarea intuitivă a ideilor deci a sensurilor.*

Astfel, acest lucru este extrem de provocator într-o paradigmă contemporană dominată de *ruptura* între pozitivismul științei pe de o parte și relativismul filosofiei postmoderne.

Pentru a răspunde la această întrebare, am considerat necesară traducerea și interpretarea operei lui Schelling, *Introducere istorico-critică în filosofia mitologiei*.

Proiectul meu a urmărit prin urmare două obiective:

1). Să cerceteze și să pună în evidență argumentul formulat în filosofia târzie a lui Schelling în favoarea *raționalității (inteligibilității filosofice)* și *realismului ontologic al procesului mitologic*.

2). Al doilea obiectiv specific a constat în munca de traducere efectivă a textului lucrării *Introducere istorico-critică în filosofia mitologiei*, pentru prima dată în limba română.

Rezultatele cercetării cu evidențierea gradului de îndeplinire:

La finalul unui an de cercetare, cuprinzând stagiul internațional și respectarea procedurilor administrative cerute, pot să spun că am atins , prin eforturi susținute, rezultatele vizate în proiectul-cadru al cercetării mele doctorale după cum urmează:

1). Partea teoretică a rezultatelor cercetării. Partea teoretică a rezultatelor cuprinde trei lucrări de bază:

a) cele două articole științifice publicate în reviste de specialitate cotate.

b) studiul introductiv realizat la lucrarea tradusă. Studiul introductiv constituie o exigență a unei ediții critice care presupune localizarea filosofiei lui Schelling în filosofie în general, determinarea semnificației operelor târzii și precizarea sintetică a contribuțiilor volumului tradus.

Ideea de bază a studiului este că filosofia târzie a lui Schelling a fost de la început neglijată, încă prima mare sinteză asupra idealismului german (R. Kroner) care prelua de fapt (auto)interpretarea lui Hegel cu privire la poziția culminativă a filosofiei sale în devenirea filosofiei clasice germane. Din contra, interpretări recente declanșate printre alții de chiar Martin Heidegger văd filosofia târzie a lui Schelling ca ieșire din filosofia negativă a lui Hegel înspre filosofia contemporană dominată de existențialism, fenomenologie și postmodernism.

Lucrarea tradusă este esențializată astfel: Schelling folosește metoda negativă în primele părți ale lucrării, investigând cu mare probitate științifică principalele teorii privitoare la originea mitului. El discută ipotezele despre, originea poetică, originea filosofică, originea populară sau cea lingvistică. Într-un fel sau altul, aceste ipoteze au o parte de adevăr pe care Schelling o evidențiază cu onestitate. În esență însă, ici una nu explică profund mitul, și doar o interpretare ontologică va reuși să umple golul, Schelling

ajungând probabil mai departe în arheologia transcendențială a conștiinței simbolice decât nici un alt filosof. Sensul general al operei lui este, așa cum am indicat în proiectul nostru realismul ontologic al mitului, adică faptul că *procesul mitic este un proces obiectiv și ontologic care constituie chiar conștiința umanității primordiale* fiind astfel un punct anterior oricărei filosofii propriu-zise.

2). Partea de traducere reprezintă, desigur, partea cea mai consistentă a muncii de cercetare, ea cuprinzând circa 200 de pagini traduse în limba română dintr-o germană pretențioasă, de specialitate, aparținând unuia dintre filosofi germani cei mai cunoscuți pentru dificultatea speculativă a gândirii și reflectarea acesteia în frază.

Dificultățile cu care m-am confruntat aici au fost, printre altele:

a) lucrarea tradusă are la bază cursurile susținute de Schelling la München și Berlin, fiind deci prelucrate după note marcate de **oralitate**. Acest lucru se traduce prin complexitatea deosebită a frazei, caracterizată prin multe propoziții subordonate și o arhitectură argumentativă elaborată (spre deosebire de un manual cu gândire liniară de pildă).

b) conceptele specifice lui Schelling, marcate de **originalitate** au solicitat de multe ori soluții care nu sunt evidente în limbajul comun. Exemple de concepte cu redări dificile sunt *Realität/Wirklichkeit*, *Menschenrace/Menschengeschlecht*, *Historie/Geschichte*.

c) situația în care Schelling își formulează filosofia include foarte multe referințe contextuale și implicite care țin de epoca și de locul unde Schelling predă, astfel că de multe ori traducerea corectă depindea de înțelegerea referințelor încrucișate sau implicite la autorii contemporani mai cunoscuți sau mai puțin cunoscuți. Acest lucru a necesitat o activitate suplimentară de documentară, uneori vizibilă în notele care însoțesc traducerea.

Contribuția personală

Contribuția noastră personală poate fi evidențiată pe ambele planuri vizate

a) cele **două studii științifice** sunt printre primele două contribuții din țara noastră, în jurnale cotate și publicate în engleză, la studiul filosofiei târzii a lui Schelling. Primul analizează raportul filosofiei mitului cu filosofia naturii, ținând cont că mitul survine tocmai la ieșirea din evoluția pur naturală a omului și tocmai la intrarea în evoluția pur istorică a omului. Al doilea sistematizează teoriile pe care Schelling le examinează le respinge înainte de a le integra în propria lui teorie înglobantă de tip pur filosofic.

b) **studiul introductiv** este exact ce trebuie pentru introducerea acestei noi lucrări în cultura științifică românească, el cuprinzând tot ce trebuie știut despre filosofia mitologiei a lui Schelling la acest prim contact (contextualizare, interpretare, surse).

c) **traducerea** unei opere creatoare și bogate în sensuri este în sine, cum se spune, un act de creație. Pot să spun că am beneficiat de progresele limbajului filosofic românesc realizate prin traduceri anterioare din filosofi precum Kant, Fichte, Schelling, Hegel etc. și că în măsura posibilului am încercat să mențin unitară terminologia deja constituită în traduceri filosofice clasice germane în limba română.

Impactul cercetării

Consider că traducerea și cercetarea întreprinsă în cadrul proiectului vor contribui la vizibilitatea cercetării românești în domeniu, dar și la acoperirea unei lacune a culturii române. Acestea vor contribui direct la creșterea capacității sferei filosofice românești de a fi sincronizată *cu* și productivă *în* acest dialog filosofic. Cu ocazia acestei traduceri se va crea, la nivelul gândirii filosofice autohtone accesul la la filosofia târzie care încheie ciclul filosofiei clasice germane deschizând totodată epoca filosofiei contemporane.

Am asigurat impactul acestei cercetări, deocamdată prin:

a) publicarea celor două studii științifice în engleză, unul fiind deja accesibil pe internet.

b) am publicat deja încă două articole despre Schelling în revista culturală *Verso* unde activez ca redactor. Tirajul acestei reviste are circa 1000 de numere și ambele tiraje au fost deja epuizate. O parte a traducerii a fost și ea publicată chiar în numărul curent al revistei *Verso* (circa 5 pagini cu o notă introductivă), ceea ce deja anunță publicului filosofic apariția volumului tradus.

d) prin participarea mea la conferința internațională de la Utrecht am promovat și cercetarea mea, și interesul pentru acest subiect dar și prin faptul că m-am prezentat public ca și cercetător al Academiei Române, renumele acestei prestigioase instituții.

e) în fine, estimez că impactul cel mai durabil al acestui proiect va proveni din publicarea volumului tradus și editat. Munca și proiectul fiind încheiate, rămâne ca alegerea editurii să fie făcută în funcție de propunerile Academiei Române.

SUMMARY

The Origin of the Interest for the Theme

During our Ph.D. research stay in Vienna we have observed the intense preoccupation of philosophers and theologians with the late philosophy of F.W.J. Schelling. But this late period of his philosophy was long time ignored, only to be rediscovered at the half of XX-th century, when it came to be reconsidered as significant for the ulterior development of German idealism. We realized that there were practically no translations or studies concerning this fundamental phase of late accomplishment of Schelling's philosophy in Romanian culture. We have therefore decided to translate the book *Historical-critical Introduction into the Philosophy of Mythology*, a treatise that represents itself an opening and an introduction to the two massive volumes *Philosophy of Mythology* and *Philosophy of Revelation*.

The Central Hypothesis of our Project

Within the framework of our postdoctoral research we set out from the question, essential for a philosophy of mythology: to what extent can we speak of a reality of myth? Myth is for Schelling:

a) *Autopoietical* (they are neither purely-ideal divine *logos*, nor production of the lyrical subjectivity, analogous to the self-causal structure of organism.

b) *True* (self-consistent, just like an organism full of meaning for human spirit).

c) *Tautegorical* not allegorical (its truth resides in itself, not outside of itself). The myth does not signify otherwise than itself. (Sigbert Peetz, 1998). It is in this connection that we have tried to argue that mythical structures are as Schelling puts it „absolutely real”, „the reality of mythology resides in that they are the intuitive realization of ideas”.

This is of course challenging in a contemporary paradigm dominated by the fracture between scientist positivism and postmodern relativism. But in order to answer to this question we have considered necessary to translate and interpret Schelling's introduction to the philosophy of mythology.

Our project has therefore aimed at two objectives:

1). To research and put into evidence Schelling's argument in favor of the philosophical intelligibility and ontological realism of the mythological process.

2). To effectively translate for the first time the book *Historical-critical Introduction in the Philosophy of Mythology* in Romanian language.

Results of Research and Degree of Realization

At the end of one year research, including the international stay and the observance of required administrative procedures we can hold that we have accomplished, through intense efforts, the results envisaged in our postdoctoral project-framework, as follows:

1). The Theoretical part of the research results. This includes 3 basic accomplishments.

a) The **two scientific articles**, published in ranked scientific journals.

b) The **introductory study** we realized for the translated book. This constitutes a requirement for a critical edition of the translation and comprises the contextualization of Schelling place in the history of philosophy, the contextualization of the book's place in Schelling's philosophy, the determination of the meaning in Schelling's late philosophy and the synthetic mentioning of his contributions in the translated volume.

The basic idea of the study is that Schelling late philosophy was neglected beginning with R. Kroner's first synthesis on German idealism that actually took Hegel's own (self)interpretation of his culminative position within German idealism. On the other side, recent reassessment –triggered especially by Martin Heidegger – contemplate Schelling philosophy as exit from Hegel's negative philosophy and entry into the contemporary philosophy, dominated by existentialism, phenomenology and postmodernism.

We have essentialized the message of the translated book as it follows: Schelling uses a negative method to investigate, very honestly and thoroughly, the main theories concerning the origin of myth. He debates these hypotheses on the poetical, philosophical, popular or linguistic origin of myth. He acknowledges their part of truth but underlines every time inconsistencies and lack that can only be accounted for by his own ontological interpretation. He is thus the one philosopher to have reached the farthest in the transcendental archeology of the symbolical consciousness of mankind. The general meaning of his contribution is, as indicated already in the project, the ontological realism of myth, that is: the notion that the mythical process is an objective ontological process that constitutes humanity's primordial consciousness in the first place.

2). The translation part represents, of course the most consistent research labor. It comprises more than 200 pages translated in Romanian from a very pretentious specialized

German language, belonging to one of the most brilliant German thinkers – reputed for the difficulty in their speculative thinking, as well as for the reflection of this in the phrase.

Among the difficulties we have confronted here are:

a) The work is based on the transcripts of Schelling's courses in Munich and Berlin. As such they are re-workings impregnated with oral-style. This is evident in the unusual complexity of the phrase, characterized by many subordinated propositions and an elaborated argumentative architecture (unlike, for example linear thinking common in handbooks).

b) Schelling's specific very original concepts required many times solutions that are not obvious in the common language (e.g. *Realität/Wirklichkeit*, *Menschenrace/Menschengeschlecht*).

c) The situation in which Schelling formulates his philosophy includes many contextual or implicit references that owe for their meaning their epoch and region. Many times therefore the correct translation is dependent on implied or cross-references to contemporary less-known authors. This necessitated supplementary information that required documentation.

Personal Contribution

Our personal contribution can be underlined on both parts we have envisaged.

a) The **two scientific studies** count among the first contribution on this topic in our country, in ranked scientific journals. The first analyzes the relation of the philosophy of nature to the philosophy of mythology, taking into account that the myth erupts precisely at limit between the exit from natural evolution and the entrance historical progress. The second technically systematizes the theories that Schelling examines and reject before integrating them into his own inclusive purely philosophical theory.

b) The introductive study is exactly what needs the introduction of this new book into Romanian public culture. It comprises everything that is to be known about Schelling's philosophy of mythology at this first contact (contextualization, interpretation, sources).

c) The translation of a rich and creative work is, as they say, a creative act in itself. I acknowledge however that I have benefited from previous translations of works from Kant, Fichte, Schelling, Hegel etc., and that, as far as this was possible we have endeavored to maintain the unity of the already constituted terminology in Romanian translations from German classical philosophy.

The Impact of our Research

Our research will contribute to Romanian research on this topic, as well as to its visibility in a wider context. This will increase our synchronization with contemporary philosophical research. The level of our local thinking on this topic will be increased as well.

We have secured the impact of our research, for now, in the following:

a) Our scientific articles were published in English the first one is already available online.

b) We have also published two more articles on Schelling in the cultural review *Verso* where we have the editor position. This review has 1000 numbers pro issue, and both were already exhausted. A part of the translation was published in the current number (5 pages, with introductory note), which announces already the translation to the philosophical public.

d) Through my participation in the Utrecht Conference organized by the European Society for Philosophy (2015) I have drawn attention to the importance of this topic, and in my capacity of fellow of the Romanian Academy I have contributed to the reputation of our institution.

e) Finally, perhaps the most enduring impact of this project will come out of the publication of this volume. As the work and the research stage are already completed, it remains that the choice of a publishing house be made in accord with our Academy's proposals.

INTRODUCERE

1. „Sistemele” lui Schelling

Filosofia târzie a lui F.W.J. Schelling este încă foarte puțin cunoscută în România, aceasta fiind practic prima traducere care, urmând firul primelor opere, ajunge la etapa finală a operei filosofului german, numită sintetic *Spätphilosophie* și care cuprinde cele două mari cicluri de cursuri susținute din 1841 la Berlin: *Filosofia mitologiei* și *Filosofia Revelației*.

Problema devenirii filosofiei lui Schelling este încă dezbătută, însă putem schematiza evoluția ei după cum urmează:

a) Primele două sub-etape reprezintă interesul tânărului Schelling pentru filosofia eului și filosofia naturii. Acestea sunt „topite” în brilianta lucrare *Sistemul idealismului transcendent*¹ (1800), care este și cea mai reușită reconciliere a acestora, reprezentând totodată cu precizie sinteza care îl diferențiază clar pe Schelling (idealismul „obiectiv”) de Fichte (idealismul „subiectiv”).

b) Această sinteză se scindează însă în următoarele etape ale reflecției, în filosofia identității (*Bruno sau despre principiul divin și principiul natural al lucrurilor*², 1802) și filosofia libertății (*Cercetări filosofice asupra esenței libertății umane*³, 1809), care reprezintă de fapt tensiunea între ontologia substanței și ontologia libertății, tematizând prin unilateralitatea lor esența filosofiei târzii care reprezintă disocierea lui Schelling de sistemul masiv al idealismului absolut hegelian.

c) Odată cu filosofia mitologiei și filosofia revelației, Schelling concentrează toate problemele nerezolvate ale primelor „sisteme” pentru o ultimă și grandioasă sinteză. Lucrarea de față trebuie văzută ca introducere privilegiată în problematica filosofiei târzii care cuprinde aproximativ 2000 de pagini în cele două lucrări majore: *Philosophie der Mythologie* (1842) și *Philosophie der Offenbarung* (1854).

¹ v. F.W. J. Schelling, *Sistemul idealismului transcendent*, Editura Humanitas, București, 1995

² v. F.W. J. Schelling, *Bruno sau despre principiul divin și principiul natural al lucrurilor*, Ed. Humanitas, București, 1995

³ v. F.W. J. Schelling, *Cercetări filosofice asupra esenței libertății umane*, Ed. Humanitas, București, 2012

2. Receptare filosofiei schellingiene

Receptarea filosofiei schellingiene provine din primele sinteze privitoare la idealismul german⁴, în care Schelling este inclus ca un moment rezolvat în filosofia lui Hegel care și încheie epoca filosofiei clasice germane. Această receptare exclude în mare măsură filosofia târzie a lui Schelling și preia de fapt interpretarea lui Hegel din *Prelegeri de istoria filosofiei* care se referă doar la scrierile inițiale ale lui Schelling. Schelling, în schimb, susține în prelegerile sale *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (*Despre istoria filosofiei moderne*) că Hegel este nesemnificativ pentru dezvoltarea filosofiei clasice germane.⁵ Această definiție reciprocă a pozițiilor trebuie luată în calculul cercetării idealismului german.

Despre o primă receptare a filosofiei schellingiene se știe în primul rând că ea a fost una dezamăgitoare. Argumentul nostru, în concordanță cu revitalizarea recentă a interesului pentru filosofia târzie a lui Schelling este că această decepție a contemporanilor este ea însăși *deceptionantă*. Se știe pe de o parte că Schelling a fost chemat la Berlin după moartea lui Hegel tocmai pentru a contracara influența (scăpată de sub control) a acestuia. Este deci inevitabil că discipolii lui Hegel nu au avut deschiderea necesară pentru rezultatele unei cercetări ascunse ani de zile și care contrasta atât cu filosofia lui Hegel cât și – mai ales – cu turnanta politică a noii filosofii „de stânga”⁶. Schelling este criticat de F. Engels ca fiind un „Filosof întru Hristos”, de Feuerbach ca fiind un „bufon teosofic”, de Bielinski „jalnic romantic, mort de viu”, iar H. Heine considera că filosofia lui Schelling a alunecat în „grajdul trecut al credinței”. Christian Danz (1996) remarcă însă că tuturor acestora le-a scăpat faptul că Schelling a avertizat, într-o epocă marcată profund teologic, împotriva tendințelor restaurării religioase pur și simplu; totodată, preocuparea lui Schelling nu se axează pe *doctrina* religioasă, ci pe *faptul* religios însuși, care se cere explicat.⁷

Probabil semnalul cel mai important al recuperării filosofiei târzii a venit dinspre cursurile lui Martin Heidegger despre *Cercetări filosofice asupra esenței libertății umane* unde Schelling este văzut ca alternativă deschisă la Hegel, iar nu ca moment suprimat în devenirea idealismului german. Aceasta este de altfel dominantă receptării contemporane, și dezbateră dintre hegelieni și schellingieni cunoaște prin aceasta o nouă tinerețe, în

⁴Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 2 volume, Mohr Siebeck, 2006

⁵Despre critica adusă de Schelling lui Hegel, a se vedea: Friedrich Hermann, *Hegel als Episode? Die Bedeutung Hegels für die Entwicklung der Spätphilosophie Schellings*, p. 237-251

⁶pentru o comparație între Marx și Schelling, a se vedea: Hans Freier, *Die Rueckkehr der Goetter*, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung Stuttgart, 1976, p. 241-247

⁷Christian Danz, *Die philosophische Christologie F.W.J. Schelling*, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart, 1996, p. 13-14

beneficiul cunoașterii idealismului german. Schelling târziul se diferențiază de Hegel și de câteva din scrierile sale mai timpurii, considerând că rațiunea nu se lasă întemeiată în esență din ea însăși. El întemeiază mitologia (așadar și religia) în raportul de neînlăturat al conștiinței umane cu Dumnezeu. În timp ce Horst Fuhrmans⁸ vede în filosofia târzie o îndepărtare întemeiată religios a lui Schelling față de idealismul german, Walter Schulz arată, din contră, că filosofia târzie se constituie tocmai din problemele de bază ale idealismului⁹. Xavier Tilliette¹⁰ adoptă o poziție mediată, acceptând, pe de-o parte, caracteristicile de bază ale idealismului care marchează opera târzie a lui Schelling, susținând însă și, pe de altă parte, acest moment al filosofiei, prin orientarea sa istorică asupra filosofiei religiei, ca unul de turnură față de idealismul clasic german.¹¹ Tot Xavier Tilliette remarcă faptul că nici un autor mai mult sau mai puțin contemporan cu adevărat semnificativ nu l-a ignorat pe Schelling: Heidegger, Jaspers, Gabriel Marcel, Berdiaev, Bloch, Merleau-Ponty.. toți au cazut pradă atracției lui Schelling – spune acesta - o fascinație care, conform schematismului propriu lui Jaspers, ar fi putut să se transforme în repulsie.¹²

3. Metoda

Interesul lui Schelling pentru mit este precoc. Deja în *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*¹³ (1793) el oferă o primă interpretare, marcată de spiritul critic al iluminismului, în care creatorii de mit sunt asimilați unei mentalități preștiințifice. În *Filosofia artei*¹⁴ (1803) el depășește acest naturalism și tratează mitologia ca „materie a artei”, ca „*Gesamtkunstwerk*”, în special cu referire la mitologia greacă. Abia odată cu filosofia târzie (*Spätphilosophie*) mitul este abordat în întreaga lui amploare și ridicat la cea mai mare altitudine care i s-a acordat vreodată, ca moment *necesar* în dezvoltarea conștiinței în istorie. Abia aici, mitologia ajunge să fie considerată *religie*, prin pretenția sa specifică de adevăr. Această abordare este inaugurată în lucrarea de față, *Introducere istorico-critică la filosofia mitologiei*, bazată în special pe cursurile de la Berlin

⁸ v. H. Fuhrmans, *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Späidealismus*, Berlin, 1940

⁹ v. Walter Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart/Koeln 1955

¹⁰ v. Xavier Tilliette, *Schelling, Une philosophie en devenir*, 2 vol., Paris, 1970

¹¹ Jens Halfwassen, *Metaphysik im Mythos. Zu Schellings Philosophie der Mythologie*, în *Gedachter Glaube*, editat de Michael Wladika, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2005, p.14

¹² Xavier Tilliette, *Le retour de Schelling*, în *Schelling*, Archivio di Filosofia, editat de Enrico Castelli, Padova, 1976, p. 11-19

¹³ F.W. J. Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe*, Bd.1, editată de W.G. Jacobs, J. Jantzen și W. Schieche, Stuttgart 1976, 183-246

¹⁴ F.W. J. Schelling, *Filosofia artei*, Editura Meridiane, București, 1992

(1842), considerată unică deoarece Schelling caută în această lucrare *fundamentarea ultimă* a istoriei religiei în metafizică și caută să conceapă mitul ca o expresie a adevărului, expresie care trebuia să preceadă *cu necesitate* revelația creștină.¹⁵

Schelling elogiază spiritul universității germane care a permis libertatea de a iniția o nouă disciplină, filosofia mitologiei, libertatea cercetării fiind motorul principal al noutății și al cunoașterii. El distinge existența mitului de esența lui însă insistă că nu dorește o deducție a priori a mitului, ci dorește— într-o formulare mai degrabă fenomenologică — „să lase obiectul însuși să se dezvăluie”. Altfel spus autodezvăluirea istoriei mitologice este calea fenomenologică a surprinderii esenței mitului. Istoria mitului este suma documentelor noastre. Abordarea lui Schelling este o progresivă dialectică „negativă” prin care teoriile pre-filosofice ale mitului sunt luate în considerație pentru a li se stabili conținutul de adevăr dar și limitele. Important pentru probitatea științifică a dezvoltării lui Schelling este că introducerea aborării propriu-zis filosofice poate surveni doar în momentul când celelalte interpretări au fost în mod justificat epuizate și nu printr-o forțare prematură a unei idei filosofice goale asupra imensului material mitologic al istoriei.

Deasemenea, Schelling consideră că “prin natura lucrurilor, în nici o altă știință nu există atât de mulți diletanți, așadar în nici o altă știință nu se trișează atât de mult precum în filosofia religiei”, astfel ea “a fost constant ținută într-o dependență prea mare de mersul filosofiei generale, ale cărei mișcări ea le reproduce fără să vrea în ea însăși” (XI244). Pentru a întemeia așadar o filosofie a religiei de sine stătătoare, religia are nevoie de un principiu deosebit, independent de rațiune. Doar astfel, ea ar fi capabilă să se exprime și ar putea să facă comprehensibile fenomenele obiective ale religiei. Prin această întreprindere, Schelling afirmă sarcina filosofiei sale târzii, a *Filosofiei mitologiei (Philosophie der Mythologie)* și a *Filosofiei revelației (Philosophie der Offenbarung)*, care vor urma.¹⁶

4. Materia originală a mitului

Redus la esență, mitul conține minim trei caracteristici care trebuie explicate filosofic:

a) o lume de zei (*Götterwelt*) care diferă în genul ei de lumea istorică

¹⁵ Jens Halfwassen, *Metaphysik im Mythos. Zu Schellings Philosophie der Mythologie*, în *Gedachter Glaube*, editat de Michael Wladika, Königshausen & Neumann, Wuerzburg, 2005, p.13

¹⁶ Christian Danz descrie construcția istoriei religiei la Schelling ca un proces în care rațiunea își devine ei înșiși transparentă, în comparație cu perspectiva hegeliană în *Von der Vernunftreligion zur spekulativen Religionsgeschichte*, în *Schelling und die historische Theologie des 19. Jahrhunderts*, editată de Ch. Danz, Mohr Siebeck, Tuebingen, 2013, p. 234-253

b) o istorie a zeilor (*Göttergeschichte*), a devenirii și faptelor zeilor. Putem vorbi astfel despre mitologie într-un dublu sens: în cel a unei *multiplicități de zei* (un sistem de zei subordonați unui singur zeu), sau al unui politeism succesiv (mai mulți zei care se urmează în ordine succesivă)

c) timpul primordial, începutul primordial (*Uranfang*), timpul inaccesibil memoriei istorice în care au apărut principalele instituții cosmice. Acest timp nu este nici eternitatea pură, nici istoricitatea pură și un timp intermediar.

5. Filosofia mitologiei

5.1. Originea poetică a mitului

Prima problemă pusă de Schelling este aceea dacă mitul trebuie conceput ca adevăr sau ca poezie. Este dificil să concepem mitul fără una din aceste două proprietăți. Când o narațiune mitică este rostită, ea aduce spontan o pretenție de adevăr, chiar dacă nu este cel uzual, cotidian. Dar teza că mitul ar fi la origine doar o construcție poetică se bazează pe elementul simbolic și metaforic din mit. Această idee, consideră Schelling, reflectă punctul de vedere inocent asupra mitului, care dorește să mențină puritatea ideală a mitului, dincolo de realitatea condiționărilor istorice. La Homer apare deja însă, elementul non-poetic al credinței în zei, a ritualurilor și a sacerdoților care preced textul homeric propriu-zis, o lume în care miraculosul invadea în mod constant domeniul natural. Acest lucru nu înseamnă că doctrina poetică este total falsă. Ca primă intuiție ea conține o parte de adevăr. Mitul și poezia s-au născut împreună. La Herodot vedem nașterea mitologiei în poezia lui Homer și Hesiod ca o criză epocală a conștiinței grecești, prin care este adusă la lumină o conștiință religioasă amorfă primitivă. Această conștiință obscură imemorială a fost actualizată și definită prin poezie. Conștiința mitică originară era *supusă* reprezentărilor, nu era liberă în tăcerea ei, iar poezia este cea care a adus mitologia la expresie. Schelling întreabă așadar, dacă nu cumva trebuie să îi vedem pe Homer și Hesiod nu ca începutul unei epoci mitologice, ci tocmai ca sfârșitul ei, ca ieșirea dintr-o epocă mitologică întunecată, scufundată în inconștient.

5.2. Originea filosofică a mitului

În opoziție cu viziunea poetică a mitologiei avem un grup de teorii care spun că mitul narează de fapt altceva decât spune el însuși. Mitul este alegoric și dezvăluie un adevăr, însă altul decât cel care pare.

a) Prima teorie alegorică este explicația istorică a mitologiei. Ea susține că zeii sunt, de fapt, personalități excepționale, personaje pur umane sublimite în figuri divine (regi, eroi, legislatori).

b) O altă teorie susține că zeii nu sunt personalități excepționale ci fenomene morale sau fizice alegorizate. Prin personificare, zeițe precum Hera sau Atena indică o atitudine morală (gelozie sau înțelepciune). Teoriile alchimice speculează etimologia pentru a sugera corespondențe (*Elena/Selena*, *Iliad/Helios*). Teoriile chimice forțează asocieri precum cea dintre *Afrodita* și *oxigen* – ambele ar fi medii universale. „Pe scurt, când vorbesc de zei ele se gândesc doar la forțe naturale; astfel ele sugerează altceva decât spun, și exprimă ceva la ce nu se gândesc de fapt” (XI, 34).

Teoriile fizice presupun că mitologia camuflează istoria naturală precum și întregul proces prin care natura a trecut de la haosul întunecat la ordinea calmă. La limită, mitologia conține o cosmologie. Schelling nu neagă total aceste corespondențe dar spune că atribuim retroactiv o mentalitate „științifică” creatorului de mit. De ce un asemenea om de știință primitiv ar construi un asemenea detur explicativ complicat pentru niște fapte naturale simple?

Paradoxal el atribuie fie un geniu poetic fie o inteligență științifică autorilor mitului, ceea ce indică pentru Schelling limitele ambelor teorii, care nu pot capta specificitatea obiectului lor. Se pare însă că există un element de adevăr în ambele teorii, ceea ce înseamnă că Homer arată cum mitologia se împlinește în poezie, iar Hesiod arată cum ea se împlinește în filosofie.

Mitologia, poezia și filosofia sunt, prin urmare, ieșiri dintr-o lume a presentimentului întunecat. Poezia și filosofia nu sunt anterioare mitului, ci imanente mitului. Deja punerea Haosului ca fundal indeterminat obscur pentru lumea zeilor este prima expresie a rațiunii abstracte care depășește diferențele din reprezentare într-un efort al rațiunii de a se obiectiva.

5.3. Originea lingvistică a mitului

Există desigur o parte de adevăr și în derivarea etimologică a numelor zeilor. Schelling analizează și ceea ce s-ar putea numi teoria semantică a mitologiei. Limbajul însuși este saturat cu mitologie, este „o mitologie estompată”. Totuși, nici limbajul nu poate explica mitul, devreme ce nu există un limbaj pur, fără mitologie. Geneza conștiinței însăși este mitologică, lingvistică, poetică și filosofică. Schelling respinge mai ales presupuziția invenției, care implică elementul *intențional*, ca și cum aceste fenomene ar fi fost „construite” voluntar. În realitate, miturile, ca limbajul, sunt mai aproape de produsele naturale sau organice: forța și durabilitatea lor, maniera obscură originară a apariției și răspândirii lor apare ca fiind mai degrabă inconștientă decât conștientă. Ele prezintă, ca obiecte, finalitate, însă această finalitate nu poate fi asignată unui subiect creator voluntar.

5.4. Originea populară a mitului

O altă teorie, care are avantajul de a evita subiectivismul unor creatori individuali, este cea care sugerează că popoarele ar crea miturile. Schelling răspunde: nu există, de fapt, egiptean sau grec înaintea mitologiilor egiptene și grecești. Popoarele însele sunt creații ale unui *Weltbild* mitologic, iar identitatea lor culturală, instituțiile, obiceiurile, istoria sunt explicate de mitologia lor – nu invers. Așadar, mitologia nu este invenție.

Toți acești factori invocați pentru a explica mitologia sunt de fapt cooriginari. Schelling elimină explicația rasială pur naturalistă, de vreme ce o etnie este o realitate mai mult spirituală decât rasială, fiind bazată pe diferențiere lingvistică, iar limba este un fapt spiritual. Violența separării inițiale a speciei umane este un mister. Dar este un mister spiritual, o adevărată *criză spirituală*.

„Putem să ne întrebăm dacă grecul ar mai fi grec, iar egipteanul egiptean, retrăgându-le mitologia. Astfel, ei nu au adoptat mitologia lor de altundeva, nici nu au produs-o singuri *după* ce au devenit greci sau egipteni; ei au devenit greci sau egipteni abia *cu* această mitologie, prin faptul că această mitologie a devenit a lor. (...) Nu istoria este cea care îi determină mitologia, ci invers, mitologia este cea care determină istoria poporului, sau, mai ales, ea nu *determină*, ci *este* însuși destinul poporului ei (precum caracterul unui om este destinul lui), ea este soarta care i s-a hotărât de la început. Sau, cine ar vrea să nege că odată cu doctrina zeilor a fost dată și toată istoria indienilor, a grecilor ș.a.m.d.? Dacă este imposibil ca mitologia să survină dintr-un, sau într-un popor deja existent, atunci nu rămâne

altă posibilitate, decât ca ea să fi apărut împreună cu acesta, ca o conștiință particulară a poporului (*Volksbewußtseyn*) său, prin care acesta se distinge de conștiința generală a omenirii, și datorită căreia el este tocmai acest popor, prin care se separă de oricare altul nu mai puțin decât prin limba lui” (XI, 65).

5.5. Originea ontologică a mitului

Din acest punct Schelling începe să construiască, teoriile cele mai importante fiind expuse ca incomplete. Afirmând că nu popoarele inventează mitologii, ci mitologiile dau destin popoarelor, iar geneza popoarelor ține de geneza limbii, Schelling se apropie de miza centrală a mitului.

Mitologia este asociată cu politeismul. Dar așa cum nici popoarele și nici limbile nu au fost dintotdeauna diferite, nici mitologia nu este faptul primar al speciei umane, ci efectul unei diferențieri originare. Dar cum co-originaritatea mitului și limbajului a fost stabilită deja, rezultă că geneza mitului se află în același punct cu geneza popoarelor deci cu geneza limbilor. Această separație a unei umanități omogene cu un limbaj promordial omogen a fost o veritabilă criză spirituală, o „catastrofă” așa cum o descrie referatul Genezei despre Turnul Babel, pe care Schelling îl consideră cel mai important document al diferențierii dar totodată, implicit, al unității originare a speciei umane. Confuzia limbilor, pierderea violentă a unității rezultată în alienarea și excluderea reciprocă a mari mase de oameni, pornind de la o înstrăinare interioară (mituri diferite, adică o experiență spirituală nouă și diferită) și sfârșind cu o înstrăinare exterioară (limbi diferite, popoare diferite).

„Și dacă separarea popoarelor nu este nici de ordin spațial și exterioară, așadar, nici datorită unor simple diferențe naturale, dacă ele se exclud reciproc pe plan spiritual și interior, dar constituie, în interior, o masă insurmontabil de bine încheiată, atunci nici unitatea originară a speciei umane nedivizată încă – căreia rămâne să-i atribuim și o durată anume – nu poate fi gândită fără o forță spirituală, care să fi menținut omenirea în această imobilitate și care chiar să nu fi lăsat ca germenii dezvoltării fizice divergente să își facă efectul. Nici nu putem asuma că umanitatea a abandonat această stare, în care nu au existat popoare, ci doar diferite triburi, fără o *criză spirituală* care trebuie să fi avut o semnificație profundă și care trebuie să fi precedat, în principiu, însăși conștiința umană (*im Grunde des menschlichen Bewußtseyns selbst vorgehen mußte*) pentru a fi atât de puternică încât să

îndemne sau să determine omenirea unită până atunci să se dezbine în popoare” (XI, 100-101).

Singurul lucru care ar fi putut ține laolaltă masa originală a umanității - care creștea la număr fără să se diferențieze semnificativ la nivelul viziunilor- trebuie să fi fost un unic principiu spiritual capabil să umple conștiința întregii umanități. Acest principiu era putea fi doar un Dumnezeu unic, nedeterminat.

„Dar dacă ne întrebăm *care* forță spirituală a fost singură suficientă pentru a menține umanitatea în acea stare de imobilitate, realizăm imediat că ar trebui să fie un *principiu*, un unic principiu, de care conștiința umană să fi fost acaparată și dominată complet; (...) Dar un asemenea principiu – care nu a oferit loc nici unui altuia în spațiul conștiinței, care nu a admis nici un alt principiu înafară de el – nu poate fi decât unul infinit, un *Dumnezeu*; un Dumnezeu care împlinește conștiința *în totalitate*, care era comun întregii omeniri, un Dumnezeu care „totodată, a integrat-o în unitatea sa și i-a interzis orice mișcare, orice deviere, fie spre dreapta sau spre stânga, precum scrie în Vechiul Testament în repetate rânduri; doar un asemenea Dumnezeu putea asigura o durată acelei imobilități absolute, acelei suspendări a oricărei dezvoltări” (XI 104).

Pierderea acestui unic principiu, adică apariția *intempestivă* a unui nou zeu în conștiința umană reprezintă nașterea politeismului, lucru solidar totodată cu apariția unui nou sens, deci a unei noi „limbi”, a „neamurilor” adică a popoarelor păgâne. Confuzia limbilor la Babel este interpretată de Schelling ca fiind eșecul tentativei masei umane primordiale de a-și păstra unitatea în fața angoasei justificate a scindării iminente. Cum poate fi concepută criza spirituală a separației limbilor și popoarelor, misterul diferențierii? Schelling observă că autorul *Genezei* relatează cu frică și repulsie catastrofa Turnului Babel, însă ea reprezintă, crede Schelling, dincolo de durerea oricărei sciziuni, un principiu necesar al devenirii, individuației și conștiinței de sine care a scos masa primordială din omogenitatea ei amorfă.

„Doar o cauză pozitivă, distrugătoare de unitate, este în măsură să explice acea înfricoșare a umanității la prima apariție a politeismului. (...). Din acest punct de vedere, unitatea distrusă de judecată divină nu poate fi cea pur adevărată, deoarece o *judecată* cade întotdeauna doar asupra ceea ce este relativ și unilateral adevărat, perceput ca fiind universal. Lamentațiile uzuale despre unei cunoașteri pure și disiparea ei în politeism sunt prin urmare la fel de puțin conforme punctului de vedere religios, cât și al celui filosofic și autentic istoric. Politeismul a fost sortit (*verhängt*) umanității nu pentru a distruge Unul adevărat, ci

Unul unilateral, un simplu monoteism relativ. În ciuda aparențelor contrare, și în măsura în care acest lucru poate fi făcut *comprehensibil* din acest punct de vedere, politeismul a reprezentat cu adevărat tranziția spre mai bine, eliberarea umanității de o forță binefăcătoare, care însă îi înăbușea libertatea, întreaga dezvoltare” (XI 139).

Astfel, alterarea conștiinței primordiale și dedublarea imaginii Zeului unic a produs mitologiile și limbajele diferențiate. Originalitatea lui Schelling este de a gândi originarul nu atât dinspre o doctrină a revelației deja constituită și care trebuie atent separată de idolatria trecutului și apărută apologetic de hibridările ei potențiale. Acest lucru îl face deja teologia sistematică. Schelling încearcă, fără să nege teologia propriu-zisă, să înțeleagă *necesitatea* originară a trecerii de la monoteismul încă nemijlocit al umanității primordiale la politeism, prin durerea diferențierii, singura prin care revelația monoteismului autentic putea să facă sens ca adevăr recuperat, *reflectat în sine* din jocul de oglinzi al creativității mitologice. Doar când ai stat sub puterea unui „idol” poți înțelege revelația adevăratului Dumnezeu. Cu privire la natura zeului primordial, a monoteismului neafectat încă de alternativă, și a Dumnezeului revelat, Schelling precizează:

„Dacă, în schimb, privim mitologia ca o deformare a adevărului revelat, nu mai este suficient să presupunem că ar fi fost precedată de un simplu *teism*, deoarece acesta îl concepe pe *Dumnezeu* doar în general. Dar în revelație nu este doar Dumnezeu în general, ci Dumnezeul determinat, Dumnezeul care este, Dumnezeul adevărat care se revelează, și El se revelează deasemenea ca Dumnezeu adevărat. Prin urmare, aici trebuie adăugată o precizare: nu este *teismul*, ci *monoteismul*, care precedă *politeismul*; căci această precizare determină în mod universal nu simpla religie în general, ci religia cea adevărată. (...) și faptul că această religie mai pură ar proveni dintr-o revelație divină a fost, deasemenea, un gând aproape inseparabil de această presuposiție” (XI, 83).

Mitologia este deci asociată cu opoziția față de *monoteismul relativ*, adică a zeului care este unic doar pentru că o umanitate care poate experimenta un nou zeu nu l-a experimentat încă în fapt. Monoteismul abstract, care este doar lipsit în mod contingent de diferențe nu explică îndeajuns apariția mitologiei. De aceea monoteismul revelat apare logic și logic doar la epuizarea eonului politeist. Natura crizei spirituale originare face ca procesul mitologic, apariția politeismului să nu fie o invenție subiectivă, ci o diferențiere necesară în dezvoltarea concretă a conștiinței umanității:

„Este un proces independent de gândire și voință (...) care are o realitate inevitabilă pentru subiectul supus lui” (XI, 194).

Bineînțeles că separația are ca efect căderea popoarelor sub stăpânirea unor zei care posedă acum conștiința - în mod tiranic uneori. Acest lucru este evident și totodată justificat în *critica profetică a idolatriei*, pentru că aici conștiința este pasivă și posedată de imaginea unui zeu particular. Dar pe termen lung, și în raport cu survenirea revelației, adică a monoteismului revelat, nu a celui inițial, procesul este conceput de Schelling ca unul totuși emancipator. Mitul este necesar, procesul este obiectiv. Altfel conștiința umanității ar fi rămas amorfă și infantilă și, mai ales, nu ar fi avut libertatea să distingă între fragmentarea adevărului și adevărul deplin. Fără diferențierea dureroasă și subjugarea față de particular, umanitatea omogenă nu s-ar fi dezvoltat, libertatea ei nu ar fi fost confruntată și nici nu ar fi perceput semnificația ca atare a unei revelații care să combine omogenitatea inconștientă paradisiacă cu diferențierea conștientă istorică. De aceea Schelling se simte îndreptățit să considere *istoricitatea* ca fiind efectul unui proces intradivin original. Dacă diferențele apar în conștiința universală, ele apar prin manifestarea Absolutului tocmai în conștiință.

„El este mișcat de *forțele care se ridică din interiorul conștiinței*. Procesul teogonic prin care se naște mitologia este unul *subiectiv*, în măsura în care el are loc în conștiință și se distinge prin producerea reprezentărilor: însă cauzele, așadar și obiectele acestor reprezentări, sunt forțele *reale* (*wirklich*) și teogonice *în sine*, tocmai aceleași prin care conștiința este în mod original institutivă de Dumnezeu (*das Gott-setzende*). Conținutul procesului nu este compus doar din potențe *reprezentate*, ci din *potențele înseși* – care crează conștiința și natura, deoarece conștiința nu este decât finalul naturii, fiind, prin urmare, forțe reale. Procesul mitologic nu are de-a face cu *obiecte* ale naturii, ci cu potențele creatoare pure, ale căror produs este conștiința însăși” (XI, 207).

Putem spune sintetic deci că mișcarea fenomenologică reflectă mișcarea ontologică.

Pierderea primului Dumnezeu nu a fost o decizie subiectivă, pur „morală”. Există rațiuni ontologice interne lui Dumnezeu pentru declanșarea procesului. Poziția lui Schelling este cvasi-gnostică, și analoagă cu poziția lui privitoare la păcatul primordial. Sensul crizei nu este doar, așa cum vede corect Moise, o catastrofă care produce confuzia limbilor, popoarele și idolatria mitologică. Secesiunea omului din sfera divină (*Sündenfall*, căderea originală a lui Adam) dă - pe de altă parte - posibilitatea devenirii, la fel cum secesiunea popoarelor din protoumanitatea omogenă declanșează istoria (într-un fel diferit și ulterior de Ambele forme

de a pierde o unitate caldă originară sunt șanse de a recâștiga o unitate mijlocită de subiect și libertate.

Omul a fost destinat să fie centrul creației. Căderea lui în periferie l-a aruncat la nivelul obiectelor, într-o condiție inferioară. Totuși sigiliul destinației lui centrale a fost conservat și aici se pot actualiza potențele divine care lucrează în sfera umană¹⁷. Fragmentarea mitologică a umanității a radicalizat criza căderii pregătind astfel terenul autenticei revelații pe care omul nu o putea percepe cu adevărat decât după confruntarea efectelor libertății sale.

Dacă apariția mitului nu este o creație individuală, ea este un proces cel puțin parțial inconștient, și care când apare conștiinței i se impune acesteia cu o anumită necesitate supraindividuală. Astfel, procesul mitologic este obiectiv, el fiind mai precis un proces obiectiv în interiorul subiectului, ca succesiune de reprezentări în care necesitate și libertatea se îmbină într-un mod obscur. Datorită faptului că aceste reprezentări se referă la sfera temeiurilor ultime, adică la necondiționat, Zeul unic al masei umane primordiale se manifestă în sfera unei subiectivități „primitive” dominate încă de inconștient, astfel că fenomenologia mitologică este, în fondul ei profund, un proces ontologic divin. Și pentru că este vorba despre mutațiile potențelor divine, și despre devenirea zeului unic în sfera umanității, Schelling consideră că este vorba eespre un proces teogonic. Într-ul fel Zeul unic inițial se ascunde și datorită libertății umane, înainte să se reveleze în mod autentic acesteia. Politeismul ar fi un fel de spațiu creat de Zeu libertății omului care caută în mod inautentic și își face idoli. Înțelegerea mitului, pornită de la ceea ce azi s-ar putea numi date psihice, antropologice, sociologice și lingvistice este prin aceasta adusă în spațiul ontologiei.

„În orice caz, trebuie să pornim nu de la o cunoaștere originară, fie ea și atât de minunată, ci de la o *ființă* a omului în unitatea divină. Omul a fost creat în centrul (*Centrum*) divinității, și este esențial pentru el să fie în centru, căci doar acolo este se află în locul său adevărat. Atâta timp cât el se află în acesta, el vede lucrurile cum sunt ele în Dumnezeu, și nu cum sunt ele în exterioritatea lipsită de spirit și de utilitate a vederii obișnuite, ci cum sunt ele integrate treptat unele într-altele, apoi în om, în calitate de cap al lor, și prin el în Dumnezeu. Dar cum omul s-a mișcat și a alunecat din punctul central, rătăcește în periferie și unitatea divină îi devine confuză, căci el însuși nu mai este stăpân asupra lucrurilor, căzând la același

¹⁷Despre cum depășirea disjunției transcendentale-empirice duce la fundamentarea științei, a se vedea: Paul Ziche, „*Menschliche Wissenschaft*”. *Freiheit als anthropologische Bestimmung im Uebergang von Natur zu Mensch*, în *Schellings Denken der Freiheit*, editată de Heinz Paetzold și Helmut Schneider, Kassel University Press, 2010 p. 91-108

nivel cu acestea. Cu toate acestea, pe măsură ce omul intenționează să își păstreze poziția centrală și intuiția care îi corespunde, în timp ce el este deja într-un alt loc, se creează o lume intermediară, pe care o numim o lume a zeilor, datorită eforturilor și luptei sale pentru a reține unitatea divină originară într-o lume deja răvășită și dezarticulată; o lume a zeilor care este asemenea visului unei existențe (*Dasein*) superioare, pe care omul continuă să îl viseze o perioadă, după ce a sucombat din acesta. Într-adevăr, această lume a zeilor apare pentru el într-o manieră involuntară, ca urmare a unei necesități care se i impune prin însuși raportul său originar, iar acțiunea acesteia durează până la deșteptarea finală, în care, ajuns la cunoașterea de sine, se dedă acestei lumi extra-divine (*außergöttlich*), bucuros de a se fi eliberat de raportul nemijlocit pe care nu îl poate susține, și străduindu-se cu atât mai mult să întemeieze în locul acestuia unul mijlocit, dar care să îl lase totodată liber”. (XI 206)

Cu acest fragment, nucleul ontologic și mistic al filosofiei mitologiei lui Schelling este evident. Miturile reprezintă o parte necesară a istoriei umanității. Nu subiectivitatea controlează și determină acest proces. Chiar din contra, acest proces stă la temelia nașterii conștiinței diferențiate din monoteismul primar al umanității omogene, din obscuritatea amorfă a originilor, prin diferențierile ei așa cum le cunoaștem noi: politeismul neamurilor, geneza limbilor, a popoarelor, a destinului fiecărui popor, precum și a figurilor conștiinței până în momentul în care *contramișcarea revelației* vine să restaureze, în *Cincizecime*, monoteismul absolut adevărat din înstrăinarea „neamurilor” și din subjugarea lor momentului particularității fixat de și în zeii care au dominat timp de milenii conștiința diferențiată a umanității. Mitologia se află, așadar, într-un raport necesar cu revelația, iar revelația semnifică pentru Schelling „ieșirea din întuneric”. Care întuneric? Acela care s-a instaurat în procesul istoric al relației dintre conștiință și Dumnezeu prin alienarea poporului unic în neamuri definite de zei particulari. Pentru ca această relație să fie înțeleasă în mod corect, spune Schelling, mitologia trebuie privită drept o parte semnificativă și premergătoare în comprehensiunea revelației¹⁸. Umătorii pași ai filosofiei târzii ai lui Schelling vor fi dedicați analizei detaliate a marilor sisteme mitologice, odată înțeles procesul mitologic urmând ca acestea să culmineze cu monumentală sa *Filosofie a revelației*.

¹⁸Barnaba Maj, *Die Ausarbeitung der tauteologischen Deutung der antiken Mythologie aus ihrer poetischen und philologischen Quellen in Schellings „Einleitung in die Philosophie der Mythologie”*, în *Die schoene Verwirrung der Phantasie. Antike Mythologie in Literatur und Kunst um 1800*, editată de Dieter Burdorf și Wolfgang Schweickard, Francke Verlag, Tuebingen, 1998, p.64

PRIMA PRELEGERE

XI3

Stimați domni, vă așteptați pe bună dreptate să explic titlul sub care au fost anunțate aceste prelegeri. Aceasta nu datorită noutății lui, și a faptului că, mai ales cu ceva vreme în urmă, acesta s-ar fi putut afla doar cu greu în registrul prelegerilor unei universități germane. Căci în ce privește această circumstanță, dacă ar fi să conturăm o obiecție pornind de la ea, libertatea admirabilă a universităților noastre ne-ar fi deja de mare ajutor: o libertate care nu limitează profesorii la cadrul anumitor cursuri deja recunoscute și transmise sub vechi titluri, o libertate care le permite să își extindă știința¹⁹ și asupra unor domenii noi, de a-și apropria obiecte care le-au rămas străine până în momentul de față, și de a le trata în prelegeri speciale, liber alese. Procedând astfel, rar se va întâmpla ca aceste obiecte să nu câștige o semnificație mai înaltă, iar știința însăși să nu se dezvolte într-un oarecare sens.

În orice caz, această libertate permite ca spiritul științific să fie încurajat nu doar într-un mod general și variat, ci și mai în profunzime decât este posibil în școli, unde se predă doar ceea ce este prescris, și se ascultă doar ceea ce este legal necesar. Deoarece, dacă în cazul științelor care s-au bucurat pentru mult timp de recunoaștere generală, rezultatul este transmis în mare măsură sub formă de materie – fără a-i fi făcut cunoscut spectatorului, în același timp, modul în care acesta a fost obținut – în cazul prelegerii asupra unei noi științe, spectatorii sunt chemați să fie ei înșiși martorii formării acesteia, să vadă cum spiritul științific mai întâi își apropiază obiectul, |

XI4 iar apoi – nu atât forțază cât îl persuadează să-și dezvăluie izvoarele încă ascunse și ferecate ale cunoașterii. Deoarece străduința noastră de a cunoaște un obiect²⁰, nu trebuie niciodată (iar acest lucru trebuie repetat iar și iar) să aibă intenția de a adăuga acestuia conținut, ci doar de a-l determina ca el singur să se lase descoperit. Iar observarea modalității prin care obiectul care opune rezistență este făcut să se auto-expună (*Selbstaufschluß*) prin arta științifică (*wissenschaftliche Kunst*), urmărește să dea spectatorului puterea, mai mult decât orice luare la cunoștință a rezultatelor, să participe activ, pe viitor, la dezvoltarea științei.

La fel de puțin ar putea să ne servească, cu titlul de explicație provizorie, să spunem că nu e deloc ușor să asociem două lucruri atât de stăine și disparate unul de altul, precum

¹⁹Traducem *Wissenschaft* ca *știință* deoarece termenul de *cunoaștere* ar fi prea general, deși termenul de *știință* nu are aici sensul contemporan (de hard science, în sens naturalist și pozitivist). Termenul *Wissenschaft* în idealismul german are sensul de cunoaștere sistematică, întemeiată deductiv.

²⁰

filosofia și mitologia. Tocmai aici s-ar putea afla solicitarea de a le apropria, deoarece trăim într-un timp în care, în știință, chiar și cele mai îndepărtate lucruri se ating, și probabil nici într-o altă perioadă nu a existat un sentiment viu de unitate interioară și afinitate (*Verwandtschaft*) a tuturor științelor atât de uniform și general răspândit ca acum.

Fără dubiu, o explicație preliminară se vrea totuși a fi necesară, deoarece titlul *Filosofia Mitologiei* – oricât de mult ar aminti de titluri similare precum *Filosofia Limbajului*, *Filosofia Naturii*, ș.a. – pretinde pentru mitologie un statut care până acum nu pare a fi fost justificat; și cu cât statutul este mai înalt, cu atât întemeierea pe care o revendică trebuie să fie mai profundă. Nu ne vom mulțumi să spunem că aceasta se fundează pe un punct de vedere (*Ansicht*) superior, deoarece acest predicat nu dovedește nimic, nici măcar nu spune nimic. Punctele de vedere trebuie să se conformeze după natura obiectelor, și nu invers. Nu este scris că totul ar trebui explicat filosofic, iar acolo unde mijloacele mai modeste sunt suficiente ar fi derizoriu să convocăm filosofia, pentru care, în mod special, ar trebui să fie valabilă regula lui Horațiu:

Ne Deus intersit, nisi dignus vindice nodus

Inciderit.

- XI5 Corespunzător vom proceda și cu privire la mitologie. Ne întrebăm dacă ea nu permite un punct de vedere mai limitat decât cel pe care pare să-l exprime titlul *Filosofia mitologiei*. Mai întâi trebuie ca toate celelalte puncte de vedere mai accesibile să se dovedească a fi *imposibile*, iar cel al filosofiei mitologiei să rămână *singura posibilitate*, înainte de a-l putea considera întemeiat.

La un astfel de scop nu se va putea ajunge, însă, printr-o enumerare aleatorie. Va fi necesară o dezvoltare care nu include doar toate punctele de vedere deja formulate, ci le cuprinde mai degrabă pe cele care ar putea fi formulate în general, o dezvoltare a cărei metodă împiedică faptul ca orice astfel de punct de vedere conceptibil să fie neglijat. O astfel de metodă nu ar putea fi decât una ascendentă, care pornește de la primul punct de vedere posibil, ajunge la al doilea prin suspendarea primului (*Aufhebung*); și tot așa, prin suspendarea precedentului, pregătește fundamentul următorului, până când se ajunge la acel punct care nu mai are alt punct decât pe sine însuși pentru a se sublima, și astfel acesta nu va mai apărea ca ceea ce poate fi adevărat, ci ca ceea ce este *în mod necesar* adevărat.

În același timp, această întreprindere ar însemna deja, totodată, parcurgerea tuturor treptelor unei cercetări filosofice a mitologiei, deoarece o cercetare *filosofică* este, în general, cea care trece dincolo de simplul fapt (*Thatsache*) – aici *existența* mitologiei - și se întreabă despre *natura*, despre *esența* (*Wesen*) mitologiei, în timp ce studiul strict cărturăresc sau *istoric* se mulțumește să constate faptele mitologice. Acestui studiu îi revine să stabilească existența faptelor - care în acest caz constă în reprezentări - prin mijloacele furnizate de acțiuni și obiceiuri care mai dăinuie încă, sau, în cazul nesupraviețuirii lor prin acțiuni și obiceiuri istoric confirmate, prin monumente mute (temple, opere de artă plastică) sau mărturii grăitoare, scrieri, care ele însele se mișcă în acele reprezentări, sau le dezvăluie ca fiind deja accesibile.

X16 Filosoful nu va interveni direct în această îndeletnicire (*Geschäft*) a cercetării istorice, presupunând-o în mare parte ca fiind completă. Acesta va interveni cel mult în acele pasaje, | unde i se va părea că cercetătorii antichității nu au executat cum se cuvine sau nu au dus munca până la capăt. Parcurgerea diferitelor puncte de vedere posibile va prezenta, mai mult, încă un avantaj. Și cercetarea mitologiei a trebuit să treacă prin anii ei de învățătură, întreaga cercetare s-a extins doar pas cu pas, diferitele aspecte ale obiectului nu s-au oferit cercetătorului decât succesiv. De pildă, însuși faptul că nu vorbim despre aceasta sau acea mitologie, ci despre mitologia în general, ca fenomen universal, presupune nu doar cunoașterea diverselor mitologii - care au fost asimilate doar foarte lent - ci și înțelegerea dobândită, și anume că în toate acestea se regăsește ceva comun și concordant. Prin urmare, diversele puncte de vedere nu vor trece pe lângă noi fără ca, totodată, cu această ocazie, toate aspectele obiectului să ni se dezvăluie treptat. Astfel, vom înțelege, cu adevărat, abia la sfârșit *ce este mitologia*, deoarece conceptul de la care pornim nu poate fi, desigur, pentru început, decât unul exterior, pur nominal.

Pentru o comprehensiune preliminară se cuvine să remarcăm faptul că mitologia va fi gândită ca un întreg, că întrebarea fundamentală vizează natura întregului (și, prin urmare, inițial, nu cea a reprezentărilor singulare), și, din acest motiv, doar *materia originară* (*Urstoff*) va fi luată în considerație, în toate cazurile. Cuvântul provine, după cum știm, de la greci; în sensul său cel mai larg, cuvântul desemna pentru aceștia ansamblul legendelor și povestirilor specifice, care transgresează în general timpul istoric. Cu privire la acesta, putem curând să distingem două componente foarte diferite. Căci deși unele dintre acele legende transcend timpul istoric, ele rămân în limitele timpului preistoric; și anume, ele conțin încă faptele și evenimentele unei specii umane, chiar superioare celei talentate și cultivate (*geartet*) de astăzi. În plus, anumite lucruri sunt în continuare atribuite mitologiei, lucruri

care nu sunt, de fapt, decât poezie (*Dichtung*) derivată din sau întemeiată pe aceasta. Însă punctul central în jurul căruia s-au cristalizat toate acestea, materia originară, constă din |
x17 ocurențe și evenimente care aparțin unei cu totul alte ordini a lucrurilor – ordine diferită nu doar de cea istorică, ci și de cea umană – a cărei eroi sunt zeii: o mulțime indefinită de personalități venerat religio, care formează între ei o lume proprie – aflată în relație variată cu ordinea comună a lucrurilor și a existenței umane, dar separată, totuși, în mod esențial de acestea și de sine stătătoare – *lumea zeilor* (*Götterwelt*). Mitologia este politeism, în măsura în care observăm că sunt multe astfel de ființe venerat religio, și vom numi acest moment, care se oferă inițial reflecției noastre, momentul *politeist*. În virtutea acestui fapt, mitologia este, în general, *doctrina zeilor* (*Götterlehre*).

Dar aceste personalități sunt, în același timp, gândite în anumite relații unele cu altele, de tip natural și istoric. Când Cronos este numit fiul lui Uranos, atunci raportul este unul natural; când acesta își castrează tatăl și îl îndepărtează de la supremația asupra lumii, atunci raportul este unul istoric. Deoarece, de altfel, raporturile naturale sunt - într-un sens mai general - și istorice, acest moment primește suficientă determinare dacă îl numim momentul *istoric*.

Trebuie să reamintim neapărat cu această ocazie, că zeii nu sunt prezenți doar în mod abstract, în afara acestor raporturi istorice: mitologici fiind, aceștia sunt conform naturii lor, așadar ființe istorice de la început. Astfel, conceptul deplin al mitologiei nu se rezumă la a fi doar o doctrină a zeilor (*Götterlehre*), ci o istorie a zeilor (*Göttergeschichte*), - sau, precum spun grecii, accentuând doar latura naturală, o *teogonie*.

Ne aflăm astfel în fața acestui întreg specific de reprezentări umane, iar natura adevărată a acestora trebuie găsită, apoi determinată și întemeiată în maniera indicată. Dar, deoarece trebuie să pornim de la un prim punct de vedere posibil, nu vom putea evita să nu ne întoarcem la prima impresie pe care o trezește în noi mitologia; iar cu cât mai adânc vom începe, cu atât mai siguri vom fi că nu am exclus prematur un punct de vedere care ar fi putut fi înaintat.

Să ne imaginăm – pentru a începe, cum se spune, |
xi8 cu începutul – în locul unei persoane care nu a auzit niciodată de mitologie, și căreia tocmai i s-a prezentat pentru prima dată o parte a istoriei zeilor grecești, sau chiar toată, și să ne întrebăm care ar fi sentimentele ei. Fără îndoială, un anumit tip de alienare (*Befremdung*) nu s-ar putea reține de la întrebările : Cum să înțeleg aceasta? Ce vrea să spună? Cum s-a produs? Observați, cele trei întrebări se includ irezistibil una în alta, și sunt, în fond, doar una. În prima, întrebătorul urmărește doar un punct de vedere pentru el; el nu poate *lua*

mitologia altfel, adică nu vrea să o înțeleagă în nici într-un alt sens decât cel în care ea a fost înțeleasă *originar*, prin urmare, cel în care ea *s-a născut*. În mod necesar, vom trece astfel de la prima la a doua întrebare, și de la a doua la a treia. Cea de-a doua (ce vrea să spună?) este întrebarea cu privire la *semnificație*, cea *originară*; răspunsul trebuie în consecință, să fie astfel constituit încât mitologia să se fi putut naște în același sens. Punctul de vedere care se referă la *semnificație* (*Bedeutung*) este în mod necesar urmat de *explicația* (*Erklärung*) privitoare la *geneză* (*Entstehung*). Mai exact, pentru a-i atribui o anumită semnificație ca fiind originară, sunt necesare condiții care se dovedesc a fi imposibile; astfel explicația nu poate fi susținută, iar odată cu ea, nici punctul de vedere.

De fapt, nu trebuie mult pentru a ști că orice cercetare care excedează simplul fapt – și, din acest motiv, oarecum filosofică – a început dintotdeauna cu întrebarea privitoare la semnificație.

Scopul nostru preliminar este să întemeiem punctul de vedere formulat în titlu, prin eliminarea (*Ausscheidung*) și suspendarea (*Aufhebung*) tuturor celorlalte - o întemeiere negativă, prin urmare. Căci demonstrația lui pozitivă nu va putea fi altceva decât știința însăși. Acum tocmai am văzut că punctul de vedere pur nu este nimic pentru sine, și că, în consecință, nu permite nici un fel de judecată ca atare, ci doar prin *explicația* de care se leagă și care îi corespunde. Dar această explicație nu va putea evita să facă anumite presupoziiții, care |

xi9 - inevitabil contingente fiind – să propună o judecată complet independentă de filosofie. Printr-o astfel de critică – care nu aduce cu sine un punct de vedere deja prescris sau dictat, ca să spunem așa, de filosofie – vom reuși să comparăm, în mod particular, presupoziițiile fiecărei modalități de a explica fie cu ceea ce poate fi gândit în sine, fie cu ceea ce poate fi crezut, fie chiar cu ceea ce poate fi cunoscut istoric, astfel încât presupoziițiile se vor dovedi ele însele, în mod necesar, posibile sau imposibile, în funcție de cum se acordă sau se contrazic între ele. Deoarece anumite lucruri sunt în sine de neconceput, altele pot fi gândite, dar nu și crezute, iar altele ar putea probabil să fie crezute, însă în contradicție cu ceea ce este cunoscut istoric. Căci, într-adevăr, originea mitologiei se pierde într-o epocă în care nici o cunoaștere istorică nu îi vine din urmă; totuși, din ceea ce încă îi este deschis cunoașterii istorice, se pot trasa concluzii cu privire la ceea ce se poate presupune ca fiind posibil în acel timp istoric inaccesibil, și ce nu. O altă *dialectică istorică* – decât cea care, întemeiată în mare parte pe pure reflecții psihologice, a încercat odinioară să înțeleagă acele timpuri atât de îndepărtate de toate lecțiile de istorie – pretinde să facă cunoscute mai multe lucruri despre o foarte întunecată pre-antichitate decât imaginarul arbitrar (*Willkür*) cu care suntem obișnuiți

să ne producem reprezentări despre aceasta. Tocmai îndepărtând îmbrăcămintea pseudo-istorică cu care au încercat să se învâluie diferite explicații, tot ceea ce încă mai rămâne de clarificat despre originea mitologiei și despre raporturile în care aceasta s-a produs, nu va putea decât să iasă la suprafață. Pentru acest demers, cel puțin *un* monument s-a păstrat, cel mai puțin contestabil dintre toate, mitologia însăși - și fiecare va recunoaște că presuposițiile pe care mitologia însăși le contrazice, nu pot fi altfel decât neadevărate.

În urma acestor observații – care schițează cursul următoarei dezvoltări, și pe care vă rog să le rețineți ca fir conducător, deoarece nu se poate evita ca această cercetare să nu se încurce în multe discuții colaterale |

x10 și marginale, prin care nu ne va fi ușor să trecem fără să pierdem din vedere cursul principal și conexiunile de ansamblu – după aceste observații așadar, să ne întoarcem la prima întrebare: cum să înțeleg aceasta? Mai exact, întrebarea este: să o înțeleg ca adevărată sau ca neadevărată? – ca adevărată? Dacă aș putea face aceasta, atunci nu aș fi întrebat. Dacă într-o prelegere elaborată și clară ni s-ar fi povestit un șir de întâmplări reale, niciunui dintre noi nu i-ar fi venit ideea să întrebe ce semnifică această povestire. Semnificația lor stă pur și simplu în faptul că aceste întâmplări sunt reale. Presupunem că cel ne care vorbește are intenția de a ne instrui, noi însă ne ascultăm cu intenția de a fi instruiți. Povestirile sale au pentru noi, fără îndoială, o semnificație *doctrinară*. Din întrebarea: cum să înțeleg aceasta? – și anume ce ar trebui să însemne, sau ce înseamnă mitologia – vedem deja că cel care întreabă nu se simte capabil să recunoască *adevărul*, întâmplări reale (*wirklich*), în povestirile mitologice și în însăși reprezentările mitologice, deoarece istoricul este în acest caz nedespărțit de conținut. Dar dacă nu pot fi considerate adevărate, atunci cum? Opusul natural al adevărului este *poezia*. Le voi considera așadar poezie, voi presupune și că au fost gândite ca atare, și că, prin urmare, ar fi apărut ca poezie.

Acesta ar fi, incontestabil, primul punct de vedere, deoarece își are originea în întrebarea însăși. Putem să îl numim punctul natural sau nevinovat, în măsura în care se limitează la prima impresie, fără să se gândească la numeroasele prime întrebări care se asociază cu fiecare explicație a mitologiei. Cel avizat s-ar confrunța imediat cu provocările asociate acestei opinii, dacă ar fi să o luăm în serios; și nu este intenția noastră să susținem că aceasta opinie ar fi fost vreodată afirmată; după explicațiile oferite este suficient pentru noi ca ea să fie una posibilă.

Trebuie să admitem de altfel, că această opinie nu a căutat niciodată să se valideze ca explicație, deși nu lipsesc cei care refuză să |

xi11 știe despre orice alt punct de vedere asupra mitologiei decât cel poetic, și manifestă o mare aversiune pentru orice fel de cercetare asupra fundamentelor (*Gründen*) zeilor (*causis Deorum*, cum au spus deja scriitorii antichității²¹), și împotriva oricărui fel de cercetare în general, care vizează un alt sens al mitologiei decât cel ideal. Nu putem să discernem motivul acestei antipatii decât ca o delicată grijă pentru caracterul poetic al zeilor, pe care doar poeții o posedă; există temerea că poeticul ar putea sărăci sau chiar dispărea; o teamă, care, printre altele, ar fi nefondată chiar și în cel mai rău caz. Căci rezultatul, oricare ar fi acesta, s-ar raporta strict la *origine* (*Ursprung*) și nu ar stabili nimic despre cum ar trebui receptați zeii de către poeți sau despre raportul lor cu operele de artă pure. Căci chiar și aceia care văd în mituri un oarecare sens științific (unul fizic, de pildă) nu își doresc, pentru aceasta, ca acest sens să fie adoptat și cu privire la poeți. În plus, în epoca noastră – instruită din belșug în domeniul estetic, sau, cel puțin, mult mai bine instruită decât în alte domenii – pericolul ca multe persoane să fie încă înclinate de a-și tulbura plăcerea contemplării lui Homer prin spectrul unor astfel de reprezentări colaterale nu pare foarte mare. În cazul cel mai extrem, și dacă timpurile noastre chiar ar mai avea nevoie de o astfel de lecție, am putea să facem referire la cartea lui *Moritz*²², în continuare foarte de recomandat pentru scopul care pe îl urmărește. Fiecare este liber să contemple natura pur estetic, fără a putea astfel să interzică cercetarea naturii sau filosofia naturii. Tot așa, fiecare poate interpreta pentru sine mitologia într-un sens strict poetic; dar cine intenționează să afirme ceva privitor la natura mitologiei prin acest punct de vedere, susține în mod necesar și că aceasta s-a născut într-un mod pur poetic, și se expune astfel tuturor întrebărilor care decurg din această afirmație.

Explicația poetică (*poetische Erklärung*), evaluată fără îngrădiri – cum nu putem să o evaluăm altfel, decât dacă ne este dat un motiv pentru o astfel de limitare – ar semnifica că reprezentările mitologice au fost produse nu cu intenția de a *afirma*
xi12 ceva sau de a *instrui* (*lehren*), ci doar pentru a satisface un instinct poetic incomprehensibil la început, desigur. Această explicație ar aduce cu sine, prin urmare, excluderea oricărui sens doctrinar. Cu privire la această explicație ar exista următoarele obiecții.

Orice poezie (*Dichtung*) reclamă un fundament oarecare, independent de ea, un sol din care să izvorască; nimic nu poate fi creat poetic (*erdichtet*) pur și simplu, doar prins din nori. Cea mai liberă poezie, care inventează totul din sine și exclude orice legătură cu întâmplările reale, nu își are mai puțin presuposițiile în evenimentele adevărate și comune ale vieții reale. Fiecare întâmplare singulară trebuie să fie asemănătoare faptelor demne de a fi

²¹Cicero, *De nat. deorum*, l. III, c.24 (n.t.)

²²Karl Philipp Moritz, *Götterlehre oder mythologische Dichtungen der Alten*, Berlin, 1791. (n.t.)

crezute sau a celor presupuse drept adevărate (ἐτύμμοισίν ὁμοῖα), precum Ulise se laudă în povestirile sale²³ chiar dacă succesiunea și înlănțuirea evenimentelor sunt la limita incredibilului. Așa-numitul „miraculos” al poemelor lui Homer nu infirmă acest lucru. Acestea au un fundament efectiv în *doctrina zeilor* (*Götterlehre*), care era deja *existentă* și *presupusă* în viziunea lui; miraculosul (*das Wunderbare*) devine natural (*Natürlich*), deoarece zeii care intervin în treburile umane aparțin lumii reale (*wirklich*) ale acelei vremi, și sunt în concordanță cu ordinea lucrurilor în care se credea atunci și care a fost preluată în reprezentările din acea vreme. Dar dacă poezia homerică (*Poesie*) are totalitatea credinței în zei ca fundal, cum s-ar putea atribui, în egală măsură, credinței în zei poezia ca fundal? Evident, nimic nu a precedat totalitatea credinței în zei, care a fost posibilă doar după ea, și mediată prin ea, precum poezia liberă (*Dichtung*).

În consecința acestor observații, explicația poetică (*poetische*) ajunge să se determine mai clar pe sine: ar fi probabil un adevăr în mitologie, dar nu unul care să fi fost introdus *intenționat*, așadar nu unul care ar putea fi determinat și exprimat ca atare. Toate elementele realității ar fi în ea, dar la fel cum ele ar fi într-unul din acele basme despre care Goethe ne-a oferit un exemplu brilliant, unde farmecul propriu provine din faptul că ne|
 xi13 oglindește un sens, sau ni-l arată în depărtare, dar care ni se sustrage permanent, sens pe care ne-am simți obligați să-l urmărim, fără a-l putea ajunge vreodată. Fără îndoială, ar ajunge maestru al acestui gen, acela care ar ști cum să ne inducă în eroare în cel mai iscusit mod, care ar ști cum să țină un auditoriu cu respirația la gură cât mai mult timp, și care, în același timp, să se concentreze pe ce e mai bun. Într-adevăr, aceasta ar fi cea mai adecvată descriere a mitologiei, cea care ne iluzionează și ne atrage iar și iar cu ecoul unui sens mai profund, fără a ni se desluși vreodată. Sau cine a reușit vreodată să aducă acele tonalități pierdute, indefinite și rătăcitoare într-o adevărată concordanță? Am putea să le comparăm cu tonurile unei harpe eoliene, care suscită în noi un haos de reprezentări muzicale, care însă nu se armonizează niciodată într-un întreg.

O corelație (*Zusammenhang*), un sistem pare să se arate peste tot, dar cu acest sistem este la fel precum cu *materia pură*, conform neoplatonicienilor: când nu o căutăm, ea se arată, dar dacă încercăm să o capturăm, sau să o transformăm în cunoaștere, ea se va sustrage; și câți dintre cei care au încercat să fixeze fenomenele volatile ale mitologiei, nu au pățit ca Ixion din fabulă, să îmbrățișeze norii în loc de Juno!

²³ Odisea, XIX, 203.

Dar dacă excludem din mitologie doar sensul introdus intenționat, excludem astfel, implicit, și orice sens *particular*; iar dacă în cele ce urmează vom cunoaște explicații care investesc fiecare un alt sens în mitologie, cea poetică va fi indiferentă tuturor, și tocmai din acest motiv ea nu va exclude nici o altă explicație - un avantaj deloc de neglijat. Punctul de vedere poetic poate să admită că printre figurile zeilor se întrezăresc (*hindurchschimmern*) fenomene ale naturii, poate să creadă că intuiește în mitologie primele experiențe ale forțelor invizibile active în lucrurile umane, și chiar, de ce nu, un frison religios – nimic din ceea ce ar putea să-l șocheze pe omul nou, încă nestăpân pe sine, nu va fi stăin acestei prime geneze (*Entstehung*). Toate acestea se vor oglindi în poeme și vor suscita încântătoarea aparență a unei coerențe, a unei doctrine foarte îndepărtate, pe care o admitem cu plăcere ca fiind o *închipuire*|

x114 și o refuzăm doar atunci când un intelect necizelat și infam dorește să o transforme în realitate. Dar *fiecare* sens în mitologie este doar potențial, ca într-un haos, fără a se lăsa, din acest motiv, limitat, particularizat; odată ce încercăm acest lucru, fenomenul este mutilat, chiar distrus; dacă lăsăm sensul în mitologie așa cum este, și ne bucurăm de această infinitate de corelații posibile, ne aflăm în dispoziția potrivită pentru a înțelege mitologia.

În acest mod, se pare, reprezentarea – care, la început, putea să pară aproape prea vapoasă pentru a primi un loc în dezvoltarea științifică – dobândește totuși o anumită consistență; și sperăm ca prin aceasta să fi vorbit în numele unor persoane, chiar dacă acestea nu au crezut că opinia lor ar fi demnă de a fi considerată explicație. Și cine, la urma urmei, nu ar vrea să rămână la acest punct de vedere, dacă alte considerații ar permite aceasta? Nu ar fi oare într-un acord desăvârșit cu o cunoscută și apreciată manieră de a gândi, să presupunem că epoca mai târzie și gravă a speciei noastre umane a fost precedată de o epocă (*Weltalter*) a poeziei senine, de o stare încă nealterată de teama religioasă și toate acele sentimente stranie care au amprentat umanitatea ulterioară, o vreme a unui ateism fericit și inocent, unde tocmai aceste reprezentări – care mai târziu, sub popoare devenite barbare, s-au umbrat, devenind exclusiv religioase – mai păstrau o semnificație pur poetică, o stare probabil asemănătoare celei imaginate de subtilul Bacon²⁴ când a numit miturile grecești adierile unor timpuri mai bune, coborâte pe fluierle²⁵ grecilor²⁶. Cui nu i-ar plăcea să-și

²⁴ Schelling face referire la Sir Francis Bacon, om de știință și filosof, care a scris în 1609 *De Sapientia Veterum*. (n.t.)

²⁵ Mai exact, instrumentul muzical folosit de vechii greci se numea *aulos*. Acesta era un instrument de suflat cu numeroase variante: unele simple, tuburi cu găuri (ca fluierle actuale), iar altele aveau în locul în care se sufla, o ancie asemănătoare cu cea a oboiului de astăzi. (n.t.)

²⁶ „*Aurae temporum meliorum, quae in fistulas Graecorum inciderunt*” [*De sapientia veterum*, ed. Spedding, Ellins and Heath, vol. VI. (n.t.)]

imagineze o specie umană, dacă nu pe o insulă foarte depărtată, atunci într-un timp primordial, pentru care realitatea întreagă ar fi fost învăluită în împărăția fabulei de către o *fata morgana* spiritualizată? În orice caz, acest punct de vedere conține o reprezentare pe care fiecare o parcurge, chiar dacă nimeni nu stăruiește în ea. Mai degrabă ne temem că am admite acest punct de vedere ca fiind el însuși o plăsmuire poetică, decât a-l considera capabil de a suporta o examinare istorică. Căci, oricare ar fi determinarea mai precisă pe care am dori să i-o oferim, ar trebui în același timp mereu |

x115 explicat cum omenirea, sau poporul originar, sau popoarele în general, universal cuprinse fiind de un irezistibil puls interior, încă de la începutul timpului lor, ar fi conceput o poezie (*Poesie*) al cărei conținut (*Inhalt*) au fost zeii și istoria lor.

Oricine este dotat cu bun simț a putut avea experiența că, în cazul sarcinilor mai complicate, primele concepții sunt, în general, conform naturii lucrurilor și cele corecte. Doar că ele sunt astfel numai în măsura în care trasează scopul pe care trebuie să îl urmeze gândurile, nu și pentru că ar fi și atins acest scop. Punctul de vedere poetic (*poetisch*) este deasemenea una dintre aceste prime concepții. El conține fără îndoială ceea ce este corect, în măsura în care nu exclude nici un sens și permite ca mitologia să fie abordată ca atare. Astfel, ne vom feri să spunem că acest punct de vedere este fals - din contră, acesta ne arată ce este de înfăptuit; lipsesc doar mijloacele de a explica. Prin urmare, acest punct de vedere însuși ne îndeamnă să îl părăsim și să ne continuăm investigația.

Oricum am privi lucrurile, explicația ar câștiga foarte mult în precizie dacă am coborî până la poeții singulari și reali, și i-am confirma ca inițiatori, în loc să vedem doar poezie în genere în istoria zeilor, urmând, de pildă, indicația celebrului și mult comentatului pasaj din Herodot, care spune, referindu-se nu la poeți în general, ci la Hesiod și Homer: aceștia sunt cei care au înfăptuit teogonia poporului elen.²⁷

Din planul acestei discuții preliminare face parte căutarea atentă a tot ceea ce ar putea pune geneza mitologiei într-o lumină istorică. Deasemenea, va fi de dorit, cu această ocazie, să cercetăm ceea ce poate fi cunoscut din punct de vedere istoric despre cel mai timpuriu raport al poeziei cu mitologia. Din acest motiv, considerăm pasajul istoricului demn de o examinare mai precisă în contextul prezent. Căci, chiar dacă limbajul ne-ar permite, |

x116 contextul general nu ar îngădui să înțelegem cuvintele doar sub un raport contingent și exterior, și anume că istoria zeilor a fost cântată de către cei doi poeți doar la început în

²⁷ Οὗτοί εἰσιω οἱ ποιτ'σάντες Τηεογοίην Ἑλληνισιν. II, 53.

poeme (Gedichten).²⁸ Ceva mult mai esențial este spus aici. Iar ceva de ordin istoric poate fi deasemenea, fără îndoială, extras din acest pasaj; căci Herodot însuși își prezintă afirmațiile ca fiind rezultatul cercetărilor explicit întreprinse în acest sens, și a investigațiilor active.

Dacă ar fi fost menționat doar Hesiod, am putea înțelege prin teogonie poemul său; dar deoarece despre ambii poeți este spus în mod egal că ei sunt cei care au înfăptuit teogonia poporului elen, este evident că nu se poate referi decât la un singur lucru, la însăși istoria zeilor.

Nu se poate însă ca zeii să fie plăsmuiți propriu-zis de cei doi poeți, istoricul Herodot nu poate fi înțeles astfel, ca și cum Grecia ar cunoște zeii doar prin Homer și Hesiod. Acest lucru este deja imposibil datorită lui Homer însuși; deoarece el vorbește despre temple, preoți, ofrande și altare ale zeilor nu ca despre o manifestare recentă, ci ca despre ceva profund arhaic. Într-adevăr, se poate să fi auzit des faptul că, la Homer, zeii nu ar mai fi decât ființe (*Wesen*) pur poetice. Just! Dacă intenționăm să spunem cu aceasta că el nu se mai gândește la semnificația gravă, obscur-religioasă a zeilor; dar nu putem afirma că zeii aveau doar o semnificație pur poetică pentru el, deoarece, pentru oamenii pe care el îi descrie, zeii aveau o valoare cât se poate de reală; iar ca entități (*Wesen*) cu semnificație religioasă, și prin urmare, doctrinară, Homer nu i-a plăsmuit, ci i-a descoperit. În schimb, Herodot nu vorbește, într-adevăr, despre zei în general, ci despre istoria zeilor, și se justifică în felul următor: nu știm de unde vine fiecare zeu, dacă au existat sau nu toți din timpuri imemorabile, decât, am putea spune, de ieri sau alaltăieri - și anume, de când cu cei doi poeți, care nu au trăit cu mai mult de 400 de ani înaintea lui. Aceștia sunt cei care au oferit poporului elen istoria zeilor, au dat nume acestora, au împărțit onoruri și funcții printre ei, și au determinat forma fiecăruia.

Accentul principal trebuie pus, prin urmare, pe cuvântul *teogonie (Theogonie)*. Acest întreg, dorește să ne transmită Herodot – în care fiecărui zeu îi este determinat raportul natural |

x17 și istoric, îi este prescris propriul nume, precum și funcția sa particulară, îi este conferită o formă – această doctrină a zeilor (*Götterlehre*) care este o istorie a zeilor, poporul elen o datorează lui Hesiod și Homer.

Dar chiar și așa înțeles, cum s-ar putea justifica afirmația lui Herodot? Căci unde îl vedem oare pe Homer vreodată preocupat cu geneza zeilor? Deosebit de rar, și chiar și atunci nu ne oferă o elucidare a relațiilor naturale și istorice ale zeilor decât într-un mod sporadic și

²⁸Wolf, *Prolegomena ad Homer. p. LIV. notă.* [Friedrich August Wolf (1759-1824), filolog, profesor la Halle și Berlin. n.t.]

fugar. Pentru el, acestea nu mai sunt ființe (*Wesen*) în procesul devenirii, ci din contră, ființe deja existente, nimeni nu se întreabă asupra fundamentelor și primelor origini ale acestora, cu atât mai puțin poetul epic, când descrie evoluția eroului fără a cerceta etapele naturale prin care acesta s-a format. Desemenea, poemul său se desfășoară în ritm grăbit, fără a-și lua timpul pentru a împărți nume, funcții sau onoruri; toate acestea vor fi tratate ca un dat, și menționate ca ceva prezent dintotdeauna. – Hesiod? Desigur, el cântă nașterea zeilor, și datorită caracterului descriptiv și didactic al poemului său, ar fi mai la îndemână să spunem că teogonia a fost înfăptuită de el. Dar, din contră, mai degrabă doar o istorie a zeilor deja evoluată l-ar fi putut inspira pe poet ca ea să fie transformată în obiectul unei reprezentări epice.

Prin urmare – putem să concedem obiecției – istoria zeilor nu a apărut doar datorită poemelor, sau ca o consecință a acestora. Dar, dacă privim mai exact, Herodot nici nu afirmă aceasta. Deoarece, el nu susține că aceste diferențe naturale și istorice ale zeilor *nu au existat* peste tot înainte, el spune doar că acestea *nu au fost știute* (οὐχ ἠπιστέατο). Prin urmare, el atribuie poezilor doar faptul că zeii au devenit cunoscuți prin ei. Aceasta nu împiedică, ci mai degrabă ne constânte să presupunem, judecând ordinea lucrurilor, că istoria zeilor a existat înaintea celor doi poeți, dar într-o conștiință obscură, haotică, cum a fost și pentru Hesiod, la început (πρότιστα). Putem distinge aici o dublă geneză, una cu privire la materie și prezentarea ei (*Einwicklung*), iar alta, privind dezvoltarea și explicitarea. Se confirmă faptul că istoria|

xi18 zeilor nu a fost prezentă de la început sub forma poetică pe care o cunoaștem; forma ei inexprimată ar fi putut foarte bine să fie poetică într-un mod esențial, dar nu și în fapt; Așadar, geneza istoriei zeilor nu este una poetică. Atelierul obscur, primul loc al conceperii mitologiei se află înafara oricărei poezii, fundamentul istoriei zeilor nu este întemeiat de poezie. Acesta este rezultatul clar al cuvintelor istoricului, dacă este să reflectăm asupra ansamblului de corelații.

Dar dacă Herodot vrea doar să spună: cei doi poeți au fost primii care articulat o istorie a zeilor neexprimată până atunci, nu se explică încă cum anume a înțeles acesta situația particulară dintre cei doi, pe această cale. Trebuie să atragem atenția, cu această ocazie, asupra unui element din pasajul citat: *Ἑλλῆσι* – spune el, ei au înfăptuit mitologia pentru poporul elen. Acest detaliu nu este menționat întâmplător. Herodot nu vrea decât să sublinieze, în tot acest pasaj, convingerea sa, întemeiată pe investigațiile care se află la baza cercetării lui. Dar ceea ce el a învățat din acest studiu se rezumă doar la *noutatea* istoriei zeilor ca atare, și anume, că aceasta este o plăsmuire în întregime elenă, și prin urmare, că a

fost creată odată cu poporul elen. Conform lui Herodot, pelasgii au existat înainte de eleni, iar aceștia au *devenit*, conform istoricului, eleni datorită unei crize – despre ce fel de criză era vorba, nu putem să spunem în momentul de față. Ceea ce el mai știe despre pelagi este scris într-un alt pasaj, aflat în stânsă legătură cu cel menționat mai sus: că ei sacrificau totul pentru zei, însă *fără a-i diferenția prin nume sau supranume*. Prin urmare, aceasta este perioada acelei mute, încă neexprimate istorii a zeilor. Haideți să ne retranspunem în acea stare, când conștiința luptă încă haotic cu reprezentările zeilor, fără a le putea îndepărta, obiectiva, fără a le putea, așadar, distinge și descompune, prin urmare: când conștiința nu se află deloc într-un raport *liber* cu reprezentările. În această stare tumultuoasă și poezia era *absolut* imposibilă; astfel, acești doi cei mai vechi poeți, marchează, doar ca *poeți*, făcând abstracție de conținutul poemelor lor, sfârșitul acelei stări lipsite de libertate, care caracteriza conștiința încă pelasgică. Abia eliberarea |

xi19 care prin diferențierea reprezentărilor zeilor a devenit o parte a conștiinței, a oferit elenilor și primii lor poeți, și invers, abia epoca care le-a oferit elenilor primii poeți a adus cu sine și istoria zeilor pe deplin desfășurată. Poezia nu se afla cu un pas înaintea istoriei zeilor, cel puțin nu cea adevărată; și, deasemenea, nu poezia a creat istoria articulată a zeilor. Niciuna nu o precede pe cealaltă, ci ambele reprezintă *sfârșitul comun și simultan al unui stadiu anterior*, un stadiu al dezvoltării și al tăcerii.

Ne-am apropiat astfel semnificativ de sensul sugerat de Herodot; în timp ce el spune: Hesiod și Homer, noi am spune: epoca celor doi poeți a oferit elenilor istoria zeilor. Istoricul se poate exprima astfel, deoarece Homer nu este un individ – asemenea poezilor ulterioari, precum Alceu, Tirteu sau alții – ci reprezintă o întreagă epocă, el este puterea dominantă, principiul timpului său. Ceea ce el intenționează să spună despre cei doi poeți nu diferă de ceea ce povestește Hesiod, aproape cu aceleași cuvinte, despre Zeus: și anume că după capătul luptei împotriva titanilor acesta a fost invitat de către zei să preia puterea, să împartă onoruri și ranguri printre nemuritori²⁹. Adevărata istorie elenă a zeilor a apărut abia cu stăpânirea lui Zeus, și este vorba despre același punct de cotitură – începutul vieții cu adevărat elene

xi20 – pe care poezii îl marchează într-o manieră mitologică prin numele de Zeus, iar istoricul prin numele celor doi poeți, într-o manieră istorică.

²⁹ *Teogonia* v. 881 ss. *Αὐτὰρ ἐπεὶ ῥα πόνον μάχαρες Θεοὶ ἐξετέλεσσον, | Τιτῆνες δὲ τιμῶν χρίναντο βιῆφι, | Δὴ ῥα τοτ ὠτρυνον βασιλεύμεν ἡδὲ ἀνάσσειν Γαίης φραδμοσύνησιν ὀλύμπιον εὐρύορα Ζῆν Ἀθανάτων ὁ δὲ ποισιν εὖ διεδάσσαντο τιμᾶς.* Expresiile lui Herodot sunt: *οὗτοι* (Hesiod și Homer) *δὲ εἰσι - τοῖσι Θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμᾶς τε καὶ τέχνας διελόντες.* C.f. *Teogonia* v. 112. *Ὡς τ' ἀφενας δάσσαντο καὶ ὥς τιμᾶς διελαντο.* Ținând cont de multiplele discuții provocate de pasajul lui Herodot, putem doar să fim uimiți de faptul că nu s-a făcut niciodată până acum, din cât îmi este cunoscut mie, referire la Hesiod.

Să facem acum încă un pas înainte, și să ne întrebăm: cine, dintre toți cititorii avizați ai lui Homer, nu vede oare zeii *născându-se* în poemele homerice. Zeii survin cu siguranță dintr-un trecut imemorial, inaccesibil poetului însuși, dar simțim, cel puțin, că aceștia apar. În poezia homerică totul strălucește a noutate, această istorică lume a zeilor se află aici în prima ei vigoare și tinerețe. Doar elementul divin al zeilor constituie partea arhaică (*das Uralte*) care, însă, poate fi întrezărit doar pe un fundal sumbru; elementul istoric, mobilitatea liberă a acestor zei este noul, ceea ce tocmai ia naștere. Criza prin care lumea zeilor se desfășoară într-o istorie a zeilor, nu este exterioară poezilor, ci se desfășoară în poezii înșiși, ea *formează* poemele (*Gedichte*) lor; astfel, Herodot poate într-adevăr să afirme: cei doi poeți sunt primii dintre eleni – după părerea sa decisivă și bine întemeiată - care oferă istoria zeilor poporului lor. Nu este vorba despre persoana acestor poeți, după cum spune însuși Herodot, ci este criza conștiinței mitologice aflată în acești poeți care creează istoria zeilor. Hesiod și Homer înfăptuiesc istoria zeilor într-un sens cu totul diferit decât cel în care obișnuim noi să spunem că două rândunele nu fac o primăvară: deoarece primăvara ar exista și fără rândunici. Istoria zeilor, însă, se înfăptuiește în *însăși* acești poeți, ea devine în ei, se desfășoară în ei, în ei apare pentru prima dată în manieră explicită. Și astfel considerăm că l-am justificat pe Herodot până și în modul său de a se exprima; un istoric a cărui acuitate extraordinară în ceea ce privește cele mai vechi raporturi - în ceea ce privește obiectul - este păstrată permanent, chiar și în cele mai profunde investigații. El se percepe pe sine ca fiind suficient de aproape de nașterea istoriei zeilor pentru a-și forma o judecată istoric întemeiată despre aceasta. Noi, deasemenea, putem să invocăm în părerea lui ca fiind una bine întemeiată, și să considerăm judecata lui ca fiind o dovadă a faptului că poezia este sfârșitul natural al mitologiei, și totodată |

xi21 produsul necesar și nemijlocit al acesteia; mitologia însă, ca poezie sensul actual (și la ce ne-ar folosi să vorbim despre o poezie *in potentia*?), nu ar putea forma fundamentul productiv, nu ar putea fi sursa reprezentărilor divine.

Acest fapt reiese din dezvoltarea cea mai legică, din dezvoltarea poporului poetic prin excelență, poporul elen.

Dacă ne întoarcem și mai mult înapoi în timp, pentru a cuprinde tot ceea ce mai poate fi cunoscut din punct de vedere istoric despre acest raport, va trebui să îi includem pentru început pe *indieni*. Dacă orice fantezie a unuia sau a altuia ar fi considerată imediat drept dogmă, atunci noi am comite o mare greșală istorică situându-i pe indieni imediat înaintea grecilor. Într-adevăr însă, indienii sunt singurul popor care are în comun cu poporul grec o artă poetică liberă, dezvoltată sub toate formele, care își are obârșia, deasemenea, în

mitologie. Făcând abstracție de orice altceva, această poezie atât de bogat dezvoltată a indienilor este suficientă pentru o oferi poporului lor acest statut. Dar mai este cu precădere ceva care, în sine, nu joacă un rol mai puțin decisiv: limbajul. Limbajul indian nu doar că aparține aceleași formațiuni precum limbajul grecesc, ci se află și cel mai aproape de acesta, din punct de vedere gramatical. Acela care, cunoscând cele spuse, ar ridica în continuare indienii la rangul de popor originar (*Urvolk*), superior tuturor celorlalte popoare³⁰, ar trebui să fie lipsit de orice simț al cursului logic al dezvoltării, și mai ales, prin urmare, pentru cel al fenomenelor istorice. Totuși, prima apariție a acestei opinii poate fi explicată și, într-o anumită măsură, scuzată, deoarece cunoașterea inițială a limbii în care au fost scrise cele mai deosebite monumente ale literaturii hinduse nu ar fi putut fi dobândită fără un mare talent lingvistic, însoțit de un efort considerabil. Și cine nu ar ezita să-și ofere cu gratitudine recunoștința oamenilor care, nu doar că și-au însușit singuri sanscrita, de la o mare distanță, la o vârstă la care acest lucru nu mai era deloc ușor, ci au și netezit calea spinoasă spre cunoașterea acesteia, înlesnind efortul urmașilor. Acum, este de înțeles să ne așteptăm ca o mare străduință să fie răsplătită cu un |

x122 succes semnificativ; iar dacă primii precursori erau îndreptățiți să considere chiar însușirea și stăpânirea limbii sanscrite ca fiind cea mai mare împlinirea lor, din partea primilor succesori și discipoli – precum cei care se găsesc în orice context al dezvoltării cunoașterii umane - trebuie să ne așteptăm ca ei să compenseze în alt mod străduința depusă anterior, chiar și dacă aceasta implică exagerări și ipoteze pripite, care au răsturnat ordinea și succesiunea popoarelor acceptate până atunci, și au inversat superiorul cu inferiorul. Într-adevăr, această elevare a poporului indian poate fi judecată după efectul ei, într-o manieră similară celeia în care Goethe tratează ipoteza geologică a ridicării: el afirmă că aceasta pornește de la o intuiție în care nici nu ar mai putea fi vorba despre ceva *fix* și *regulat*, ci doar de *evenimente contingente* și *necorelate*³¹, o judecată la care – cel puțin în ce privește teoria ridicării (*Erhebungstheorie*) sub forma ei de până atunci – putem adera cu ușurință, fără a distorsiona prin aceasta importanța faptelor pe care ea se fundamentează, fără a acorda mai multă credibilitate modalităților de formare presupuse înainte, sau chiar a vrea să le justificăm. S-ar putea să nu fie spre uimirea dumneavoastră dacă mă declar încă de la începutul acestei cercetări împotriva unei astfel de arbitrarități; căci dacă ar fi permis să procedăm precum s-a încercat cu utilizarea limbii hinduse, aş prefera să renunț deja de acum la cercetarea abia începută, deoarece o dezvoltare internă, o dezvoltare a lucrului însuși nu ar mai putea fi

³⁰F. Schlegel (n.t.)

³¹ *Scrisori Postume*, Partea XI, p. 190

concepută procedând astfel, și totul ar fi, mai degrabă, deplasat într-o corelație exterioară și contingentă. Conform acestei metode am putea stabili, pentru ceea ce este mai primar și mai original, punctul cel mai recent și mai îndepărtat de origine drept criteriu de măsură, iar punctul cel mai recent să funcționeze ca dovadă și document pentru a introduce un punct de vedere plat și neîntemeiat cu privire la ceea ce este antic.

Denumirea generală de mitologie este nevoită să servească drept camuflaj unei asemenea imixtiuni intruzive și grăbite a elementului indian în tot, chiar și în studiile despre Geneză, de pildă, fapt care cu siguranță |

xi23 este departe de a fi în acord cu punctul de vedere al adevăraților cunoscători ai culturii indiene. Deoarece sub această denumire [mitologie] elementele cele mai îndepărtate, de nivel complet diferit, adesea fiind vorba chiar de extremități opuse, sunt tratate ca și cum ar fi perfect identice. Doar că mitologia însăși conține diferențe mari și puternice, și pe cât de puțin suntem dispuși să recunoaștem că, prin compararea zeilor singulari, bine diferențiați prin nume și rang, din toate unghiurile posibile, se încearcă suprimarea diferențelor acestora, la fel de puțin vom îngădui ca adevărata succesiune – anume cea internă, și prin urmare logică – a marilor momente ale dezvoltării mitologice să fie ștearsă și complet anulată. Și aceasta cu atât mai puțin, căci dacă am îngădui ca un asemenea lucru să se întâmple, ar trebui să renunțăm la orice cercetare științifică a antichității străvechi, pentru care, tocmai mitologia oferă singurul fir conducător cert³².

Dacă mitologia în general ar fi o creație poetică, atunci și cea indiană ar trebui să fie la fel. Poezia indiană se bucură acum, în măsura în care este cunoscută, de cea mai benevolă recunoaștere, și, o noutate fiind, este probabil, într-o oarecare măsură, chiar supraapreciată. Deși, prin contrast, nu putem să considerăm zeii indieni, în general, ca fiind deosebit de poetici. Afirmările lui Goethe despre caracterul lor inform sunt cunoscute și suficient de puternice, dar nu pot fi considerate tocmai nedrepte, chiar dacă am putea percepe o oarecare nuanță de ostilitate în ele, la care se poate foarte bine să fi contribuit|

xi24 caracterul stringent real și doctrinar al zeilor indieni și imposibilitatea prea evidentă de a aplica asupra lor explicațiile pur ideale, cu care ne puteam reconforta în cazul grecilor. Căci, într-un final, nu putem lăsa, totuși, zeii indieni neelucidați, iar problema nu se lasă rezolvată

³² Acei care, pe de altă parte, au rațiunile lor pentru a izola cât se poate de mult și a ține la distanță ceea ce este grec de orice raportare generală, au inventat denumirea de “indianofil” pentru cei care caută orice explicație pornind de la ceea ce este indian. Eu nu am așteptat această pecete pentru a mă poziționa, în eseul meu asupra deităților lui Samotrace, împotriva oricărei maniere de derivare a reprezentărilor grecești din cele indiene; Acest lucru s-a întâmplat de la sine, înaintea celebrei declarații din Divanul occidental-oriental al lui Goethe. Acolo (p. 30) este exprimat foarte clar faptul că sistemul grec al zeilor, în particular, trebuie să aibă o origine mai profundă decât reprezentările indiene. Dacă primele concepte nu ar fi ajuns la pelasgi (de unde a pornit tot ceea ce este elen) pe aceste căi – așadar nu din sursa mitologiei însăși – atunci reprezentările zeilor nu ar fi fost niciodată capabile să se dezvolte atât de frumos.

printr-o simplă judecată de gust; respingători sau nu, ei sunt prezenți, și pentru că sunt prezenți, trebuie elucidați. Dar, la fel de puțin putem, se pare, să elaborăm o explicație pentru zeii greci, și o alta pentru zeii indieni. Iar dacă am dori să tragem o concluzie din comparația acestora, atunci ar trebui să fie aceasta: elementul doctrinal, autenticul religios al reprezentărilor mitologice a fost depășit doar treptat, fiind surmontat complet abia odată cu ultima decizie.

În mod evident, criza, care a oferit poporului elen zeii săi, i-a pus pe eleni, totodată, într-o poziție de libertate în raport cu aceștia; poporul indian a rămas, în schimb, într-o dependență mult mai adâncă și mai interioară față de zeii săi. Poemele Indiei, atât cele epice, lipsite de formă, cât și cele artistic dramatice, comportă un caracter mult mai dogmatic decât oricare operă greacă de același fel. Transfigurarea poetică a zeilor greci, în comparație cu cei indieni, nu este ceva pur original, ci doar rezultatul unei surmontări mai profunde, totale chiar, a unei forțe care încă își mai exercită puterea asupra poeziei indiene. Fără un principiu *real (wirklich)*, fundamental, însăși renumita idealitate a zeilor greci nu ar putea să fie decât una anostă. Poezia creatoare, artă poetică care se mișcă liber în toate formele ei, poate fi întâlnită, înafara grecilor, doar la poporul indian; așadar, ea poate fi găsită doar la popoarele care sunt fie ultimele, fie primele, în dezvoltarea mitologică. Însă raportul dintre poporul indian și cel grec arată faptul că, la cel dintâi, conținutul doctrinar este prevalent și mult mai vizibil decât la cel din urmă.

Dacă ne întoarcem și mai mult înapoi, primii care ne vor întâmpina vor fi egiptenii. Doctrina egipteană a zeilor este pietrificată în edificii gigantice și imagini colosale; dar o poezie fluidă, impunătoare, cu zeii ca ființe independente, libere de originea lor, pare a le fi |
xi25 complet străină. Cu excepția unui singur imn funebru și a unor cântece ancestrale, cărora, precum spune explicit Herodot³³, nu le vor urma altele, nu găsim nici o altă urmă de poezie. Herodot nu menționează nici numele unui poet care să fie asemănător celor greci, nume pe care el, atât de înclinat spre a face astfel de comparații, cu siguranță nu s-ar fi putut reține să-l lase neremarcat. Deasemenea, nici una din numeroasele inscripții de pe obeliscuri sau temple nu s-au dovedit, până acum, ca fiind un poem. Și totuși mitologia egipteană este atât de dezvoltată, încât Herodot recunoaște divinitățile grecești în cele egiptene, și aceasta, cu siguranță, fără să fi fost persuadat de preoții egipteni.

Mergând și mai înapoi, găsim o doctrină a zeilor mai puțin amplă, dar totuși considerabil de avansată, cea a fenicienilor, și primele elemente ale unei asemenea doctrine

³³[Istoria], II, 79

la babilonieni. Ambelor popoare putem să le atribuim cel mult o poezie asemănătoare psalmilor scriși în ebraică antică, prin urmare, o poezie doctrinară, însă nu știm nimic despre existența unei poezii babiloniene sau feniciene.

Niciunde poezia nu se arată ca fiind ceva prim, original, precum se presupune în anumite explicații. Și pentru ea a existat un stadiu anterior care trebuia depășit, și ea apare cu atât mai plină de mișcare, cu atât mai mult *ca* poezie, cu cât s-a subordonat acestui trecut.

Toate cele spuse până acum au scopul de a stârni dubii asupra validității necondiționate a explicației și punctului de vedere pur poetic, dubii care arată că nu ne vom opri aici, și că în fața noastră se află încă o vastitate nedeterminată de cercetări și elucidări de alt fel.

A DOUA PRELEGERE

xi26

Deși ne îndepărtăm cu regret de perspectiva poetică asupra mitologiei, o facem, în principal, deoarece ea nu ne impune nici o limită, deoarece ne oferă o libertate deplină în raport cu mitologia, lăsând-o, totodată, intactă în universalitatea ei; dar, mai ales, pentru că ea ne permite să rămânem la sensul autentic (*eigentlich*), chiar dacă nu poate face aceasta decât excluzând, în același timp, un sens autentic doctrinar. Acest fapt ar putea fi, prin urmare, limita ei. Va urma, așadar, un alt punct de vedere, care va admite adevărul și sensul doctrinar, care va susține că adevărul a fost, cel puțin la origine, vizat în mitologie. Dar, pentru aceasta el va trebui, cum se întâmplă de cele mai multe ori, să renunțe la celălalt aspect, la autenticitate (*die Eigentlichkeit*), introducând sensul inautentic (*uneigentlich*) în locul acestuia. Există adevăr în mitologie, dar nu în mitologia ca atare, cu atât mai mult cu cât ea este doctrină și istorie a zeilor, părând, prin urmare, să aibă semnificație religioasă. Mitologia spune, sau pare să spună, ceva diferit decât ceea ce este intenționat, iar interpretările conforme punctului de vedere exprimat sunt în general, și în sensul cel mai vast al cuvântului, *alegorice*.³⁴

Diferitele gradații posibile vor fi următoarele.

xi27

Este vorba despre personalități, și nu despre zei, nu despre ființe supraumane, aparținând unui ordin mai înalt, ci ființe istorice, umane; tot așa, sunt vizate evenimente reale, evenimente ale istoriei umane sau civile. Zeii | sunt doar eroi, regi, legislatori, ridicați la rangul de zei; sau, deoarece în zilele noastre finanțele și comerțul reprezintă un aspect capital: navigatori, descoperitori ai noilor rute comerciale, întemeietori de colonii, etc. Celuia care simte o înclinație spre a vedea cum arată o mitologie explicată în acest fel, putem să îi recomandăm însemnările lui Clericus la *Teogonia* lui Hesiod, sau însemnările lui Mosheim la *Cudworth Systema intellectuale* și *Începuturile istoriei grecești*, de Hüllmann.

Metoda de explicare istorică a mitologiei se numește *eumeretică*, după Eumeros, un epicurean al perioadei alexandrinice, care a fost cel mai înverșunat reprezentant al ei, deși nu și cel mai vechi. După cum știm, Epicur a admis zeii *reali*, *autentici*, dar complet inactivi, deloc preocupați de problemele umane. Hazardul care, conform doctrinei lui Epicur, guvernează tot, nu lăsa loc providenței sau influenței unor ființe superioare asupra lumii și

³⁴Alegoria vine, după cum știm, de la ἄλλο (altceva) și ἀγορεύειν (a spune).

lucrurilor umane. Zeii credinței populare, care interveneau activ în acțiunile și evenimentele umane, reprezentau o obiecție împotriva unei astfel de doctrine, și trebuia combătută. Lucru care s-a întâmplat, când s-a spus despre ei că nu ar fi zei autentici, ci doar oameni reprezentați ca zei. Observați că această explicație presupune zei autentici, a căror reprezentare, după cum bine știm, este dedusă de către Epicur dintr-o judecată *anterioară oricărei învățături*, înrădăcinată în natura umană, și care, din acest motiv, le este comună tuturor oamenilor³⁵. „Deoarece această judecată nu a fost introdusă printr-o decizie, o tradiție sau o lege, ci, precedându-le pe toate acestea, se regăsește la toți oamenii, zeii trebuie să existe“, conchide Epicur³⁶, mai înțelept și aici decât unii care îl vor urma.

xi28

De aici reiese, de asemenea, cât de nepotrivit este când unii, în timpuri creștine, da, în timpurile noastre, care probabil cred în altceva, dar nu în divinități reale (*wirklich*), consideră că pot aplica, chiar și parțial, explicația eumeretică.

O a doua gradație ar fi cea de a spune că în mitologie nu sunt vizați deloc zeii, nici cei autentici, nici cei inautentici, și nici personalitățile, ci obiectele impersonale, care sunt reprezentate doar în chip poetic ca persoane. Personificarea este principiul acestei metode de explicare; sunt personificate proprietățile și fenomenele morale sau naturale.

Deoarece zeii sunt ființe morale – și în fiecare dintre ei apare accentuată o trăsătură a sufletului sau a spiritului, excluzându-le pe celelalte, și ridicându-se, astfel, deasupra felului uman, comun de a fi – aceștia pot fi utilizați ca simboluri ale conceptelor morale, precum se obișnuiește deja dintotdeauna. Ne folosim de ceea ce există până acum, însă utilizarea nu explică geneza. Poetul, când va avea nevoie de o deitate (*Gottheit*) care să inspire cumpătare și disciplină de sine, nu o va invoca pe Hera cea colerică, ci pe Atena cea judicioasă. Dar, din acest motiv, ea nu reprezintă nici pentru el, nici pentru mitologie, doar personificarea înțelepciunii. Baco, care a trăit într-o epocă a marilor diviziuni politice, s-a folosit de mitologie în cărțulia sa, *De Sapientia Veterum*, pentru a camufla ideii politice. A prezenta mitologia ca o filosofie a moralei deghezată artistic, precum a spus demonul din *Magicianul minunat*, al lui Calderon de la Barca:

Nu sunt decât basme, cele-n care

Scriitori profani încearcă

Filosofia morală

³⁵ *Quae est enim gens, aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quondam deorum? Quam appellat provlhyin Epicurus, id est anteceptam animo rei quondam informationem, sine qua nec intelligi quidquam, nec quaeri, nec disputari potest. Cicero, De nat. Deorum, I, 43*

³⁶ *Cum non instituto aliquo, aut more, aut lege sit opinio constituta, maneatque ad unum omnium firma consensio, intelligi necesse est, esse deos. ibid., 44*

nu a fost o invenție atât erudită, cât una pedagogică, a iezuiților, care, aflându-se în concurență cu școlile protestante, au pus în mâna elevilor lor și poezii Antichității, chiar dacă în mare parte sub o formă mutilată, explicând, cu această ocazie, și mitologia.

xi29

În ceea ce privește interpretările fiziciste, posibilitatea lor materială este de necontestat, dar cu aceasta explicația nu este justificată. Căci ar trebui, pentru început, să izolăm natura însăși, și să-i negăm legătura (*Zusammenhang*) cu o lume superioară și universală, care probabil se reflectă în mitologie la fel de mult ca în natură. Faptul că astfel de explicații sunt posibile, nu face decât să ofere mărturie în favoarea universalității mitologiei, care, într-adevăr, este de un asemenea fel, încât, odată admise explicațiile alegorice, aproape că devine mai dificil de spus ce anume nu semnifică, decât ce semnifică. Astfel de tentative, dacă nici măcar nu gândesc explicația *formală*, care arată cum anume s-a născut mitologia în acest sens, sunt, așadar, cel mult joculețe goale demne de capete indolente.

Cel care, fără un simț al universalului, se lasă determinat de impresii pur accidentale, poate chiar și să coboare până la interpretări fiziciste *speciale*, cum s-a și întâmplat de multe ori. În perioada înfloritoare a alchimiei, adepții ei puteau întrezări în lupta pentru Troia așa-numitul „proces filosofic“. Interpretarea putea fi susținută chiar cu etimologii, și ea nu era cu nimic mai prejos, sub aspectul probabilității, decât unele interpretări ale zilelor noastre. Căci *Elena*, cea care a stârnit lupta, este *Selena*, luna (semnul alchimic al argintului); iar *Iliada*, cetatea sacră, este la fel de clar *Helios*, soarele (care, în alchimie, semnifică aurul). Când chimia anti-flogistică³⁸ a început să atragă atenția, puteam să recunoaștem în zeitățile masculine sau feminine ale grecilor, substanțele acestei chimii; de pildă, Afrodita, mediatoarea universală, reprezenta oxigenul care inițiază orice proces natural. În zilele noastre, cercetările în științele naturii se ocupă preponderent cu magnetismul electric și chimic. De ce nu am putea să le regăsim și pe acestea în mitologie? Ar fi în zadar să încercăm a contrazice un asemenea interpret, pentru care această descoperire îi conferă

³⁷ „Das sind Märchen nur, worein
Die profanen Schriftverfasser
Mit der Götter Namen künstlich
Einzuhüllen sich vermaßen
Die Moralphilosophie“

³⁸ Flogistonul era o entitate chimică presupusă de chimia pre-modernă pentru a explica fenomenul combustiei (n.t.)

fericirea excepțională de a-și contempla cel mai nou chip în oglinda unei Antichități atât de îndepărtate; totodată, i se pare derizoriu să explice, pe de-o parte, cum anume au ajuns cei care (conform teoriei lui) au inventat mitul, la frumoasele cunoștințe în materie de fizică pe care el le presupune, |

xi30 și, pe de altă parte, ce anume i-a determinat pe aceștia să mascheze și să învăluie aceste cunoștințe într-o manieră atât de uluitoare.³⁹

Mai presus, chiar și decât aceste interpretări speciale, ar fi explicațiile care cred să recunoască istoria naturii în mitologie; într-adevăr, pentru unii mitologia nu este decât o alegorie a ciclului anual, a aparentei mișcări a soarelui prin semnele zodiacale⁴⁰; pentru alții, ea este reprezentarea poetică a istoriei reale a naturii, consecința schimbărilor și cataclismelor care au precedat starea actuală, calmată, a naturii – pentru care relațiile conflictuale ale generațiilor succesive de zei, mai ales lupta titanilor împotriva celor mai tineri, oferă un bun prilej. Putem să mergem și mai departe, până la o *teorie a genezei lumii* (cosmogonie), care să fie conținută în mitologie. Această ultimă tentativă a avut-o cu precădere Heine⁴¹, în urma câtorva antici; el a fost, totodată, primul care a considerat necesară într-o oarecare măsură să facă comprehensibilă geneza în acest sens. El nu a ezitat să considere filosofi ca fiind inventatorii acestei geneze; conținutul original al mitologiei constă, pentru el, în filosofeme mai mult sau mai puțin coerente despre facerea lumii (*die Weltbildung*). Faptul că Zeus a uzurpat tronul tatălui său, Cronos, și, conform anumitor povestiri, l-a castrat, semnifică (poate că nu utilizez cuvintele lui întocmai): natura creatoare nu a produs pentru o anumită perioadă decât sălbaticul și monstruosul (precum anorganicul); până într-un moment, în care producția |

xi31 masei simple a încetat, iar în locul informului (*Ungestalt*) și al amorfului (*Formlos*) s-a format organicul structurat. Încetarea producției informului este marcată de emascuarea lui Cronos; Zeus este totodată forța auto-formativă a naturii și forța naturii producătoare a ceea ce are formă (*Gebildetes*); prin cea de-a doua, prima forță sălbatică este înfrânată, limitată și împiedicată de a mai produce. Cu siguranță acesta este un sens demn de a fi luat în considerare, și astfel de explicații pot întotdeauna să aibă valoarea unor exerciții preliminare; ele au servit unei epoci anterioare pentru a-și forma cel puțin o părere despre un conținut real

³⁹ Kant, vorbind despre teoria flogisticului, povestește despre un tânăr american necivilizat care, întrebat ce anume îl uimește atât de mult la berea englezească care curgea sub formă de spumă dintr-o sticlă, a răspuns: *Nu sunt uimit de ceea ce iese afară, cât despre cum ai reușit să o pui înăuntru.*

⁴⁰ Scrierile lui Dornedden (unul dintre foștii profesori la Göttingen), *Phamenophis* și altele, potrivit cărora întreaga doctrină egipteană a zeilor nu este decât un sistem calendaristic, o reprezentare deghizată a unei rotații anuale a soarelui și a schimbării fenomenelor, ca urmare a acestei mișcări, în decursul unui an egiptean.

⁴¹ *De origine et causis Fabularum Homericarum (Commentt. Gott. T. VIII).*

al mitologiei. Dacă ne întrebăm acum, cum anume au ajuns filosofii să îmbrace considerațiile lor valoroase sub această formă, Heine încearcă cel puțin să îndepărteze artificialul cât de mult posibil: ei nu au ales această modalitate de prezentare din inițiativă proprie, ci au fost dirijați spre ea, aproape constrânși; pe de-o parte, limbajului arhaic i-au lipsit termenii științifici pentru a exprima principii sau cauze universale, iar această pauperitate a limbajului i-ar fi silit să reprezinte conceptele abstracte prin persoane, raporturile logice sau reale prin imaginea producerii; pe de altă parte, aceștia ar fi fost atât de preocupați de obiectele însele, încât s-au străduit să le înfățișeze spectatorilor într-o manieră, am putea spune, dramatică, ca persoane active⁴².

Ei înșiși – presupuși filosofi – știau că nu vorbesc despre persoane reale. Dar cum au devenit caracterele (*Persönlichkeiten*) create adevărate, și astfel, zei? Printr-o neînțelegere cât se poate de naturală, am putea spune, o neînțelegere care nu putea fi evitată, din moment ce reprezentările au ajuns la cei pentru care secretul formării acestora era necunoscut. Însă Heine a conceput |

xi32 altfel această trecere (*Uebergang*). Personificările există deja, iar sensul lor este de la sine înțeles. Poeții remarcă faptul că acestea, înțelese ca *persoane reale*, ar oferi material pentru o varietate de basme și povești amuzante, care ar putea întreține cu succes un public dornic de distracție; Heine nu se reține nici măcar de la a-i atribui lui Homer, mai mult decât oricui, această transformare a miturilor filosofice semnificative în povestiri comune. Semnificația filosofică îi era încă bine cunoscută lui Homer, după cum putem deduce din anumite aluzii ale acestuia, care i-au scăpat; doar că el nu lasă să se vadă lucrul acesta; Heine consideră că, în calitate de poet, Homer și-ar cunoaște prea bine avantajul, pentru a lăsa semnificația să transpară mai mult decât ar trebui, căci ideile filosofice nu sunt pe placul publicului, iar povestirile lipsite de sens sunt, atâta timp cât există măcar o oarecare variație de obiecte și evenimente în ele. În acest mod se pare că ar fi ajuns, așadar, caracterele mitologice, de la independența lor față de semnificația științifică, cum se regăsesc la poeți, la lipsa de sens pe care doar credința populară o mai cunoaște.

Pare remarcabil faptul că nici măcar grecilor nu le era mai limpede originea mitologiei decât nouă, deși erau mult mai aproape de ea; faptul că fizicianul grec nu se afla

⁴²*Nec vero hoc (per fabulas) philosophandi genus recte satis appellatur **allegoricum**, cum non tam sententiis involucri quaererent homines studio argutiarum, quam quod animi sensus quomodo aliter exprimerent non habebant. Angustabat enim et coarctabat spiritum quasi erumpere luctantem orationis difficultas et inopia, percussusque tanquam numinis alicujus afflatu animus, cum verba deficerent propria, et sua et communia, aestuans et abreptus exhibere ipsas res et repraesentare oculis, facta in conspectu ponere et in dramatis modum in scenam proferre cogitata allaborabat. Heyne l. c. p. 38.*

mai aproape de natură decât cel de astăzi. Căci deja din vremea lui Platon s-au propus, parțial cel puțin, interpretări foarte asemănătoare ale tradițiilor mitologice, interpretări despre care Socrate vorbește în dialogul *Phaidros*: pentru a le aplica pe tot conținutul mitologiei, ar fi necesar un om capabil de eforturi formidabile, care nu ar fi, prin urmare, deosebit de fericit și demn de a fi invidiat. Căci ar fi nevoie de mult timp - un timp care nu rămâne disponibil oricui, care s-ar putea ocupa de lucruri mai serioase și mai importante - pentru a uniformiza totul, sau a-i conferi veridicitate, cu un asemenea intelect grosier (ἀγροῖχος σοφία).⁴³

Într-o manieră foarte asemănătoare se exprimă și academicianul din Cicero despre|
 xi33 dificultățile acestor interpretări, referindu-se la stoici⁴⁴; Este într-adevăr remarcabil faptul că ultimele și singurele sisteme rămase pe podiumul filosofiei în Grecia și Roma, epicurianismul și stoicismul, s-au împărțit în două explicații: cea istorică sau eumeretică, și cea natural-științifică. Stoicii, într-adevăr, au admis zeificarea unor oameni datorită marilor lor acte de binefacere, acolo unde această origine părea să fie clară, precum la Hercules, Castor sau Polux, Esculap ș.a. În schimb, tot ceea ce era mai profund în istoria zeilor, precum emascuarea lui Uranos, sau triumful copleșitor al lui Jupiter asupra lui Saturn, este explicat prin raporturi pur fizice⁴⁵. Într-un final, ambele interpretări au fost înlocuite de *neoplatonicieni*, care, în sfârșit, au văzut o metafizică autentică în mitologie, constânși fiind în mare parte, ce-i drept, pentru a oferi o contrapondere conținutului spiritual al creștinismului printr-un analog păgân⁴⁶. Dar deoarece strădaniile lor – pe de-o parte de a armoniza propriile idei speculative cu tradițiile vechii religii, pe de altă parte, de a-și consolida ideile speculative pe aceste tradiții – sunt atât de îndepărtate de a gândi o origine naturală a mitologiei, presupunând-o, mai degrabă, ca o autoritate necondiționată, nu se poate spune despre neoplatonici, în adevăratul sens al cuvântului, că au oferit o explicație mitologiei. Heine s-ar fi împotrivit ca explicația sa, sau maniera filosofilor săi de a înveșmânta formulările, să fie denumită alegorică, deoarece intenția lor nu a fost cea de a-și ascunde|

⁴³Platon. *Phaedr.* p. 229. *De Rep.* III, p. 391. D

⁴⁴Cicero, *De nat. D. L.* III, c. 24. *Magnam molestiam suscepit et minime necessariam primus Zeno, post Cleanthes, deinde Chrysippus commentitiarum fabularum reddere rationem, vocabulorum, cur quique ita appellati sint, causas explicare. Quod cum facitis, illud profecto confitemini, longe aliter rem se habere atque hominum opinio sit: eos enim, qui Dii appellentur, rerum naturas esse, non figuras Deorum.*

⁴⁵*Alia quoque ex ratione, et quidem physica, magna fluxit multitudo Deorum; qui induti specie humana fabulas poetis suppeditaverunt, hominum autem vitam superstitione omni refenserunt. Atque hic locus a Zenone tractatus, post a Cleanthe et Chrysippo pluribus verbis explicatus est. etc. Cicero l. c. c. 24.*

⁴⁶A se compara cu remarcile lui B. Cousin în cele două articole despre Olimpiodor. *Journal des Savans*, iunie 1834. Mai 1835.

xi34 doctrinele și opiniile. Ca și cum aceasta ar fi problema! Este suficient că ei vorbesc despre zei când, de fapt, se gândesc doar la forțele naturii. Prin urmare, intenționează altceva decât spun, și exprimă ceva ce, de fapt, nu gândesc. Dar acum, dacă tot am ajuns atât de departe încât să presupunem *conținutul* mitologiei ca fiind științific, nu ar fi de dorit, ca *formularea* să fie și ea pe deplin proprie și științifică, cel puțin pentru a ajunge într-o manieră completă și pură la partea opusă, cea a viziunii poetice, drum pe care Heine l-a parcurs doar pe jumătate. El nu a fost deloc omul care să ducă o deducție până la capăt, sau, măcar din curiozitate, să o gândească până în ultimele ei ramificații. Poate a fost un caz de fericită pripire cel care l-a împiedicat Heine să-și ducă explicația până la proba supremă. O probă pe care un spirit mai formal, și anume celebrul său urmaș în cercetarea filosofică, *Gottfried Hermann*, și-a asumat-o. El a oferit sensul autentic deplin al mitologiei în felul următor: făcând abstracție de un ton superficial personificator al formulării, el vede chiar și în numele zeilor doar denumiri științifice ale *obiectelor* însele. Dionisos, de pildă, nu semnifică zeul vinului, ci, strict etimologic, vinul însuși; deasemenea, Phoebus-Apollo nu semnifică zeul luminii, ci lumina însăși; aceasta este o explicație care merită luată în considerare și temeinic expusă, chiar și dacă doar ca revoltă împotriva alegorizării.

Dacă am studia – astfel își fundamentează meritosul gramatician teoria⁴⁷ – așa-zisele nume ale zeilor, toate vor apărea, pentru început, *semnificative*. Dacă am cerceta și mai îndeaproape semnificația, am descoperi – datorită unei etimologii câteodată evidentă, câteodată comprehensibilă doar printr-o aprofundare mai serioasă – la o a doua privire, că numele zeilor conțin, per ansamblu, doar predicate ale formelor, forțelor, manifestărilor, sau activităților naturii. Studiind, mai departe, legătura și contextul în care ele se situează, putem să concludem doar că numele zeilor nu pot fi altceva decât denumiri ale obiectelor|

xi35 naturii; căci dacă ar fi considerate nume ale zeilor, s-ar pierde numaidecât orice corelație recognoscibilă. Dacă, însă, le considerăm pure denumiri științifice ale obiectelor însele, care conțin predicatul caracteristic al acestora – predicat care în denumirile uzuale, accidentale, fie nu este exprimate deloc, fie nu mai poate fi recunoscut – oferim prezentărilor și modalitatea absolut inofensivă de a exprima dependența unui fenomen de altul prin imaginea procreării (*Zeugung*) – la fel cum și noi, fără nici măcar să ne gândim că ar fi o metaforă, spunem că lumina produce (*erzeugen*) căldură, sau că un principiu, chiar un concept, *provine* din altul – revelând, astfel, o totalitate elaborată, ale cărei elemente compun împreună un ansamblu perfect comprehensibil și științific. Această corelație nu poate fi ceva întâmplător,

⁴⁷*Dissert. de Mythol. Graecorum antiquissima. Lips. 1817.*

întregul trebuie, prin urmare, să se fie produsul unei intenții pur științifice, și dacă ne bazăm pe *Teogonia* lui Hesiod ca fiind cea mai pură atestare (*Urkunde*) a primei geneze, cu siguranță nu vom putea concepe originea acestui întreg decât în felul următor:

A fost odată... – totuși nu, căci astfel teoria lui Hermann ar începe ea însăși asemenea unui mit, în cea mai obișnuită formă – vrem, aşadar, să reformulăm: trebuie să fi existat la un moment dat, cândva și undeva, un loc precum Tracia, unde legenda greacă la plasat pe Thamyras, Orfeu și Linos, sau în Lycia, unde l-a plasat pe primul cântăreț Olen; vom afla mai târziu, desigur, că va trebui să ne întoarcem până în vechiul Orient... Suficient; trebuie să fi trăit odată, într-un popor, de altfel, ignorat, oameni distinși cu talente (*Geistesgaben*) speciale, care să se ridice deasupra comunității lor, care au observat și recunoscut forțe, fenomene, chiar legi ale naturii, și care, foarte probabil, s-au gândit să schițeze o teorie formală a originii și corelării lucrurilor. În acest demers au folosit metoda care singură face posibile cunoașterile determinate, sigure și clare⁴⁸, căutând predicatul distinctiv al fiecărui |
xi36 obiect, pentru a se asigura astfel de *conceptul* acestuia. Căci cel care numește, spre exemplu, zăpada „zăpadă“, deși își imaginează obiectul, nu îl gândește, de fapt. Dar, cei care urmăresc această metodă, sunt preocupați de concept, iar denumirea trebuie să fixeze acest concept. Ei vor aşadar, de pildă, să exprime cele trei moduri ale timpului prost: zăpadă, ploaie, grindină (*Hagel*). Ei realizează că grindina *bate* (*schmettern*); prin urmare, s-ar putea numi „bătătoarea“ (*der Schmetternde*), doar că astfel, ar fi exprimat doar un predicat, și nu un obiect. Aşadar, o numesc pe greacă „bătătoarea“ - κόττος (de la κόπτω), care, după cum bine știm, este numele unuia dintre giganții cu sute de brațe ai lui Hesiod. Despre ploaie se poate observa că îngroapă urmele pe câmp (sau, mai degrabă, le inundă), și va fi, prin urmare, denumită „făcătoarea-de-urme“ (*der Furchenmacher*), pe greacă γόγης, numele celui de-al doilea gigant al lui Hesiod. Despre zăpadă se descoperă că e apăsătoare și grea, prin urmare o numesc „omul-greu“ (*der Schweremann*) βριάρεως, fără a se gândi prin aceasta la un om, cu atât mai puțin la un gigant, ci doar la zăpadă. Nu este personificat obiectul însuși, precum la Heine, ci doar, dacă vrem, expresia, iar această personificare pur *gramaticală* nu are mai multă valabilitate decât expresiile analoage pe care le putem întâlni în orice altă limbă; este ca și cum am numi un anumit tip de sabie „înțepătoarea“ (*der Stecher*), instrumentul cu care turnăm vin dintr-un vas „ridicătorul“ (*der Heber*), iar țăranii ar numi focul în grâne „arzătorul“ (*der Brenner*) și boala care invadează copacii „mâncătoarea“ (*der Fresser*). Nu a fost deloc intenția autorului sau autorilor (deoarece Hermann nu vorbește, în cele din urmă,

⁴⁸ Ueber das Wesen und die Behandlung der Mythologie. Leipzig 1819. p. 47.

decât de unul))⁴⁹ să reprezinte obiectele însele drept personaje, precumde pildă, o glumă din popor numește vântul care suflă (*blasen*) foarte puternic „Sf. Suflător“ (*St. Blasius*). O expunere bazată pe personificare, în sensul lui Heine, nu a mai putut fi pe gustul unei epoci marcată de un stil științific serios, necesar pentru a produce un întreg precum cel pe care îl vede Hermann în *Teogonia* lui Hesiod, în care se găsește o cunoaștere atât de aprofundată, corelații|

xi37 atât de coerente, o ordine atât de clară (acestea sunt expresiile lui proprii), încât nu ezită să numească doctrina care stă la baza *Teogoniei* capodopera cea mai demnă de admirat a Antichității. El nu vede în mituri o colecție superficială de ipoteze, ci teorii fundamentate pe o *experiență vastă*, o *observație* minuțioasă, și chiar *calcul precis*, iar în edificiul întreg al mitologiei, el nu vede doar știință serioasă ci și înțelepciune profundă.⁵⁰

Trebuie, prin urmare, să lăsăm la o parte întrebarea dacă aceste laude oarecum hiperbolice au la bază, mai degrabă, o preferință a noastră naturală pentru obiectele propriilor noastre experiențe, (fie ele adevărate sau pretinse), sau o concepție nu foarte precisă a valorii și validității unor astfel de predicate –care, în continuare nu ar părea prea mici, dacă am discuta, de pildă, despre *Sistemul lumii* al lui Laplace – sau dacă ele s-ar fundamenta simultan pe aceste două cauze. Indisputabil, printre aceste rezultate ale științei aprofundate nu se numără și doctrine precum cele care urmează: faptul că sămânța (*περσέφονη*) trebuie ascunsă în pământ (răpită de zeul lumii de jos), pentru a da roade; că vinul (*δίωνυσος*) provine din vița de vie; că valurile mării sunt constante, dar direcția lor este schimbătoare, și alte doctrine asemănătoare, pe care fiecare om venit pe această lume le primește pentru nimic și ca un dar totodată. Pentru a ne convinge de spiritul filosofic al *Teogoniei*, nu trebuie să ne îndreptăm atenția asupra detaliului, caz în care afirmațiile deja știute sunt de neevitat, ci asupra întregului, mai ales a începutului. Vom dedica cu plăcere câteva clipe explicației oferite de Hermann în această privință.

Acel filosof antic, prin urmare, căruia îi este atribuit primul fundament, devenit incomprehensibil chiar și pentru Hesiod, a vrut să explice lumea de la începuturile ei, și anume din momentul în care încă nu exista nimic. Cu acest scop el spune: înainte de toate a fost haosul ; etimologic, acesta înseamnă întinderea (*das Weite*), (de la *χάω χάινω*), ceea ce încă este deschis la orice (*allem noch Offenstehnde*) |

⁴⁹ibid. p. 107

⁵⁰ ibid. p. 47

xi38 ceea ce este neîmplinit (*das Unerfüllte*), aşadar, *spațiul vid* de orice materie. Acestuia nu poate să-i urmeze nimic altceva, decât ceea ce îl umple, și anume *materia*; aceasta trebuie gândită ca fiind încă lipsită de formă; etimologic: cea din care totul devine (*γάω, γέγαα*), prin urmare nu pământul, ci materia primordială a devenirii, fundamentul încă neformat a tot ceea ce se va naște. Acum, după ce am stabilit atât cel *în* care se produce totul, cât și cea *din* care se produce totul, nu lipsește decât al treilea moment, cel *prin* care totul devine. Acesta, *Eros* (de la *εἶρω*), formează legătura a-tot-unificatoare, păstrând aici **doar** semnificația științifică, nu și cea a *zeului*, atribuită mai târziu. Odată stabilite aceste trei elemente, filosoful poate începe a explica însăși creația lucrurilor. Primele trei producții ale spațiului precum și ale primului element sunt: 1) *Erebos*, cel care acoperă; acest nume atestă tenebrele (*Finsterniß*) care acopereau materia înainte să fi fost creat ceva din ea; 2) *Nyx*, fără a însemna, însă, noaptea; și aici trebuie să ne ghidăm după semnificațiile originare. Numele vine de la *νέειν* (*vebeiv*), *nutare*, *vergere*, a se apleca; căci următoarea consecință (prin urmare producere) a spațiului este mișcarea, prima și cea mai simplă mișcare, și anume mișcarea în jos, căderea (*das Fallen*). Acestea două produc împreună eterul și himerele, claritatea și seninătatea; căci dacă tenebrele – închipuite de poetul cosmogonic ca fiind ceva corporal, asemenea unei ceți fine – se unesc cu *Nyx*, deci cad, sus se face clar și senin.

Acum urmează producțiile celui de-al doilea element, al materiei încă lipsite de formă. Aceasta produce mai întâi pentru sine și încă fără consort pe Uranos, „ceea-ce-este-sus” (*das Obere*). Aceasta semnifică: ceea ce este mai fin în materie s-a ridicat *de la sine*, și, ca cer, s-a diferențiat de partea mai grosieră, care a rămas în continuare corpul terestru propriu-zis. La această parte grosieră se face aluzie prin menționarea *munților* mari și a *Pontosului*, care nu semnifică marea, precum în interpretarea greșită a lui Hesiod, ci Adâncul în general (*die Tiefe*) - după cum înțelege acum mult mai bine profesorul Hermann – de la verbul *πιτεῖν*, cu care se învecinează și termenul latin|

xi39 *fundus*. Prin urmare, abia acum, după separarea de partea superioară, Geea primește semnificația de *pământ*; intrând în interacțiune cu „ceea-este-sus” primul său produs este Okeanos, apa care se întinde peste tot și umple toate profunzimile (și nu pur și simplu oceanul), etimologic de la *ωχvς*, cel care aleargă repede. Această devărsare a apei originare (*Urwasser*) este însoțită de o gigantică confuzie a elementelor, care sunt purtate dincolo încooace, în sus și-n jos, la întâmplare, până când, limitându-se reciproc, ajung la repaus. Acest tumult este caracteristic pentru copii lui Uranos și ai Geei, ansamblul *Titanilor* grupați în perechi – etimologic “cei care râvnesc” (*Streber*), de la *τείνω, τινάινω* - ulteriori apei originare, deoarece aceștia sunt forțele naturii încă dezlănțuite, neliniștite. Fiecare pereche

exprimă prin numele celor care o formează una dintre contradicțiile pe care trebuie să le presupunem într-o natură încă tensionată și aflată în dezacord cu sine însăși: 1) *Coeus* și *Crius*, *cel-care-separă* (*χρίω*) și *cel-care-amestecă*; 2) *Hyperion* și *Iapetus*, *cel-care-urcă* și *cel-care-coboară*; 3) *Theia* și *Rhea*: conceptul comun al acestora este cel de *a fi purtat*, iar diferența, faptul că în acest proces unele lucruri își păstrează substanța (*Theia*), în timp ce altele și-o pierd (*Rhea*, *ῥέω*, a curge); 4) *Themis* și *Mnemosyne*, care nu își pot păstra semnificația lor obișnuită în acest context; prima este cea care oprește sau reține curgerea, iar cea de-a doua, din contră, este forța care pune în mișcare și activează ceea ce este rigid; 5) *Phoebe* și *Thetys*, forța care purifică, care elimină ceea ce este de prisos și forța care atrage ceea ce este util. În sfârșit, ultimul dintre aceștia este *Cronos*, timpul, *cel-care-aduce-la-împlinire*, de la verbul *χραίνω*; timpul a primit acest nume de la Cronos deoarece el duce totul la îndeplinire.

Hermann ne asigură că aici nu este vorba doar de coerență absolut științifică, ci și de o filosofie *autentică*, care se detașează de tot ceea ce este hiper-fizic și încearcă să explice totul într-un mod natural. Nici urmă de zei - decât dacă am vrea să-i includem într-un mod arbitrar. Toate acestea probează o gândire pe care am putea să o considerăm mai degrabă ateistă decât teistă. |

xi40

Iar dacă ne uităm cum de la primele începuturi și până la ultimele fenomene este evidențiată doar corelația naturală, nu ne putem reține să nu constatăm că autorul acestei mitologii nu doar că nu a vrut să știe nimic despre zei, dar și *intenția* lui a fost una cu precădere *polemică*, îndreptată împotriva reprezentărilor deja existente ale zeilor.⁵¹

Cu aceasta am atins apogeul teoriei lui Hermann datorită căreia, precum vedeți, slaba tentativă a lui Heine de a priva mitologia de orice semnificație originară religioasă a fost în foarte mare măsură depășită.

Totodată este clar că explicația lui Hermann se limitează doar la zeii mitologici autentici. El nu urmărește să explice originea credinței în zei în general; mai degrabă presupune un popor care trebuie eliberat de către filosofi de o erezie religioasă deja existentă, care, de altfel, prin tentativa lor, nu fac decât să faciliteze dezvoltarea unei alte noi credințe în zei.

Desigur, nici nu putem concepe, de altfel, ca poporul în care un filosof atât de pertinent a reușit să se impună, să fie pus în aceeași linie cu triburile în care nu au fost găsite nici până astăzi reprezentări ale zeilor. Un popor al cărui limbaj era deosebit de articulat și

⁵¹Ibid., p.38 și 101

suficient de nuanțat pentru a denumi concepte științifice prin termeni cât se poate de proprii era diferit de cel care se exprima prin limbajul cu click-uri, precum boșimani africani. Nu putem aduce la același nivel poporul căruia îi aparțin acești filosofi cu sălbaticii din America de Sud, cărora le-a fost refuzată în mod formal umanitatea chiar și de Concilii, iar clerul catolic - după cum descrie Don Felix Azara - a refuzat să le împărtășească sacramentele, situație care s-a schimbat într-un final doar printr-o decizie autoritară a papei, luată în ciuda împotrivirii constante a clerului local, |

xi41 în urma căreia au fost declarați în cele din urmă oameni⁵². Căci până acum doar rasele umane de acest fel au fost găsite fără nici un fel de reprezentări religioase.

Chiar și independent de presupusa intenție polemică va trebui să concedem poporului presupus de către Hermann reprezentări ale zeilor, desigur, în cea mai primitivă și, prin urmare, grosieră formă. Religia sa consta, cel mai probabil, într-o superstiție naturalistă grosieră, bazată pe reprezentări ale unor ființe invizibile, în corelație cu fenomenele naturale. Mai departe, capacitatea intelectuală în curs de dezvoltare a anumitor indivizi observă că pretenșii zei nu sunt altceva decât natura și forțele ei; astfel se constituie acea știință pur fizică, liberă de orice element religios, pe care autorii mitologiei o comunică cu intenția de a elibera pentru totdeauna poporul de toate reprezentările religioase. Se explică astfel, într-un mod surprinzător, de ce mitologia a rămas până acum atât de incomprehensibilă: deoarece am încercat permanent, în mod invers, să derivăm mitologia din reprezentările zeilor. Or acum, în schimb, descoperim ceva absolut nou și uluitor, și anume că acestea au fost, de fapt, inventate pentru a pune un capăt tuturor reprezentărilor religioase, tocmai de oamenii care știau cel mai bine că nu există nimic de ordinul zeilor⁵³.

Dacă intenția nobilă pe care o subscrie Hermann inventatorului *Teogoniei* ar fi fost una reușită, atunci un filantrop⁵⁴ al zilelor noastre s-ar bucura să găsească în antichitate o rasă (*Geschlecht*) care, în locul unei idolatrii superstițioase, ar fi liberă de orice religie, înțelegând totul în mod strict naturalist, independentă și la adăpost de orice delir hiperfizic. Cum anume, totuși, această intenție a eșuat, prin faptul că inventatorii mitologiei au expus poporului doctrina lor, dar au neglijat, într-o manieră de neconceput, să explice (unui popor plin de idei în ce privește ființele invizibile care se află în spatele fenomenelor naturale) de la bun început faptul că personificările erau vizate în sens pur gramatical, - lăsând astfel poporului sarcina de a pătrunde singur la adevăratul |

⁵² *Voyage dans l'Amerique méridionale* T. II, p. 186. 187

⁵³ *Despre esența și tratarea mitologiei* [*Ueber das Wesen und die Behandlung der Mythologie*] p. 140.

⁵⁴ A se înțelege „umanist” în sensul englez, (cuvânt sinonim pentru ateu) (n.t.)

xi42 sens, sau de a înțelege greșit și de *a se auto-iluziona* – și cum anume a ajuns poporul să recepteze forțele naturii drept persoane *reale*, „asupra cărora nu mai este nimic de reflectat”⁵⁵, nu este ușor de conceput, dar poate fi înțeles, totuși, până la un anumit punct. Dar cum anume poporul nu doar că înțelege greșit doctrina, ci și *adoptă* – fără a fi constrâns de nimic – ceea ce este greșit înțeles, înlocuind astfel ființele invizibile care se aflau în spatele fenomenelor naturale – și aveau, așadar, o semnificație – cu persoane pe care el nu le înțelege deloc, sau, și mai probabil, cu numele lor lipsite de sens, aceasta întrece într-o așa de mare măsură orice credibilitate, încât preferăm să ne reținem în a urmări în continuare derularea explicației oferite de onorabilul autor al acestei teorii. Oricum, am apreciat ipoteza lui demnă de a fi luată în considerație doar pentru că, în primul rând, este ultima teorie posibilă în direcția indicată, având avantajul de a nu putea fi depășită din punctul de vedere al conținutului științific oferit mitologiei. În al doilea rând, pentru că, în orice caz, conține ceva important pentru noi, și anume fundamentul filologic și adevărul incontestabil al observației de la care a pornit. Căci nu putem afirma în nici într-un caz faptul că nu ar exista *absolut nimic* adevărat sau exact în concepția unui *asemenea* om – concepție care nu a fost formulată sub sensul unei glume, precum afirmă unii într-un mod cu adevărat insultător pentru el, ci cu toată seriozitatea, pe care o putem recunoaște în oricare dintre celelalte opere ale sale, scrise într-un manieră cât se poate de meticuloasă.

Prin urmare, nu putem considera decât merituos faptul că a fost atrasă din nou atenția asupra produsului pe cât de remarcabil, pe atât de enigmatic, al Antichității, asupra poemului lui Hesiod și asupra laturii științifice ale acestuia, atât de puțin luată în considerare. Această semnificație *științifică* a numelor – remarcată și înainte de Hermann, însă el a fost cel care a plasat-o înafara oricărei îndoieli – este deasemenea un *fapt* care nu poate fi ignorat și lăsat neexplicat |

xi43 de nici o teorie care vizează completitudinea; iar tocmai ceea ce o parte din colegii săi de specialitate au considerat a fi amuzant la celebrul autor, acest uz al lingvisticii pentru un scop mai înalt, este ceea ce un cercetător veritabil ar trebui să recunoască cu gratitudine.

Mai ales însă, nu putem decât să oferim completă dreptate intuiției principale de la care au pornit toate acestea, care face referire la conștiința *filosofică* și se evidențiază într-o manieră atât de determinată și inconfundabilă la începutul *Teogoniei*. Dar odată cu aceasta începe și amăgirea, deoarece Hermann este imediat pregătit să atribuie acesastă conștiință științifică autorului fictiv al poemului (care, după cum spuneam, ar trebui căutat, în cele din

⁵⁵ *Scrisori dspre Homer și Hesiod* de G. Hermann și Fr. Creuzer. Heidelb. 1818. p. 17.

urmă, în Orientul depărtat), în loc de a o atribui autorului real al poemului – în forma sa originală, chiar dacă pe ici-colo și-a pierdut din structură, sau a fost deformată datorită intercalărilor și adăugărilor ulterioare – și anume lui Hesiod însuși. Doar că această opinie prea rapid formulată s-ar putea să-l fi făcut pe Hermann să neglijeze anumite elemente frapante care nu corespund deloc teoriei sale, cum ar fi faptul că tocmai începutul comportă atât de multe aspecte abstracte, impersonale, încât are ceva cu desăvârșire non-mitologic. De pildă când Gee, care încă fără intervenția lui Uranos a produs Munții înalți (*οὐρεα μαχρά*), aceștia nu devin personalități doar prin faptul că sunt scriși cu majusculă. Deoarece în Grecia, ca și la noi, marii munți precum Olimp, Pindos, Helicon, ș.a. erau considerați indivizi datorită numelor lor, dar nu și persoane. Dacă *Teogonia* a fost scrisă de un filosof care și-a impus ca regulă să supranumească lucrurile nu conform numelui lor comun, cu o denumire științifică, de ce nu ar fi primit și munții o denumire *generală*, specifică proprietății lor de a urca spre înălțimi, precum a devenit mai târziu denumirea de *Titan* comună pentru mai multe ființe?

Forma de neutru a cuvântului *Erebus* oferă prilejul unei alte observații. Hermann o transformă în traducerea sa (*opertanus*) la genul masculin, fără a menționa nimic. Dar ea rămâne ceea ce este: și Homer o cunoaște tot ca fiind o formă neutră. Pentru el, acest cuvânt nu a însemnat niciodată altceva |

x144 decât *locul* întunericului sub pământ. Această formă de neutru nu îl împiedică pe poet de a-l face pe Erebus (căci așa trebuie să-l numim) să se unească cu Nyx și să procreeze împreună cu ea –

*Ὅς τέχε χυσσαμένη Ἐρέβει φιλότῃτι μιγείσα*⁵⁶

Precum în cazul Munților înalți, unde sensul propriu se amestecă cu sensul figurat, iar denumirea obișnuită cu una pretins personificatoare, așa și aici, un concept rămas abstract este, totuși, mitologizat artificial. Cine a făcut toate acestea nu este cu siguranță inventatorul mitologiei, ci o are deja, în mod evident, ca model.

Copii lui Erebus și ai lui Nyx sunt Aether și Hemera. Cu siguranță eterul este un concept pur fizic, despre care nimeni, nici măcar autorul poemului, nu s-ar fi gândit vreodată că ar fi un caracter divin, sau măcar un caracter. El ar trebui să se găsească în invocția atribuită de Aristofan lui Socate:

⁵⁶*Ibid.*, v. 125 (n.t.)

dar tocmai această invocație reprezintă o dovadă că eterul nu este considerat un personaj mitologic, deoarece intenția comediantului este ca Socrates să nu apeleze la astfel de invocații.⁵⁸

Printre nepoții pervertitei Nyx se găsesc chiar și cuvintele înșelătoare (*ψευδέες λόγοι*), discursurile ambigue (*άμφιλίαι*), complet depersonalizate. Se pare că aici Hermann trebuie să recurgă la o interpolare pentru a se refugia. Dar când Hermann a desemnat toți descendenții lui Nyx drept Obelos, pentru a exprima că astfel de concepte nu pot proveni din *originea Teogoniei*, ar fi putut ușor să-și amintească acest semn al respingerii înainte, mai întâi în cazul lui Eros, în corul păsărilor lui Aristofan, unde se filosofează despre Eros |

x145 în aceeași manieră ca aici. Dar ar fi trebuit, înainte de toate, să îl aplice în *primul* vers al *Teogoniei*: „la început a fost haosul“; căci este într-adevăr regretabil cum principiul personificării gramaticale naufragiază deja de la primul vers, căci unde ar fi fost vreodată considerat haosul drept un zeu sau o personalitate? Cine ar fi spus vreodată Haos (la masculin)?

Acest concept al haosului, complet străin lui Homer și plasat cu insolență la debut - concept care la Aristofan a devenit deja câmpul de bătălie a unei filosofii îndreptate *împotriva* zeilor, și care a încercat să depășească credința populară - anunță în maniera cea mai precisă prima mișcare a unei gândiri abstracte care se sustrage mitologiei, prima mișcare a unei filosofii libere. Haosul și eterul, care se găsește și el printre primele concepte la Hesiod, sunt primii germeni demonstrabili ai acestei înțelepciuni pur fizice, ale cărei componente sunt reunite de către Aristofan în jurământul lui Socrate: *Μά την Αναπνοην, μά τό ΧΑΟΞ μά Αέρα*⁵⁹ - Aristofan, care nu obosește deloc să glumească pe seama acestei filosofii ridicole, alături de oamenii serioși și de cei mai buni gânditori ai timpurilor de odinioară.

Filosofia de la începutul *Teogoniei* a fost, prin urmare, bine recunoscută de Hermann, însă explicația este la polul opus de unde o caută el. Precum ne asigură el, Hesiod nu se îndoiește că ar avea ceva științific în fața lui, și ia fără discernământ, în mod naiv, denumirile care exprimă concepte filosofice drept nume ale zeilor reali, fapt care, după cum am arătat de pildă în cazul haosului și al eterului, nici măcar nu i-a reușit. Dacă nimeni nu i-a considerat

⁵⁷Aristofan, *Norii*, v. 263 (n.t.) „O, rege și domn, aer imens, care poartă în jur globul terestru plutitor, și Aether strălucitor”

⁵⁸Expresia lui Prometeu *ώ δίος αίθήρ* din Eschil (p.88) nu poate fi menționată decât în același sens.

⁵⁹Aristofan, *Norii*, v. 627 („prin respirație, prin Haos, prin aer”) (n.t.)

vreodată ca fiind zei, cu siguranță Hesiod ar fi fost ultimul care să facă aceasta. Haosul, pe care doar posteritatea îl explică ca fiind spațiu vid, sau chiar un amestec grosier de elemente materiale, deși este un concept *pur speculativ*, nu este produsul unei filosofii care precede mitologia, ci a unei filosofii care o *succede*, care încearcă să o cuprindă, și astfel, o depășește. Doar mitologia care |

x146 a ajuns la *sfârșitul* ei, putând privi de acolo *înapoi* spre *început*, încercând să se înțeleagă și să se conceptualizeze pornind din acel punct, ar putea situa haosul la început. Filosofia a precedat mitologia la fel de puțin ca poezia. Cu toate acestea, pot fi găsite în poemul lui Hesiod primele mișcări ale unei filosofii care se detașează de mitologie pentru ca mai târziu să se întoarcă împotriva ei. Cum? Cum ar fi dacă poemul și-a dobândit acel loc semnificativ, pe care Herodot i-l atribuie poetului chiar înainte de Homer⁶⁰, reprezentând un moment esențial în dezvoltarea mitologiei tocmai pentru că ar fi primul produs al unei mitologii care *aspiră să devină conștientă de ea însăși și de a se reprezenta pe sine*? Cum ar fi dacă, în acord deplin cu legitatea pe care o percepem în cultura elenă, cei doi poeți atât de diferiți unul de altul (ale căror legende foarte vechi cunosc deja o concurență și o anumită opoziție) ar desemna nu *două începuturi*, ci *două ieșiri* din mitologie? Dacă Homer ar arăta cum mitologia se sfârșește în poezie, iar Hesiod în filosofie?

Mai adaug o singură observație. Oricâte lucruri imposibile am putea găsi în explicația lui Hermann, cel mai de neconceput mi se pare că simțul lui critic i-a permis să atribuie creația tuturor numelor fără distincție, cum ar fi cel al lui Cronos, Poseidon, Gea, Zeus, și cei a căror origine destul de recentă le poate fi scrisă pe frunte, precum Pluto, Horai, Charites, Eunomie, Dike și multe asemenea, *toate deodată și împreună*, unui singur individ.

⁶⁰Herodot, II, 53, 2 (n.t.)

A TREIA PRELEGERE

xi47

Punctul de vedere pur poetic, cum l-am numit la început, și cel filosofic, precum am numit, și vom numi în continuare cea de-a doua concepție – nu deoarece am considera-o ca fiind deosebit de filosofică, adică demnă pentru un filosof, ci doar pentru că oferă mitologiei un conținut filosofic – aceste două puncte de vedere către care am fost conduși în mod natural și spontan au fost cercetate de către noi, lăsându-le mai întâi să-și exprime fiecare dintre ele presuposițiile lor *particulare*. Întâmplător, acest lucru ne oferă totodată avantajul ca anumite fapte să fi fost deja explicate în prealabil, și prin urmare nu mai este nevoie să ne întoarcem asupra lor, deoarece putem să le considerăm ca fiind deja stabilite. Însă tocmai din acest motiv ceea ce este comun acestor două puncte de vedere nu a fost încă evidențiat, cu atât mai puțin analizat. Deși este posibil ca presuposițiile particulare ale fiecăreia dintre ele să fie considerate nesustenabile, presuposițiile lor comune rămân, și pot fi considerate drept un posibil fundament pentru alte încercări. În consecință – și astfel vom încheia expunerea despre cele două puncte de vedere principale – va fi necesar să evidențiem ce anume le unește pe amândouă, și apoi să supunem acest fapt judecății.

Cel puțin nu e dificil deloc să recunoaștem prima presuposiție comună celor două puncte de vedere: și anume, faptul că mitologia este, în general, o *invenție*. Trebuie să ne hotărâm, în cele din urmă, dacă să renunțăm chiar și la această presuposiție generală, sau dacă greșeala rezidă probabil doar în faptul că prima concepție nu vede în mitologie decât o invenție poetică, în timp ce cea de-a doua, doar o invenție filosofică. Dar în primul rând, trebuie să remarcăm |

xi48

că niciuna dintre aceste două concepții nu o exclude complet pe cealaltă. Cea pur poetică admite și un conținut doctrinar, deși este doar întâmplător, și nu intenționat; concepția filosofică nu poate evita elementul poetic, însă pentru *aceasta* elementul poetic reprezintă mai degrabă ceea ce este mai mult sau mai puțin artificial, și nu ține, de altfel, decât de domeniul contingenței.

În cazul primei concepții, caracterul pur contingent al oricărui conținut doctrinal – pe care doar explicația pur poetică îl admite – pare să fie contrazis deja de elementul sistematic în succesiunea familiilor zeilor, de însăși gravitatea sobră care sălășuiește în anumite părți ale istoriei zeilor. Căci nu dorim să reflectăm deocamdată asupra faptului că mitologia a fost considerată într-adevăr doctrina zeilor (*Götterlehre*), că ea a determinat în mod impetuos faptele, gesturile și întreaga viață a popoarelor – fapt care oricum trebuie explicat la rândul

lui, deasemenea. Mai mult decât această contingentă care afectează prima concepție, ne repugnă intenționalitatea grosieră pe care o presupune cea de-a doua concepție în prima apariție a mitologiei. Cu cât de multă plăcere am vrea să îl absolvim pe filosoful presupus de către Heine, de dubla sarcină de a procura pentru început un conținut și apoi de a căuta în mod special forma sau înveșmântarea. Cât de aproape pare, prin urmare, întrebarea, dacă – păstrând presupoziția generală conform căreia mitologia ar fi o invenție – cele două elemente nu ar putea fi aduse mai aproape unul de celălalt, dacă cele două explicații nu ar putea fi ridicate la un nivel superior datorită unificării lor, dacă am putea să depășim rezistența pe care o manifestăm față de fiecare dintre aceste concepții, printr-o fuziune a celor două perspective. Am putea chiar să ne întrebăm în general dacă poezia și filosofia sunt în sine atât de străine una de alta, precum se presupune în cele două explicații, dacă nu există o înrudire *naturală* între cele două, o forță de atracție reciprocă aproape necesară. Trebuie să admitem, în cele din urmă, că nu cerem mai puțină *validitate universală* și *necesitate* din partea figurilor *cu adevărat* poetice decât din partea conceptelor filosofice. Desigur, dacă luăm în considerare timpurile noastre, realizăm că doar câtorva rari maeștri le-a reușit să insufle un sens etern și universal figurilor, al căror material nu au putut să-l obțină decât din viața accidentală și trecătoare,|

xi49 să le învăluie cu o anumită forță mitologică; dar acești rari maeștrii sunt și adevărații poeți, iar ceilalți doar poartă acest nume. Pe de altă parte, conceptele filosofice nu ar trebui să fie simple categorii generale, ci adevărate esențialități determinate (*Wesenheiten*), și, cu cât sunt mai aproape de a fi astfel, cu cât filosoful le atribuie mai multă viață și individuală, cu atât ele par să se aproprie figurilor poetice, chiar dacă filosoful se eliberează de orice învăluire poetică: elementul poetic este inclus aici în raționamentul filosofic și nu are nevoie să fie adăugat din exterior.

Acum am putea să ne întrebăm, mai ales, dacă în epoca în care a apărut mitologia ar fi putut exista vreodată *poezia și filosofia* ca atare, și anume în opoziția lor formală; deoarece noi am vazut, din contră, cum odată cu apariția mitologiei, care împlinește complet conștiința, poezia și filosofia par să se desprindă de aceasta precum de un punct comun și să meargă în direcții diferite, deși procesul de separare continuă foarte lent și acum. Căci chiar dacă întâlnim deja prima urmă a separării filosofiei de mitologie în Hesiod⁶¹, este nevoie de întreaga perioadă de la acesta până la Aristotel, pentru ca filosofia să se îndepărteze de toate elementele mistice și, prin urmare, și de cele poetice. Nu este un drum lung de la realismul

⁶¹Aristotel, *Metafizica* A, 3, 984, b, 23 (n.t.)

pitagoreicilor până la nominalismul lui Aristotel – căci principiile (*ἀρχαί*) sunt atât pentru unul, cât și pentru celălalt esențialități la fel de adevărate, oricum am înțelege identitatea lor interioară – ci de la expresia aproape mitică a primului până la expunerea pur conceptuală al celui alt. Dar nu ar fi oare tocmai această apariție comună a poeziei și filosofiei odată cu mitologia, o dovadă a faptului că ambele au fost unite în ea? Chiar dacă în aceste condiții nici una dintre ele nu ar fi putut să exercite o influență pentru sine și *ca atare*, sau, cu atât mai puțin, să preceadă unei alte mitologii și să fie un factor al acesteia ea însăși.

Lingviștii și filologii ar trebui să se încreadă cel mai puțin în concluzia|
 xi50 conform căreia poezia și filosofia au contribuit la nașterea mitologiei, deoarece pot fi regăsite în aceasta; chiar și în formarea celor mai vechi limbi poate fi descoperită o comoară de filosofie. Putem vorbi însă, din acest motiv, de o filosofie adevărată, cea grație căreia aceste limbi au păstrat adesea, în denumirea celor mai abstracte concepte, semnificația originară a acestora, chiar dacă aceasta a devenit străină conștiinței de mai târziu? Ce este mai abstract decât semnificația copulei în judecată, ce este mai abstract decât conceptul subiectului pur, care pare a nu fi nimic; căci *ceea ce* este aflăm doar prin aserțiune, și totuși, chiar fără atribut, nu poate să nu fie nimic; ce este, prin urmare? Când exprimăm ceva, spunem despre obiect: este așa sau așa; de pildă, un om este sănătos sau bolnav, un corp este mai închis sau mai deschis la culoare; dar ce este acesta, înainte de a ne exprima asupra lui? Evident, doar *capacitatea* de a fi (*seyn Könnende*) într-un anumit fel, de exemplu sănătos sau bolnav. Conceptul general al subiectului este așadar pură *capacitate* de a fi (*reines Können zu seyn*). Cât de straniu este atunci faptul că în limbile arabe cuvântul „este” este exprimat printr-un termen care nu este doar omonim, ci indiscutabil identic cu „a putea”, „a fi capabil” (*kann*); și contrar analogiei cu toate celelalte limbi, acesta cere nu nominativul predicatului, ci acuzativul, precum în germană verbul *können* (a fi capabil) (de exemplu: a cunoaște o limbă [*eine Sprache können*]), sau *posse* în latină, ca să nu mai menționăm alte exemple ⁶². A fost oare filosofia cea care a țesut în semnificațiile variate și, la prima vedere, foarte depărtate ale aceluiași verb, o pânză a conceptelor științifice a cărei coerență se străduiește să o regăsească? Limba arabă, în mod special, conține verbe bogate în sensuri complet disparate. Opinia curentă, conform căreia aici ar fi vorba despre termeni de origine diferită care s-au îmbinat, și pe care pronunția târzie nu le mai diferențiază, ar putea fi veridică în anumite cazuri; dar aceasta ar trebui luată în serios doar în cazul în care toate celelalte mijloace de a

⁶² *[1].dacă examinăm diferitele sensuri ale cuvântului ajungem, în același mod, la conceptul *de abilitate* sau a celui de subiect (*ejus quod substat*)

găsi o corelație (*Zusammenhang*) internă au fost aplicate fără succes. Dar se întâmplă într-adevăr ca |

xi51 alte cercetări să ne conducă în mod neașteptat spre un punct în care, printre semnificații aparent ireconciliabile, să survină un raport de ordin filosofic sau un sistem veritabil de concepte revelat în mijlocul unei aparente confuzii, concepte ale căror corelație reală nu se află la suprafață, ci se dezvăluie doar unor în urma unor demersuri științifice mai profunde.

Rădăcinile limbilor semitice sunt verbe, de regulă bi-silabice, compuse din trei radicali (chiar și în cazul celor care au devenit monosilabice datorită pronunției, putem regăsi tipologia lor originară în anumite forme particulare). În concordanță cu această structură a limbii, nu putem evita să nu corelăm cuvântul care în ebraică înseamnă *tată*, cu verbul de origine care exprimă *dorința* (*das Begehren*), *răvnirea* (*verlangen*), și conține astfel conceptul de nevoie (*Bedürftigkeit*), care devine deasemenea vizibil într-un adjectiv derivat din acest termen. Am putea spune, așadar, că ideea filosofică exprimată aici reprezintă paternitatea ca fiind ceea ce precede, ceea ce este inițial și are nevoie de filiație. Împotriva acestei interpretări putem riposta pe bună dreptate: evreul nu și-ar deriva noțiunea de tată dintr-un verb, mai ales într-un mod atât de filosofic, și acesta nu ar putea cunoaște conceptul abstract de dorință înainte de cel de tată, care face în mod natural parte dintre primele noțiuni dobândite. Dar nu este deloc vorba despre așa ceva. Întrebarea este, dacă nu cumva nu evreul, ci spiritul care a creat limba ebraică, numind astfel tatăl, a gândit și acest verb, precum natura creatoare, care construind craniul, ține deja cont și de nervii care urmează să îl traverseze. Limba nu a apărut fragmentar sau atomic, ci împreună cu toate elementele ei ca un întreg, în mod organic. Corelația evocată mai devreme este inherentă în mod obiectiv limbii însăși și tocmai din acest motiv nu este rezultatul unei intenții umane.

Leibniz a spus despre limba germană: *Philosophiae nata videtur*; și dacă peste tot nu poate fi decât spiritul care își creează instrumentele necesare, atunci în cazul nostru, tot așa, o filosofie, care nu era încă |

xi52 cu adevărat filosofie, și-a pregătit un instrument de care se va folosi abia mai târziu.

Deoarece, fără limbaj, nu doar că nu poate fi gândită o conștiință filosofică, ci nici măcar una umană, nu putem afirma că fundamentul limbajului se datorează conștiinței; și totuși, cu cât pătrundem mai mult în limbaj, cu atât mai clar realizăm că profunzimile ei depășesc de departe pe cele ale celui mai conștient produs.

Limba este asemenea ființelor organice; credem că acestea au apărut într-o manieră oarbă, însă nu putem nega insondabila intenționalitate a formării lor până în cele mai mici detalii.

Ar putea oare poezia să fie recunoscută deja chiar și în simpla formare materială a limbii? Nu mă refer la expresiile conceptelor spirituale, pe care obișnuim să le numim metaforice, chiar dacă la originea lor puteau doar cu greu să nu fie înțelese în sensul propriu. Dar ce comori de poezie se află ascunse în limbajul însuși, pe care poetul nu le pune în ea ci doar le reliefează, evidențiindu-le ca și cum le-ar lua dintr-o visterie, prin simplul gest de a convoca limba să i le reveleze. Dar nu este oare orice nominare totodată o personificare? Și dacă toate limbile gândesc și denumesc în mod explicit lucrurile care admit un *contrar*, prin diferențe de gen – când limba germană spune: *cerul* [genul masculin] (*der Himmel*), *pământul* [genul feminin] (*die Erde*), *spațiul* [genul masculin] (*der Raum*), *timpul* [genul feminin] (*die Zeit*) - cât de departe suntem de aici până la expresia conceptelor spirituale, prin zeități feminine și masculine?

Suntem aproape tentați de a spune că limbajul însuși nu este decât o mitologie estompată; ceea ce mitologia încă mai păstrează prin diferențe vii și concrete, este menținut în limbaj doar sub forma unor diferențe abstracte și formale. După toate aceste considerații, am putea să ne simțim înclinați să spunem: în mitologie nu ar putea acționa o filosofie care trebuie să își caute mai întâi figurile în poezie, ci această filosofie a fost ea însăși, și prin natura ei, totodată poezie; la fel și invers: poezia care a creat figurile mitologice nu se afla în|
 serviciul unei filosofii diferită de ea, ci ea însăși a fost prin natura ei totodată activitate
 producătoare de cunoaștere, filosofie. Ultima dintre afirmații ar avea ca și consecință că ar exista adevăr reprezentările mitologice, și nu doar în mod accidental, ci conform unei anumite necesități. Prima dintre afirmații ar avea ca și consecință faptul că elementul poetic din mitologie nu este un adaos exterior, ci ceva care îi este inerent esențial, apărut împreună cu gândul însuși. Dacă numim elementul filosofic sau doctrinar, conținutul, iar elementul poetic, forma, atunci conținutul nu ar putea exista niciodată doar prin sine, el nu ar fi putut să apară decât în această formă, dezvoltându-se astfel într-un mod inseparabil și indisociabil de aceasta. Mitologia nu ar fi atunci doar un produs *natural*, ci un produs *organic*; acesta ar fi cu siguranță un pas semnificativ în comparație cu explicația pur mecanică. Ea ar fi un produs organic și din perspectiva următoarelor considerații. Poezia și filosofia, fiecare pentru sine, reprezintă pentru noi un principiu al invenției libere și intenționale, dar, prin faptul că sunt legate între ele, niciuna dintre ele nu poate să acționeze liber: mitologia ar fi astfel un produs al activităților libere în sine, dar care acționează aici fără libertate, precum ar fi organicul produsul unei geneze libere și necesare; și în măsura în care cuvântul invenție (*Erfindung*) mai poate fi folosit, mitologia ar fi astfel o invenție intențională fără scop, asemenea unui instinct, care, pe de-o parte, ar păstra o distanță față de tot ceea ce este prefabricat și

artificial, iar, pe de altă parte, ar permite totodată ca cel mai adânc sens și cele mai reale corelații inerente mitologiei să nu fie înțelese decât ca fiind accidentale.

Acesta ar fi nivelul superior, care poate fi atins printr-o sinteză, pornind de la cele două modalități de explicație. O sinteză la care am fi ajuns negreșit, în mod necesar, ca urmare a unei direcții a gândirii date de filosofia ulterioară, în timp ce conceptele școlii kantiene nu ar fi putut să conducă decât cel mult la o explicație precum cea a lui Hermann; și cu siguranță, în raport cu explicațiile precum cea tocmai amintită, interpretarea organică poate să fie considerată ceva mai bine fondată. Dar să privim mai exact, care ar fi *explicația* adevărată care ar urma unei astfel de siteze.

xi54

Dacă opinia ar fi cumva, de expemlu, că *principiul* producător al mitologiei ar egala în *acțiunea* sa filosofia și poezia care ar acționa împreună - *fără a avea el însuși ceva din cele două* - atunci am putea să o considerăm drept adevărată și justă, fără a avea nici cea mai mică cunoștință despre natura veritabilă a acestui principiu, deoarece el ar putea în sine să fie ceva complet diferit de cele două, și să nu aibă nimic în comun cu ele. Sau dacă opinia ar fi ca ambele, filosofia și poezia, să fie păstrate ca principii active - dar nu separate ci, oarecum asemănător acțiunii principiilor masculine și feminine în procesul procreației - atunci am vedea aplicându-se aici, ceea ce se petrece peste tot unde două principii oarecum opuse se unesc într-o acțiune; căci, deoarece nu pot domina împreună, doar unul dintre ele acționează cu adevărat, în timp ce celălalt se mulțumește cu o funcție mai mult instrumentală și pasivă. Astfel am avea, din nou, fie o poezie filosofică, fie o filosofie poetică, care, la rândul lor, s-ar comporta mutual exact precum poezia și filosofia se raportează separat una la cealaltă. Tot ceea ce am fi câștigat prin acest nivel superior s-ar reduce doar la o îmbunătățire formală a celor două explicații; ar fi și aceasta ceva, cu condiția ca fiecare explicație să fi avut în sine o consistență.

Sau chiar - pentru a reformula ceea ce am spus - pretinsa sinteză încă *vorbește* despre poezie și filosofie, activitățile bine cunoscute de noi, însă tocmai pentru că ambele, *ca atare*, nu trebuie să acționeze împreună, nici ele nu mai pot *explica*. Explicația nu se află în ele, ci în ceea ce li se subordonează amândorura, ceea ce nu le permite să acționeze direct, ci doar, am putea spune, să exercite o influență pătrunzătoare. Aceasta ar fi esența, veritabilul principiu sau ceea ce căutăm. Elementul poetic și cel [filosofic] științific se reîntâlnesc doar în produs, fiind ceea ce se naște concomitent în mod necesar, dar tocmai datorită acestui lucru ar fi doar un adaos, ceva de ordin contingent. În loc ca doar unul dintre ele, fie elementul filosofic sau ce poetic, să apară ca fiind contingent, am avea în acest caz ambele

elemente reduse în mod egal la nivelul contingentului, iar esențialul, care este cu adevărat explicativ, ar fi ceva |

xi55 independent de cele două, exterior și superior acestora, o dimensiune complet necunoscută până acum, și despre care se poate spune doar că, subordonând poezia și filosofia, nu poate avea nimic în comun cu o invenție liberă și că trebuie să aibă o cu totul altă proveniență. Dar ce proveniență? Deoarece niciunul din cele două principii cunoscute de noi – filosofia și poezia – nu ne conduc spre unitatea lor reală și activă, nu știm, pentru moment, ce putem face. Poate dorește cineva să propună recurgerea la mult utilizata și des invocata *clarviziune* (*Hellsehen*), cu care am putea în mod cert să explicăm multe, dacă doar am putea să avem o viziune clară despre acesată clarviziune. Poate nu ar fi de neglijat nici să luăm în considerație transpunerea într-o *stare onirică*, asemenea lui Epicur care a putut să conceapă aparițiile fugitive pe baza cărora atestă existența zeilor, drept fenomene onirice. Deoarece, până la urmă, în starea de vis, acțiunea poeziei și filosofiei, naturale oamenilor pot să se întrepătrundă reciproc. Nici măcar *nebulia* nu ar trebui respinsă pur și simplu, ca stare care exclude orice invenție liberă, deși nu și orice influență a rațiunii sau imaginației. Dar ce am câștiga oare cu toate aceste explicații? Absolut nimic; căci oricare ar fi situația pe care o presupunem pentru a explica producerea reprezentărilor mitologice, aceasta ar trebui explicată la rândul ei - mai exact, să fie întemeiată totodată istoric. Justificarea ar trebui să rezide în indicarea trimiterii divine sau naturale care ar fi impus, la un moment oarecare, această situație speciei umane, sau unei părți a umanității; căci până la urmă, mitologia este înainte de toate un fenomen *istoric*.

Această observație ne arată faptul că nu putem merge mai departe cu presupuzițiile abstracte ale celor două explicații pe care le-am avansat; precum aceste explicații însele nu ne-ar putea ajuta să împăcăm presupuzițiile abstracte împreună cu cele istorice. Pe măsură ce ne propunem să o cercetăm pe ultima dintre ele, cercetarea noastră părăsește acum domeniul examinării abstracte pentru a păși pe teritoriul istoriei.

xi56 Ne reîntoarcem la ideea conform căreia mitologia în general ar fi o *invenție*. Dacă admitem aceasta, atunci următoarea presupuziție externă ar fi să fie inventată de *indivizi*. Această ipoteză este inevitabilă pentru o explicație filosofică. Explicația poetică va opune rezistență la început, dar dacă nu este dispusă să renunțe la întreaga realizare istorică sau să se piardă complet în nedeterminat, va ajunge și ea, într-un final, la poeții individuali. Dar dacă examinăm mai exact, această ipoteză de a fi existat un autor singular al mitologiei este o presupuziție atât de extraordinară, încât nu am putea să fim decât extrem de uimiți de inconștiența (*Bewußtlosigkeit*) cu care a fost creată, într-o formă atât de generală, ca și cum

nu ar fi putut fi altfel. În general, nimănui nu îi este dificil să presupună doi poeți, sau doi filosofi, în funcție de necesitățile cu care este confruntat; iar odată cu vagile reprezentări despre timpul primordial, pe care ne simțim îndreptățiți să-l considerăm drept un spațiu vid în mijlocul căruia fiecare este liber să pună ce dorește sau ce îi convine, orice este permis. Heine are nevoie înafara filosofilor lui poetici de poeți adevărați, care să convertească filosofemele în povești, și probabil de preoți avizi de putere, care să transforme aceste povestiri în credințe populare. Filosofii lui Hermann, care sunt totodată și poeți mai sobrii, se adresează direct poporului; doar un singur lucru a omis să explice: cum anume au reușit aceștia, la început, să mobilizeze poporul chiar și numai să asculte aceste înțelepciuni imaginate de ei, ca să nu mai vorbim de modul în care aceste înțelepciuni ar fi putut amprenta poporul atât de profund, încât să fie confundate cu o doctrină a zeilor.

Dar mai ales, cel care știe ce reprezintă pentru un popor mitologia sa, ar considera la fel de posibilă inventarea acestei mitologii de anumiți indivizi precum ideea conform căreia limbajul unui popor s-ar fi născut ca urmare a străduințelor altor oameni care l-au precedat. Introducerea unei mitologii nu este ceva ce se poate face cu ușurință, precum, la noi, introducerea unui nou orar școlar, al manualelor, catehismelor sau altor lucruri asemănătoare. O crea o mitologie, a-i conferi în mintea umană acea credibilitate și realitate de care are nevoie, pentru a ajunge la un asemenea grad de popularitate |

xi57 doar în scopuri poetice, trece mult peste capacitatea oricărui individ, și chiar peste alor mai mulți, care s-ar fi putut uni în vederea unui astfel de scop.

Dacă am admite toate acestea, atunci o mitologie ar fi creată pentru un singur popor – dar mitologia nu este un fapt al unui singur popor, ci al mai multor popoare. O vreme fericită, cea în care Heine putea să fie mulțumit de faptul că a explicat mitologia *greacă* în maniera sa, și conform presupuzițiilor lui. Hermann este deja mai puțin fericit; știe că miturile grecești se aseamănă mult prea tare cu cele orientale, pentru a nu se fi născut ambele în aceeași manieră⁶³. El simte că ceea ce explică o mitologie, trebuie să le explice pe toate. Pe de altă parte, el este mult prea perspicace pentru a nu înțelege că, conform explicației lui, nașterea mitologiei s-a produs deja într-un mod suficient de miraculos în cazul unui singur popor, și că ar depăși absolut orice credibilitate dacă ar presupune că această întâmplare, sau, mai mult, acest șir de întâmplări, s-a reprodus și în al doilea, al treilea, sau al patrulea popor, în fiecare dintre acestea într-o manieră și mai spectaculoasă decât în cel precedent. Coerența punctului său de vedere nu este însă zguduită, deoarece există întotdeauna posibilitatea ca

⁶³ *Scrisori despre Homer și Hesiod*, de G. Hermann și Fr. Creuzer, Heidelberg, 1818, p.14, 65 și passim

reprezentările odată apărute undeva, să fie transmise altor popoare, iar această posibilitate nu face decât să ridice valoarea descoperii sale, deoarece de aici ar rezulta că nu doar mitologia Greciei, ci și a Asiei, a Egiptului, a întregii lumii provine, de fapt, din această doctrină a creării lumii, imaginată într-o zi, întâmplător, de niște indivizi aparținând unui popor, învăluită într-un anume fel (într-o manieră și mai întâmplătoare) și de aceea prost înțeleasă, dar presupusă cu toate acestea a fi adevărată, și transmisă mai departe ca doctrină a nașterii lumii (*Weltentstehungslehre*) – doctrină, în care metoda interpretativă etimologico-gramaticală i-a permis lui Hermann să descopere ideile originale (*Originalgedanken*) ale poemelor lui Homer, conservate ca printr-o minune, iar numele, de origine orientală, au fost pur și simplu înlocuite într-o manieră foarte iscusită cu nume greci, modelate corespunzător și dotate cu aceeași semnificație.⁶⁴

xi58

Dacă ar fi să exprimăm într-un mod sincer, dar moderat, considerațiile noastre despre o astfel de întâmplare, am spune că ne amintește de explicația oferită de același savant despre fabula lui Io. Aceasta, o nepoată a lui Okeanos și fiică a lui Inachos, iubită fiind de Zeus, trezește gelozia Herei; pentru a o ascunde de Hera, Zeus o transformă într-o vacă, pe care Hera, nervoasă, o ține sub supravegherea unui gardian etc. Cum ar putea nepoata lui Okeanos (oceanul lumii) și fiica lui Inachos (etimologic: ceea ce debordează, adică un râu care debordează) să fie altceva decât *ape* curgătoare, provocate de un râu care și-a ieșit din matcă? Dar, de fapt, Io nu înseamnă etimologic decât „ceea ce se schimbă“ (*die Wandelnde*). Dragostea lui Zeus pentru Io, ce ar fi ea altceva decât ploaia care umflă și mai mult apele? Iar gelozia Herei, ce altceva decât nemulțumirea *poporului* (Hera este tradusă drept *Populania*) datorată inundației? *Vaca* în care Zeus a transformat-o pe Io este cursul deviat al furtunii care se abate, deoarece vaca are coarne curbate, simbolizând cursul sinuos al apei. Gardianul este un *dig* ridicat de către popor împotriva apei. Numele lui este Argos, ce alb, deoarece digul este contruit din argilă albă, supranumit deasemenea și „cel cu o mie de ochi“ deoarece argila prezintă multe caneluri minuscule, sau pori, care sunt umplute de apă. Dar în loc de toate acestea, gardianul va fi adormit. Instrumentul de suflat evocă murmurul valurilor; faptul că gardianul va fi *omorât*, semnifică străpungerea digului; Io fuge înnebunită în Egipt, și se căsătorește cu Nil, ceea ce înseamnă: apele curgătoare se amestecă cu Nilul; Io are un copil împreună cu Nil, pe Epaphos (*Occupus*), care semnifică: datorită apelor apare Nilul, care

⁶⁴ Ibid. p. 14, 65 și passim. *Dissert.* cit. p.IV

ocupă și inundă pământul⁶⁵. Așadar, ar spune cineva că un asemenea eveniment cotidian precum revărsarea unui râu, și toate consecințele goale și ne semnificative |

xi59 care urmează acestui fenomen, ar fi fost înveșmântat de către arta poetică antică într-un asemenea veșmânt prețios? Că povestea fabuloasă a înnebuniri și a fugii lui Io – care în descrierea lui Eschil ne umple de uimire și groază – ar avea un asemenea început insipid precum apa? Că Nilul regal, care stăpânește Egiptul, ar avea o asemenea origine, bazată pe întâmplare? Și, dacă ar fi să continuăm, că fluviul viu al mitologiei și al gesturilor divine – care se revarsă profund și puternic, precum dintr-un izvor insondabil, asupra întregii lumi antice - și-ar avea originea în câteva pe cât de accidentale, pe atât de insipide, corelații de gândire ale unuia sau a mai multor indivizi? Să se fi format oare istoria milenară a rătăcirii popoarelor pornind de la personificări și concepte ale naturii abstractizate de o reflexie arbitrară, produse de un intelect arid cu cunoștințe limitate? – personificări și concepte ale naturii care, putând fi asemănaute cel mult cu jocurile unei anecdote infantile, nu ar fi putut ocupa în mod serios mai mult de o clipă mintea autorului lor – iar forța obscură și extraordinară a credinței în zei, să își fi având ea oare originea în ceva pe cât de fragil, pe atât de artificial?

O întâmplare ca cea tocmai descrisă, datorită căreia mitologia grecilor, a egiptenilor, a indienilor, pe scurt, a întregii lumi, își are originea într-o cosmogonie concepută absolut aleatoriu, apoi camuflată, iar, într-un final, prost înțeleasă, și devenită obiectul unei credințe fără a avea conștiința acestei neînțelegeri – o astfel de întâmplare pare a fi de acel fel, în care nici măcar cei care, de altfel, cred că cele mai mari și importante evenimente ale acestei lumi își au originea în cele mai aleatorii și ne semnificative cauze, n-ar putea să creadă, luând în considerare toate circumstanțele.

Dar acum, concepția mai elevată, cea care a presupus o invenție de tip instinctiv (*instinktartige Erfindung*), va căuta să se impună și aici, replicându-ne (atunci când prezentăm drept o absurditate ideea că mitologia ar fi invenția mai multor persoane) cu ușurință: desigur că mitologia nu a fost inventată de indivizi, căci ea a pornit de la *poporul însuși*. Mitologia unui popor este atât de adânc legată de viața și esența acestuia, încât nu ar |
xi60 putea surveni decât de la el. Oricum, tot ceea ce ține de instinct este mai activ în mase decât în indivizi și, precum există în anumite familii din regnul animal un impuls tehnic (*Kunsttrieb*) de ordin colectiv, care unește membrii independenți pentru a realiza un proiect comun, tot așa, se produce între diferiți indivizi, care aparțin totuși aceluiași popor, parcă de

⁶⁵ *Dissertatio de Historiae Graceae primordiis*, în care expunerea principală aplicată *Teogoniei* se aplică de asemenea istoriei mitologice a Greciei.

la sine și printr-o necesitate interioară, o legătură spirituală care trebuie să se reveleze într-un produs comun precum mitologia. Într-adevăr, această colaborare spirituală (*geistige Zusammenwirken*) pare să se fi extins cu mult înafara epocii în care a apărut pentru prima dată mitologia. Cercetările lui Wolf despre Homer, concepute ceva mai pătrunzător decât contemporanii săi, au oferit deja de mai demult o analogie mare și semnificativă. Dacă Iliada nu ar fi, sau Iliada și Odiseea nu ar fi opera unui individ, ci a unei rase (*Geschlecht*) care se întinde pe parcursul a mai mult de o epocă, trebuie să recunoaștem, cel puțin, că această rasă a compus poeme (*gedichtet*) precum un individ.

Recunoaștem, în general, cu o deosebită plăcere, o *poezie populară* ca fiind un produs natural, mai veche decât toată *arta* poetică și care subzistă în continuare, concomitent cu aceasta, prin legende, povestiri și cântece a căror origine nimeni nu ar ști să o spună; tot așa, întâlnim aici o înțelepciune naturală care, provenind din evenimente ale vieții cotidiene sau dintr-o sociabilitate jovială, inventează constant noi aforisme, ghicitori sau parabole. Așadar, datorită unei interacțiuni (*Ineinanderwirken*) a poeziei naturale și a filosofiei naturale – într-o manieră care nu a fost nici premeditată, nici cu intenție, ci din contră, fără reflecție, pe parcursul vieții – poporul își creează acele figuri superioare de care are nevoie pentru a-și umple golul sufletului și a fanteziei, datorită cărora el însuși se simte ridicat la un nivel superior; figuri care, în schimb, îi înnobilează și înfrumusețază propria existență, și care are o semnificație pe cât de profund naturală, pe atât de poetică.

Și, cu siguranță, dacă nu am avea decât alternativa de a alege între individ și popor, cine ar ezita astăzi mult timp asupra alegerii lui? Însă pe cât de plauzibilă pare această reprezentare, pe atât de precis |

xi61 ar trebui să cercetăm, dacă nu cumva s-a strecurat aici o presuposiție tacită, care nu ar face față examinării. Asemenea ipoteze sunt pentru cercetători ceea ce sunt recifele de corali ascunse sub oglinda apei pentru navigatori; iar spiritul critic se distinge de cel necritic tocmai prin faptul că el din urmă lucrează cu presuposiții de care el nu este conștient, în timp ce spiritul critic nu permite ca ceva să rămână ascuns sau neexplicat, și încearcă, pe cât posibil, să elucideze totul.

Este adevărat că respirăm mult mai ușurați când auzim că mitologia nu a fost produsă de anumite persoane, ci de un întreg popor. Dar acest popor, în sensul său de întreg, rămâne, în continuare, doar un singur popor. Dar mitologia nu e doar chestiunea unui singur popor, ci a mai multor popoare, iar între reprezentările mitologice ale acestora nu este doar o concordanță generală, ci și una care se reflectă până în cele mai mici detalii. Aici devine pentru prima dată evident, și de necontestat, faptul că există o afinitate de ordin intern între

mitologiile celor mai variate și diferite popoare. Cum am putea, aşadar, explica acest fapt, și anume că mitologia este un fenomen *universal*, cu o structură analoagă în ansamblul ei? Doar nu invocând cauze și circumstanțe pe care le putem gândi doar în limitele unui singur popor, nu-i așa? În acest caz, dacă lăsăm mitologia să apară ca produsul unui *singur* popor, este evident că nu ne-ar mai rămâne altă modalitate de a explica această concordanță decât să presupunem că reprezentările mitologice ar fi apărut pentru început în cadrul unui singur popor, de unde au fost transmise la un al doilea, și apoi tot așa propagat imediat mai departe, nu fără a interveni înainte cu anumite modificări, dar în așa fel, încât ansamblul și fundamentul să rămână același. Hermann nu este singurul care își explică astfel faptele. Alții, deasemenea, – fără a fi constrânși de specificitatea presupuzițiilor lor – propun explicația conform căreia mitologia ar fi, de fapt, doar aparent un fenomen general, iar concordanța concretă a diferitelor mitologii nu ar fi decât

x162 una exterioară și contingentă. Ar putea părea convenabil să explicăm această afinitate care nu este una superficială, ci una adânc înrădăcinată, recurgând la o corelație strict exterioară și secundară, dar natura acestei concordanțe contrazice ipoteza. Dacă grecii ar fi primit-o pe Demeter a lor doar de la egipteni, atunci Demeter ar fi trebuit, precum Isis, să pornească în căutarea soțului sfârtecat, sau Isis ar trebui să fie în căutarea fiicei răpite. Dar asemănarea constă doar în faptul că ambele sunt în căutarea a ceva ce au pierdut. Dar deoarece această ființă pierdută este pentru fiecare o alta, reprezentarea greacă nu poate fi doar o simplă amprentă a celei egiptene, și nici nu poate fi dependentă de aceasta. Ea trebuie să aibă o origine autonomă și independentă de cea care a precedat-o. Asemănările nu sunt de natura celor care există în mod normal între original și copie; ele nu indică o proveniență unilaterală a unei mitologii dintr-o alta, ci către o proveniență comună a tuturor mitologiilor. Nu este vorba despre o asemănare care ar putea fi explicată într-o manieră superficială, este o asemănare care indică a legătură de sânge.

Chiar dacă am putea explica afinitatea diferitelor mitologii prin această modalitate superficială și mecanică, chiar dacă cineva ar fi capabil să privească cu lejeritate acest argument considerabil, care ar trebui considerat drept un mijloc puternic în dezvoltarea adevăratei teorii: o presupuziție rămâne în continuare, și anume că mitologia ar putea apărea doar într-un sau printr-un popor. Însă mie mi se pare tocmai acest fapt care nu a mai fost chestionat de nimeni până acum, cel mai demn de a fi examinat: și anume, dacă putem concepe, în cele din urmă, faptul că mitologia *a luat naștere* într-un sau printr-un popor? Dar, mai întâi, ce anume este un popor, sau ce anume îl face să fie un *popor*? Cu certitudine nu doar simpla coexistență geografică a unui număr mai mare sau mai mic de indivizi

asemănători din punct de vedere fizic, ci o comunitate de conștiințe (*Gemeinschaft des Bewußtseyns*) acestora. Aceasta își găsește expresia în limba comună doar într-o formă nemijlocită; dar unde am putea găsi această comunitate însăși, sau fundamentul ei, dacă nu într-o viziune comună asupra lumii, iar aceasta, la rândul ei, unde ar putea ea să fie conținută în mod original și oferită poporului, dacă nu în mitologia lui? Pare, |

x163 așadar, imposibil, ca unui popor deja format să îi fie adăugată o mitologie, fie prin invenția anumitor indivizi ale acestui popor, fie ca rezultat al unei producții colective de ordin instinctual. Deasemenea, la fel de imposibil este ca un *popor să existe* fără mitologie, deoarece este de neconceput.

Poate cineva s-ar gândi să replice că unitatea unui popor este asigurată de întreprinderile comune ale anumitor activități, cum ar fi, de pildă, agricultura sau comerțul, moravurile comune, legislație, o autoritate comună, ș.a. Desigur, toate acestea aparțin conceptului de popor, dar pare aproape inutil să reamintesc cât de profund sunt interconectate toate aceste elemente (autoritatea politică, legislația, moravurile și chiar anumite ocupații) cu reprezentările zeilor, în ansamblul fiecărui popor. Întrebarea este, prin urmare, dacă toate aceste elemente, care sunt presupuse, și care într-adevăr sunt date *împreună* cu un popor, ar putea fi gândite fără reprezentările religioase, reprezentări care nu există niciunde separabile de mitologie. Se poate obiecta că ar exista anumite popoare (*Völkerschaften*) la care nu poate fi regăsită nici o urmă de reprezentări religioase, prin urmare de mitologie. Acesta ar fi cazul, de pildă, a deja amintitelor triburi din America de Sud, care nu se aseamănă decât aparent comunităților umane. Dar tocmai aceste triburi trăiesc, precum descrie Azara, *fără cea mai mică formă de comunitate între ei*, asemenea animalelor de câmp, ei nerecunoscând nici o putere deasupra lor, fie ea vizibilă sau invizibilă, și simțindu-se la fel de străini între ei, precum animalele aceleiași specii între ele; acestea constituie la fel de puțin un popor precum o fac, de exemplu, lupii sau vulpile între ei/ele; aceste triburi trăiesc într-o manieră mai puțin socială decât anumite animale care trăiesc și lucrează în comunitate, cum ar fi castorii, furnicile sau albinele.⁶⁶ Orice efort de a le converti într-un popor ar fi derizoriu |

⁶⁶ M. s. Azara , *Voyages etc.* T. II, p. 44, unde spune despre Pampas: *ils ne connaissent ni religion, ni culte, ni soumission, ni lois, ni obligations, ni récompenses, ni châtements* ; același lucru este scris la p. 91 despre guanas; și la p.151 despre linguas: *ils ne reconnaissent ni culte, ni divinité, ni lois, ni chefs, ni obéissance, et ils sont libres en tout* ; și la fel despre m'bijas la p. 113, unde putem desemenea vedea care este situația așa-numiților kaziks, care au fost însărcinați cu acești sălbatici de ceilalți locuitori (care au fost găsiți în constituția civilă), kaziksii care (c.f. p.47) nu au nici dreptul să ordone, nici să pedepsească, nici să ceară absolut nimic, dar care se bucură însă de un anumit respect din partea celorlalți, care, în general, sunt de acord cu opiniile lor și le urmează – nu în calitate de stăpâni ai lor, sau dintr-un spirit de datorie, ci mai degrabă deoarece ei le atribuie kaziksilor mai multă înțelegere, acuitate și putere fizică decât lor înșiși. La charruas nimeni nu este obligat să participe la executarea unei probleme asupra căreia s-a luat o decizie, nici

xi64 și anume de a institui o legătură socială între aceștia. Introdusă prin violență, o astfel de legătură ar însemna apusul lor – ceea ce dovedește faptul că nici prin putere divină, nici prin constrângere umană, un popor nu poate deveni popor, dacă nu s-a născut ca popor, și că acolo unde lipsește unitatea și comunitatea originară a conștiinței, ele nu pot fi produse.

Și aici, din nou, limbajul se situează alături de mitologie. Am stabilit deja că ar fi absurd să presupunem că un popor și-ar cunoaște limba datorită eforturilor anumitor *indivizi*. Ar fi oare mai puțin absurd să considerăm posibil ca această limbă să fi survenit *din sau prin poporul* însuși, ca și cum un popor ar putea exista fără o limbă comună? nu cumva un popor este abia atunci un popor când are un limbaj comun?

Același lucru ar putea fi spus dacă am dori să interpretăm afirmația conform căreia în legislație nu trebuie să se petreacă totul conform legislatorilor, și că legile sunt produse de poporul însuși pe parcursul dezvoltării sale, ca și cum un popor ar fi capabil să își *dea* de la bun început legile - și, așadar, să fi *existat* fără legi, din moment ce el abia prin aceste legi ale sale este un popor, și anume *acest* popor. Mai degrabă, el a primit legea vieții și a constituției (*Bestehen*) sale – legea pornind de la care toate celelalte legi care au apărut pe parcursul istoriei nu par să fie decât dezvoltări ale celeia dintâi – odată cu existența sa *ca popor*. Această lege originară (*Urgesetz*) însăși nu ar fi putut fi obținută de către poporul ei fără acea viziune asupra lumii (*Weltansicht*) născută odată cu acesta, iar această viziune este conținută în mitologia lui.

Oricum am explica apariția mitologiei pornind de la un popor, sau printr-un |
xi65 popor, întotdeauna va exista presupuziția existenței însuși acestui popor, și, prin urmare, mereu vom presupune, de pildă, că grecul era grec, iar egiptenul egiptean, înainte ca el să fi primit, sub o formă sau alta, reprezentările sale mitologice. Dar acum eu vă întreb dacă grecul ar mai fi grec, iar egipteanul egiptean, dacă le-am retrage mitologia. Astfel, el nu a adoptat mitologia lui de altundeva, nici nu au produs-o singur *după* ce a devenit grec sau egiptean; el a devenit grec sau egiptean abia *cu* această mitologie, prin faptul că această mitologie a devenit a lui. Dacă un popor nu și-ar primi mitologia decât pe parcursul istoriei sale - iar această istorie începe pentru fiecare popor odată ce acesta există - atunci această mitologie ar apărea în special în urma raporturilor și contactelor istorice cu alte popoare, iar acest popor ar avea în primul rând o istorie, înainte de a avea o mitologie. De obicei, întotdeauna este presupus contrariul acestei poziții. Nu istoria este cea care îi determină mitologia, ci invers, mitologia este cea care determină istoria poporului, sau, mai ales, ea nu

determină, ci *este* însuși destinul poporului ei (precum caracterul unui om este destinul lui), ea este soarta care i s-a hotărât de la început. Sau, cine ar vrea să nege că odată cu doctrina zeilor a fost dată și toată istoria indienilor, a grecilor ș.a.m.d.? Dacă este imposibil ca mitologia să survină dintr-un, sau într-un popor deja existent, atunci nu rămâne altă posibilitate, decât ca ea să fi apărut împreună cu acesta, ca o conștiință particulară a poporului (*Volksbewußtseyn*) său, prin care acesta se distinge de conștiința generală a omenirii, și datorită căreia el este tocmai acest popor, prin care se separă de oricare altul nu mai puțin decât prin limba lui.

După cum vedeți, astfel, explicațiile noastre examinate până acum au retras fundația pe care ele căutau să se constituie: acest fundament era unul istoric, adică unul care presupunea existența popoarelor; între timp, aici a devenit evident faptul că apariția mitologiei coincide cu apariția popoarelor. Originea mitologiei fiecărui popor duce spre un timp unde nu există loc pentru a invenție – fie de către indivizi, fie de către poporul însuși – nu există timp pentru formulări artificiale, și nici pentru

x166 neînțelegeri. Prin urmare, nu mai există timp pentru circumstanțele presupuse de Heine, Hermann sau alții. În acel timp, în care au apărut popoarele, nu ne mai putem întoarce cu ajutorul explicațiilor conform cărora mitologia în general ar fi o invenție, fie ca invenție a unor indivizi dinstînși ai poporului, fie a unui întreg popor ca urmare a unui instinct comun. Reprezentările mitologice, care au apărut în același timp cu însăși popoarele, și determină prima lor existență, ar trebui să fie considerate ca adevăr, și anume ca adevăr total și întreg, așadar ca doctrină a zeilor, iar sarcina noastră este de a explica cum anume au putut ele să apară în acest fel. Suntem *nevoiți* să căutăm alte puncte de vedere pentru această cercetare, deoarece, din tot ceea ce ni se oferă până în momentul de față, nu este nimic care să ne permită întoarcerea în acea epocă originală. Nu vom judeca explicațiile pe care le-am examinat, susținând că nu conțin *absolut nimic* adevărat. Ar fi prea mult; dar ele nu conțin *adevărul* (*das Wahre*), prin urmare acesta trebuie încă găsit. Dar nici acum nu vom putea ajunge la adevăr prin salturi, ci doar printr-o dezvoltare treptată, fără a neglija nici o posibilitate. – Amintesc cu plăcere de metoda cercetării, căci îmi asum astfel un posibil beneficiu substanțial, și anume ca voi să învățați cum se poate cuprinde și stăpâni un obiect atât de variat și complex, care ne oferă atât de multe aspecte, și cum poate fi adus acesta într-un final la lumină, printr-un progres metodologic constant. Un singur lucru este deocamdată sigur, și constituie rezultatul clar al celei mai recente dezvoltări: adevărul pe care îl căutăm se află înafara teoriilor examinate până acum. Altfel spus: adevărul se află în ceea ce

explicațiile introduse și examinate până acum exclud; iar, cel puțin acum, nu este deloc dificil să vedem ce anume exclud ele în unanimitate și în aceeași manieră.

A PATRA PRELEGERE

xi67

Dacă nu putem face nimic nici cu opinia conform căreia nu ar exista deloc, în mod original, adevăr în mitologie, nici cu cea care admite un anumit grad de adevăr în mitologie, dar nu în mitologia *ca atare* – mai ales în măsura în care ea este doctrină și istorie a zeilor – obținem de la sine, prin înlăturarea acestor două opinii, întemeierea celei de-a treia, devenită astfel deja necesară: mitologia a fost așa cum este ea, concepută ca adevăr. Însă spunând aceasta este, deja, ca și cum am afirma: mitologia este concepută în mod original ca doctrină și istorie a zeilor, ea are în mod original o semnificație *religioasă*; iar tocmai această afirmație a fost și ceea ce explicațiile precedente au exclus. Deoarece toate au încercat să demonstreze că semnificația religioasă (pe care au fost nevoiți să o recunoască în cadrul mitologiei, fiind indubitabil faptul că ea a fost considerată o *doctrină* a zeilor) ar fi fost străină genezei mitologiei, ea neapărând decât mai târziu. Într-adevăr, explicația pur poetică, în măsura în care ea neagă doar sensul intențional, poate admite rezonanțe religioase originare; însă, tot din același motiv, ea se abține de la orice *survenire* religioasă, iar ceea ce poate apărea ca religios în mitologie, ar trebui să fie pentru ea la fel de aleatoriu și lipsit de intenție precum orice alt sens aparent doctrinar. Cu totul altfel stau lucrurile în cazul explicațiilor apoetice, mai mult filosofice. Aici dimensiunea religioasă nu este admisă nici măcar ca hazard original. Conform lui Heine, creatorii mitologiei au fost, mai degrabă, foarte conștienți de faptul că personajele închipuite de ei nu sunt ființe reale, și tocmai din acest motiv,|

xi68

de faptul că acestea nu sunt zei. Deoarece trebuie să admitem că noțiunea de zei implică cel puțin faptul că aceștia ar fi ființe care inspiră frică, iar pentru a fi temute, ele trebuie să fie reale, sau considerate drept reale. În dezvoltarea cea mai riguroasă, care, într-adevăr, nu poate fi găsită decât la Hermann, semnificația religioasă trebuie chiar să fie exclusă în mod intenționat.

În ciuda acestui fapt, dacă am dori, prin urmare, să oferim teoriilor examinate până acum în totalitatea lor denumire comună, cea de ireligioase, (se înțelege, fără a avea un sens peiorativ ascuns), acestea ar respinge probabil această denumire, deoarece, pe de-o parte cel puțin, ele *preuspun* totuși la originea mitologiei reprezentări religioase reale, deci nu exclud dimensiunea religioasă *în totalitate*. Și într-adevăr, cel care, de exemplu, îi dă dreptate lui Eumenos, pentru care zeii mitologici sunt inautentici (*uneigentlich*), trebuie să fi gândit înainte zeii mitologici autentici. Tot așa, Hermann vorbește despre o etapă preliminară a

mitologiei, o superstiție fizică în stare brută, care și-a imaginat ființe reale în corelație cu fenomene ale naturii, iar Heine, dacă am putea să-l întrebăm, nu ar pregeta să aprobe această opinie. Pentru că și el, pentru ca personalitățile sale, care nu sunt zei autentici, să fie *considerate* zeități, trebuie să le fi presupus înainte drept autentice. Astfel, și aceste explicații, conform opiniilor lor, solicită zei autentici, și, prin urmare, o dimensiune cu adevărat religioasă, cel puțin ca fundal. Din această cauză, se pare că nu putem constitui o categorie a punctelor de vedere ireligioase în general.

Dar, cel puțin cu referire la teoriile deja menționate, ar trebui să decidem mai întâi dacă am putea recunoaște ființelor presupuse de ele ca fiind cele autentic mitologice, pretenția de a avea *cu adevărat* o semnificație religioasă. Căci, inițial, ele sunt doar ființe într-adevăr reale, pe care omul și le imaginează în spatele fenomenelor naturii, fie datorită necunoașterii cauzelor reale, sau dintr-o simplă frică animalică lipsită de judecată, sau ca urmare a unei tendințe pozitive pe care o atribuim omului, de a presupune întotdeauna voință și liberate acolo unde percepe un efect; sau chiar și doar pentru că omul creează doar din sine însuși conceptul de existență, concept prin care gândește lucrurile din afara sa, |

xi69 pe care îl generalizează treptat și învață să separe de el ceea ce este exprimat de acest concept în conștiința umană⁶⁷. În calitate de ființe cu puteri extraordinare, superioare capacității umane în general, asociate proceselor naturale, acestea provoacă frică (*primus in orbe Deos fecit timor*); iar deoarece ele par, în funcție de capriciul și dispoziția lor, când favorabile, când potrivnice acțiunilor umane, favorurile lor sunt căutate prin manifestări submisive. Credința în asemenea ființe, se spune, a fost prima religie.

Această explicație a fost avansată recent în special de către *David Hume*, deși el deduce primele reprezentări ale ființelor invizibile mai puțin din reflexia asupra fenomenelor naturii; acestea, spune el, ar fi trebuit, datorită concordanței și regularității lor, să conducă mai degrabă spre o singură ființă. Mult mai mult, observațiile și experiențele contradicțiilor și a schimbărilor din viața umană sunt cele care ar fi condus în primul rând la apariția ideii mai multor zei. Dar, deoarece viața omului primitiv nu este în sine decât o viață naturală, iar schimbările din viața lui depind în mare măsură de natură, această distincție este lipsită de semnificație. Acest prim politeism efectiv a devenit după D. Hume mitologic doar datorită faptului că indivizii care, la timpul lor, s-au distins prin fapte de putere sau de binefacere au fost asimilați ființelorenerate religioase.

⁶⁷ A se compara articolul *Existence* din Enciclopedia franceză, de unde par împrumutate câteva explicații celebre asupra primei origini a reprezentărilor zeilor. Articolul este scris de Turgot. entlehnt scheint.

Johann Heinrich Voß a urmat un alt drum. El consideră, deasemenea, primele reprezentări din care trebuie să fi survenit mitologia, ca fiind deosebit de grosiere și izvorâte dintr-o stare de letargie animalică parțială sau totală. El nu recunoaște în mitologie un sens doctrinar, și mai ales un sens religios originar; dar nici nu poate să considere mitologia ca fiind simplă poezie: astfel, el trebuie să caute o altă antiteză pentru dimensiunea doctrinară, fără a face apel la cea poetică, și o găsește în totala lipsă de sens; cu cât sunt mai lipsite de sens reprezentările originare, |

^{xi70} cu atât mai bine; astfel, el are totodată mijlocul radical de a depăși orice încercare de a vedea un sens în mitologie, și de a se ridica deasupra *propriei* sale concepții, care urmărește doar să observe literele moarte și primitive. Prin urmare, în această condiție de adâncă letargie, indusă de evenimentele naturale, omul presimte aceste ființe asemenea lui, și anume tot ființe primitive, care sunt primii lui zei. Dar pentru a face trecerea la mitologie trebuie să intervină *poeții*, pe care Voß îi invocă. Conform lui Voß, aceștia trebuie să fi format progresiv figurile sumbre și ființele indeterminate, să le fi înzestrat cu trăsături umane de bun augur și, într-un final, să le fi ridicat la rangul de personalități ideale. În cele din urmă, acești poeți inventează chiar și o *istorie* a acestor ființe, grație căreia inițiala lipsă de sens este voalată într-o manieră fermecătoare și plăcută. Astfel a survenit mitologia în concepția lui Voß.

Cine are un oarecare simț pentru mitologia elenă, recunoaște în ea un ansamblu plin de sens, bogat în relații, un tot organic. Doar datorită ignoranței crase asupra naturii, care domina anumite cercuri ale filologilor precedenți, a fost posibilă ideea ca ceva organic să fi putut rezulta vreodată din reprezentări atât de complet aleatorii și absolut incoerente. Incidental, am putea să ne întrebăm cu această ocazie, cum am putut fi un timp destul de lung atât de înclinați în Germania, să permitem ca *poeții* să apară direct din cea mai primitivă condiție, în care nimic din ceea ce este omenesc nu rămăsese? Să fi fost oare pasajele autorilor antici, ca, de pildă, cel în care este menționat Orfeu cum vindecă oamenii care trăiesc în sălbăcie de primitivismul animalic prin sunetele dulci ale cântecului său, conducându-i spre o viață umană, precum acest pasaj al lui Horațiu?

Sylvestres homines sacer interpresque Deorum

Caedibus et victu foedo deterruit Orpheus,

*Dictus ob hoc lenire tigres rabidosque leones*⁶⁸

Aceste cuvinte se referă însă suficient de clar la deosebita dogmă orfică, care poruncește menajarea vieții animalelor; |

⁶⁸ *Ars Poetica* 391

xi71 această dogmă are însă la fel de puțin în comun cu doctrina zeilor, care cere sacrificii sângeroase, precum modul de viață orfic cu dieta bogată în carne a eroilor homerici. Nici un autor antic nu-i oferă lui Orfeu o contribuție în apariția mitologiei. Voß, cel puțin, cu siguranță nu s-a gândit la Orfeu; opinia sa despre poeți pre-mitologici nu are cu siguranță altă origine decât buna și vechea perioadă petrecută în Göttingen, unde Heine – despre care Voß nu obișnuiește să vorbească altfel decât denigrator, fără a putea nega însă influența școlii lui în ceea ce privește întrebările de față – a predat cartea englezului Wood, *Despre geniul originar al lui Homer*. Acest autor susține că cel mai mult putem învăța despre Homer⁶⁹ din descrierile călătoriilor care redau cutumele sălbaticilor, sau – precum adaugă el suficient de naiv – ale *altor* popoare, care încă trăiesc într-o societate neformată, cu o structură primitivă. Pornind de aici, discipolii lui Heine l-au comparat pe Homer cu Ossian, și chiar cu vechii barzi germani, despre care se credea nu doar că ar inspira fiii lui Teut⁷⁰ - încă îmbrăcați în piei de animale - de a da dovadă de curaj în luptă, ci și că ar conduce în general spre o viață mai umană; deși imaginea pe care însăși poemele homerice o conturează despre sociabilitatea jovială și educată a timpului lor nu ar putea fi mai departe de evocarea sălbaticilor sau de un auditoriu cvasi-primitiv al acelor cântăreți, precum o dovedește și discursul lui Ulise [...].

Prin urmare, ființe de acest fel trebuie să fi fost primele și veritabilele predecesoare ale zeilor mitologici, și trebuie să ne întrebăm, aşadar, dacă chiar putem să le oferim o semnificație autentic religioasă. |

xi72 Ne îndoim însă foarte tare că reprezentările asemenea celor pe care le-am menționat ar putea fi numite religioase; căci, de pildă, chiar și sălbaticilor care împânzesc vastele câmpii ale fluviului Río de la Plata nu le este străină înfiorarea instinctivă în fața unui eveniment straniu și invizibil al naturii, o înfiorare pe care credem să o percepem chiar și la anumite animale; nici ei nu sunt lipsiți de reprezentări sumbre ale ființelor fantomatice care se manifestă în fenomenele naturii; și totuși, Azara ne asigură că nu au *nici o religie*. Într-adevăr, au fost ridicate obiecții împotriva acestei afirmații, dar un om precum Azara nu poate fi contestat prin platitudini – printre care putem să invocăm și afirmația celebrului Cicero, că nici un popor nu este atât de grosier și inuman, încât să fie lipsit de orice reprezentări ale zeilor. Putem, cu siguranță, să acceptăm această frază, deoarece am observat deja că hoardele disperate nu formează un popor. Întotdeauna este foarte dificil să ne separăm de o opinie pe

⁶⁹ Cf. recenzia operei citate, reeditată la *Göttingen*, în *gelehrten Anzeigen*, înainte de a fi tradusă în limba germană.

⁷⁰ Tuiskon, Tuiston, Teut, considerat a fi tatăl originar al poporului german.

care am susținut-o mult timp; este binecunoscut faptul că mărturiile lui Robertson⁷¹, care susțin același lucru despre anumite triburi americane, au fost expuse unor obiecții asemănătoare. Dar întrebarea dacă un număr de oameni care trăiesc sub ochii noștri, și care împlinesc fără frică în fața noastră toate acțiunile conforme obiceiurilor și naturii lor, fac dovada unui anumit tip de cult pentru o ființă oarecare, vizibilă sau invizibilă, este de așa natură încât permite o decizie incontestabilă prin simpla observare. Actele de adorație sunt acțiuni vizibile. Un om spiritual precum Azara nu poate fi comparat cu un simplu călător. Dacă ceea ce l-a ghidat pe celebrul nostru Alexander von Humbold a fost spiritul unei științe a naturii care să cuprindă totul, tot așa, Azara a pășit în fiecare regiune în sensul unei gândiri independente și lipsite de prejudecăți, cea a filozofului; astfel el a adus noi sarcini pentru cercetarea naturii și a istoriei umane, care își așteaptă încă soluția – da, în măsura abilităților timpului nostru – și considerația, mai ales din partea cercetătorilor naturii. |

^{xi73} El nu se poate să se fi înșelat cu privire la faptul că acei sălbatici nu au manifestat prin nici una dintre acțiunile lor o adorare religioasă pentru un obiect anume. Concluzia pe care putem să o trasăm astfel, și anume că ai nu ar avea nici o religie, este la fel de incontestabilă.⁷²

Dacă ființele invizibile, aflate în legătură cu evenimetele naturale, ar fi deja *zei*, atunci și spiritele din munți și din ape ale celților, spiridușii triburilor germanice, zânele Orientului și Occidentului ar trebui să fie *zei*, dar acestea nu au fost niciodată considerate astfel. Imaginația greacă avea, deasemenea, oreade, driade, nimfe, care erau într-adevărenerate câteodată ca servitoare ale deităților, dar nu au fost niciodată considerate ele însele drept zeități. Înfrorarea pe care o simțim desigur și în fața unor astfel de ființe, ofrandele însele, prin care se încearcă obținerea favorului lor, a le face binefăcătoare și prietenoase, nu sunt încă dovada unui cult *divin*, a unor ființe cu semnificație religioasă. Aceste încercări de a deriva *zei* fără Dumnezeu par, astfel, să nu fi atins adevărata putere și forță a conceptului.

⁷¹ William Robertson, *The History of America*, Londra, 1777 (n.t.)

⁷² Deoarece acest fapt este important pentru cele ce urmează, cităm următoarele pasaje doveditoare. Unul în care autorul explică în mod general este următorul: *Les ecclésiastiques y ont ajouté une autre fausseté positive en disant, que ce peuple avait une religion. Persuadés, qu'il était impossible aux hommes de vivre sans en avoir une bonne ou mauvaise, et voyant quelques figures dessinées ou gravées sur leurs pipes, les arcs, les bâtons et les poteries des Indiens, ils se figurèrent à l'instant, que c'étaient leurs idoles, et les brûlèrent. Ces peuples emploient aujourd'hui encore les mêmes figures, mais ils ne le font que pour amusement, car ils n'ont aucune religion. Voyages T. II, p. 3.*

Despre Payaguas, printre altele, descrie în *ibid.* p. 137: *Quand la tempête ou le vent renverse leurs huttes ou cases, ils prennent quelques tisons de leur feu, ils courent à quelque distance contre le vent, en le menaçant avec leurs tisons. D'autres pour épouvanter la tempête donnent force coups de poing en l'air; ils en font quelquefois autant, quand ils aperçoivent la nouvelle lune; mais, disent-ils, ce n'est que pour marquer leur joie: ce qui a donné lieu à quelques personnes de croire, qu'ils l'adoraient: mais le fait positif est, qu'ils ne rendent ni culte ni adoration à rien au monde et qu'ils n'ont aucune religion.*

Zei de acest fel nu ar purta decât într-un mod inautentic acest nume. Hume însuși admite aceasta |

xi74 și o spune explicit. „Dacă ar fi examinăm lucrurile mai exact“ spune el „această pretinsă religie nu este, de fapt, decât un *ateism superstițios*. Obiectele lor de cult nu au nici cea mai mică legătură cu ideea noastră despre divinitate“⁷³ Iar într-un alt pasaj susține: dacă l-am retrage pe Dumnezeu și îngerii din credința vechii Europe (deoarece aceștia, în calitate de instrumente fără voință ale Divinității, nu ar mai putea fi gândiți fără aceasta) și am păstra doar zânele și spiridușii, am obține o credință asemănătoare așa-zisului politeism.⁷⁴

După această explicație al lui David Hume, care nu lasă loc nici unei obiecții, suntem acum îndreptățiți să rezumăm toate explicațiile de până acum sub denumirea generală de ireligioase, și să încheiem astfel definitiv cu ele; este deasemenea clar că abia acum vom trece la explicațiile religioase care vor reprezenta obiectului unei complet noi dezvoltări. Ultima dezvoltare a servit doar întrebării care dintre explicații pot fi considerate religioase și care nu. Bunul simț spune: politeismul nu poate fi ateism, politeismul adevărat nu poate să nu conțină nimic din teism. Nu putem vorbi despre zei autentici decât dacă îl au pe Dumnezeu la bază – fie mediat prin mulți intermediari, fie în oricare alt fel. Nu se schimbă nimic dacă ne hotărâm să spunem: mitologia este o religie falsă. Căci religia falsă nu devine astfel ireligie, precum eroarea (cel puțin ceva care merită să fie numit astfel) nu reprezintă lipsa completă a adevărului, ci însuși adevărul inversat.

Dar, prin faptul că exprimăm astfel exigențele noastre privitoare la un punct de vedere cu adevărat religios, se arată imediat și dificultățile |

xi75 pe care acesta le va întâmpina în realizarea lui, fapt care explică abia acum de ce interpreții precendenți au fost atât de hotărâți în reticența lor față de semnificația religioasă și au preferat să încerce orice altceva, acceptând chiar imposibilul, mai degrabă decât o dimensiune autentic religioasă în mitologie, nici măcar în reprezentările așa-zise premitologice, despre care Hume însuși spune că nu conțin nimic din Dumnezeu. Deoarece, se pare, îi este caracteristic naturii umane de a se speria de dificultăți aparent insurmontabile, de a încerca să evadeze; și abia atunci când realizează că toate aceste mijloace de scăpare nu sunt de nici un ajutor, ajunge să se resemneze în fața inevitabilului și incontestabilului.

⁷³ *A bien considérer la chose, cette pretendue Religion n'est en effet qu'un Athéisme superstitieux, les objets du culte qu'elle établit, n'ont pas le moindre rapport avec l'idée que nous nous formons de la Divinité. Histoire naturelle de la Religion p. 25.* Acest pasaj, și următoarele, sunt citate din (buna) traducere franceză.

⁷⁴ Ibid., p. 35

Dacă presupunem că adevărata semnificație religioasă a mitologiei ca fiind cea originară, ne aflăm în dificultatea de a explica cum a fost posibil ca Dumnezeu să constituie în mod originar fundamentul politeismului. Aici, deasemenea, vom întâlni posibilități *diferite*, ale căror elaborări vor forma următoarea noastră sarcină. Datorită faptului că nu ne-a mai rămas de examinat nici un alt punct de vedere decât cel religios, ne vom dedica complet acestuia, vom vedea cum anume poate fi dezvoltat și vom avea din nou grijă de a porni de la prima presuposiție posibilă care permite conceperea unei semnificații religioase originare.

Primul punct de vedere posibil este însă întotdeauna cel care presupune cel mai puțin; așadar, în cazul nostru, va fi, fără îndoială, cel care presupune cel mai puțin existența lui Dumnezeu, ci doar potența sau germenul acesteia. Astfel se impune de la sine *Notitia Die insita* – ale cărei origini pot fi găsite deja în antichitate și care a fost, în general, predată în școli – cu care, într-adevăr, nu poate fi legat nici un alt concept decât cel al unei simple conștiințe existente doar potențial a lui Dumnezeu, care însă ar conține în sine necesitatea de a trece la *act*, de a se ridica la conștiința reală a lui Dumnezeu. A sosit momentul în care geneza de tip instinctiv (*instinktartige Entstehung*), evocată mai devreme, ar putea ajunge la un concept determinat: un *instinct religios* ar putea fi cel care a produs mitologia. Căci cum altfel am putea concepe o percepere spirituală atât de generală și |

^{xi76} indeterminată a lui Dumnezeu? Fiecare instinct este corelat cu o căutare a obiectului la care el se raportează. Se pare că prin astfel de căutări și tatonări a Dumnezeului cerut în întuneric s-ar putea înțelege fără mari dificultăți politeismul, așa cum este el. Cu toate acestea, nici aici nu ar lipsi etapele.

Obiectul nemijlocit al cunoașterii umane rămâne natura cu lumea sensibilă, Dumnezeu nu este decât un scop întunecat, către care năzuim, și care este căutat pentru început în natură. Explicația populară a *divinizării naturii* (*Naturvergötterung*) și-ar găsi abia aici locul, căci întotdeauna ar trebui ca cel puțin o percepere spirituală înăscută și vagă a lui Dumnezeu să le preceadă pe toate celelalte. Mai devreme, prin urmare, nici nu ar fi putut fi vorba despre o asemenea explicație. Presupunând un instinct religios, am putea concepe cum omul a crezut că l-ar fi găsit pe Dumnezeu pe care îl caută; mai întâi în elementele atotprezente sau în astre, care exercitau influența cea mai puternică și binefăcătoare asupra lui; și cum omul, treptat, pentru a-L aduce pe Dumnezeu mai aproape de el, Îl coboară pe pământ, și-L reprezintă în formele anorganice, apoi tot mai mult în ființele organice, pentru o perioadă chiar și în animale, și, într-un final, în forma pur umană. Prin urmare, aici ar aparține interpretarea conform căreia zeii mitologici ar fi ființe naturale divinizate, sau, cu

precădere, doar una dintre aceste ființe, și anume soarele, care în diferitele sale poziții pe parcursul anului era *altul* de fiecare dată; și anume explicațiile oferite de Volney⁷⁵, Dupuis⁷⁶ și alții.

Explicația pornind de la *Notitia insita* ar câștiga un aspect mai filosofic dacă am exclude natura din joc, dacă am face din această geneză ceva immanent, independent de lumea exterioară. Am putea face aceasta presupunând că acest instinct are o lege interioară proprie (aceeași prin care este determinată și succesiunea etapelor în natură), iar datorită acestei legi ar traversa toată natura, posedându-L Dumnezeu cu fiecare etapă, și pierzându-L din nou, până când |

^{xi77} ajunge la Dumnezeu care depășește toate aceste momente, și le plasează ca trecut al Lui, ca simple momente ale *naturii*, un Dumnezeu care se află, prin urmare, deasupra naturii. Deoarece în această mișcare ascendentă Dumnezeu este scopul (*terminus ad quem*), vom găsi în fiecare etapă credința în Dumnezeu, iar conținutul ultim al genezei politeismului ar fi, totuși, într-adevăr, Dumnezeu.

Aceasta ar fi prima explicație care ar lăsa mitologia să se nască dintr-o mișcare pur interioară și necesară totodată, eliberată de toate condițiile exterioare și contingente. Prin urmare, ea trebuie cu siguranță luată în considerare, cel puțin ca un model al celui mai înalt nivel de explicație la care am putea ajunge. Ea nu poate fi considerată ultima și cea mai înaltă, deoarece conține o presuposiție încă neelucidată; tocmai acest instinct, care, dacă este suficient de puternic pentru a conduce în această mișcare omenirea spre Dumnezeu, ar trebui să fie ceva real, o potență efectivă (*wirklich*), a cărei explicație nu putem spera să o obținem prin simpla idee de Dumnezeu – am putea crede că avem aici un simplu artificiu logic care ar putea servi drept ajutor unei filosofii nedezvoltate, poate chiar și acestei cercetări, pe scurt, a ceea ce este lipsit de mijloace: ideea de Dumnezeu va fi astfel adusă până la forma cea mai redusă, pentru a o readuce apoi artificial, prin gândire, în completitudinea ei. Nu este vorba despre corelația în care dimensiunea materială a mitologiei ar putea fi, cu siguranță, deasemenea pusă în raport cu *simpla idee* (mitologia ar suporta un asemenea demers, la fel cum ar face-o și natura); dar la fel de puțin cum ar putea fi explicată natura printr-un astfel de artificiu, la fel de puțin ar putea fi explicată, printr-un demers similar, și mitologia. Însă tocmai despre explicație este vorba aici, și nu despre simpla posibilitate ideală; despre nașterea efectivă a mitologiei. Presuposiția unui instinct religios, care în felul său nu este mai puțin efectiv ca oricare altul, ar putea fi primul pas spre realizarea faptului că mitologia nu

⁷⁵ *Originea tuturor cultelor*

⁷⁶ *Ruinele*

poate fi explicată printr-o simplă relație ideală, pe care conștiința ar avea-o cu un obiect oarecare.

În orice caz, ar fi mult mai dificil să avem un politeism precedat|
xi78 de o doctrină formală, decât de o percepere spirituală înăscută a lui Dumnezeu. Ceea ce se opune deasemenea ipotezei unei doctrine este presuposiția unei deformări legate în mod necesar de o doctrină destinată de a deveni politeism. David Hume combate cu succes atât posibilitatea apariției unei astfel de doctrine cât și posibilitatea deformării acesteia. La *Notitia insita* nu s-a gândit niciodată. Hume aparține, în general, celor care vor să știe la fel de puțin despre un instinct cât despre concepte înăscute. El are la baza considerentelor lui ideea conform căreia, susține el, nu am putea găsi două popoare, nici măcar doi oameni, care să coincidă din punct de vedere al religiei; prin urmare, sentimentul religios nu ar putea avea ca fundament iubirea de sine sau atracția reciprocă între sexe, care se bazează pe un instinct natural. Hume este dispus cel mult să admită o înclinație, pe care o avem cu toții, de a crede, într-un manieră nedeterminată, în existența unei *oarecare* forțe invizibile și inteligente, o înclinație despre care el ezită încă foarte mult să susțină că ar avea ca fundament un instinct original.⁷⁷

Intenția lui Hume este de a contesta adevărata semnificație religioasă a mitologiei ca fiind una originală; astfel, el ar fi trebuit, în primul rând, să argumenteze împotriva *Notitia insita*, dacă nu ar fi considerat-o deja inutilă datorită motivului menționat mai sus; într-adevăr, în epoca sa, doctrina unei perceperii spirituale înăscute era complet învechită și își pierduse orice valabilitate. Prin urmare, tot ceea ce consideră el că este demn de a fi contestat, este posibilitatea de avea politeismul și mitologia precedate de o *doctrină* religioasă, doctrină care să se fi deformat în ambele dintre ele. Odată ce am presupus o *doctrină*, Hume nu va face altceva decât să ignore tot ceea ce nu este de origine științifică, neacceptând decât un teism bazat pe concluzii raționale (*Theisme raisonné*). O explicație însă, care să presupună un astfel de teism, nu a existat niciodată cu adevărat. Hume nu aduce această explicație decât pentru a o combate; și, deoarece nu cunoaște nici o altă justificare, sfârșește prin |

xi79 a respinge orice explicație original teistă. Lui Hume îi este foarte simplu să demonstreze că un astfel de teism – *raisonné* – nu ar fi putut să apară în timpurile pre-mitologice, și chiar dacă ar fi apărut, nu ar fi putut degenera în politeism. Este curios faptul că Hume, în cartea sa *Istoria naturală a religiei*, presupune ca fiind posibil ceea ce în cercetările sale filosofice

⁷⁷*[10] *Histoire nat. de la Rel.* p. 110.

generale nu ar fi deloc dispus să admită: rațiunii i-ar fi posibil, prin concluzii care își au punctul de pornire în natura vizibilă, să ajungă la concept și la convingerea despre existența unui *creator inteligent al lumii*, a unei ființe desăvârșite, ș.a.m.d., pe scurt, la ceea ce înțelegem prin teism; care este, într-adevăr, atât de lipsit de conținut încât este mult mai credibil să îl atribuim unei perioade apuse, sau uneia care este în declin, decât unui timp plin de prospețime și forță. Hume ar fi putut la fel de bine să se dispenseze de această demonstrație.

Cine a observat cât de cât progresele naturale ale cunoașterii noastre, va fi convins de faptul că masa neștiutoare nu a fost capabilă inițial decât de reprezentări foarte groșiere și eronate. Cum a reușit ea, prin urmare, să se ridice la conceptul unei ființe desăvârșite, din care provine ordinea și regularitatea în toate părțile naturii? Putem cu adevărat să credem că o astfel de umanitate ar fi conceput divinitatea ca un spirit pur, ca o ființă atotștiutoare, atotputernică, infinită, și nu ca o forță limitată, cu pasiuni, dorințe, și chiar cu organe precum ale noastre? La fel de ușor am putea să credem că ar fi existat palate înainte de a fi ridicate colibele, sau că geometria ar fi precedat agricultura.⁷⁸

Dar dacă oamenii s-ar fi convis odată prin concluzii fundamentate pe minunățiile naturii de existența unei ființe superioare, ar fi trebuit să le fie *imposibil* să părăsească această credință pentru a cădea în idolatrie. Principiile care au stat la originea apariției acestei idei splendide printre oameni trebuie |

xi80 să o fi menținut mult mai simplu; căci este infinit mai dificil a descoperi și a dovedi un adevăr, decât a-l afirma, odată ce acesta a fost descoperit și dovedit. Ideile speculative, care sunt rezultatele obținute pe drumul raționalizării (*dem Weg des Räsonnements*), nu pot fi tratate precum faptele istorice, care pot fi ușor deformate. În cazul opiniilor constituite în urma deducțiilor, se întâmplă fie ca demonstrațiile să fie suficient de clare și comprehensibile încât să poată convinge pe oricine – în acest caz ele vor reuși să mențină peste tot opiniile în puritatea lor originală – fie ca demonstrațiile să fie absconse, depășind capacitatea de înțelegere a omului obișnuit – astfel, doctrinele care se bazează pe acestea nu vor fi cunoscute decât unui mic număr de oameni, și vor fi abandonate uitării odată ce aceștia vor înceta să se mai intereseze de ele. Oricare dintre aceste două ipoteze am presupune, un teism inițial care să fi degenerat în politeism este imposibil în ambele cazuri. Dacă raționamentele ar fi simple, ele ar fi împiedicat o astfel de alterare; dacă ele ar fi fost groaie și abstracte, ar fi

⁷⁸ *[11] *Histoire nat. de la Rel. p. 5*

fost inaccesibile cunoașterii masei, care este singura cauză a deformării principiilor și opiniilor.⁷⁹

Teismul autentic (ceea ce înțelege Hume prin acesta) nu poate, după Hume, exista în umanitate înaintea erei în care rațiunea e deja exersată și perfect evoluată. Prin urmare, putem exclude un astfel de teism în perioada în care își are originea politeismul, iar ceea ce pare să se asemene teismului în aceasta epocă timpurie, doar *pare să fie așa*, și poate fi explicat simplu în felul următor: una dintre națiunile idolatre ridică *una* dintre așa-zisele ființe invizibile la rangul cel mai înalt, fie deoarece crede că teritoriul său se află sub dominația specială a acestei ființe, fie în virtutea opiniei că în cazul acestor ființe este precum în cazul oamenilor, unde un monarh domină asupra celorlalți. Odată ce a avut loc o astfel de ridicare, oamenii se vor strădui pentru a obține favorurile acestei ființe în mod special, îi vor face curte, |

xi81 atributele ei vor deveni din ce în ce mai mari, precum se întâmplă și în cazul monarhilor terestrii, care nu sunt numiți atotputernici și cei mai milostivi doar în mod formal, ci și în mod liber, putând auzi despre *monarhi adorați* chiar și printre creștini. Odată ce o astfel de rivalitate a flatărilor a început, în care fiecare încearcă să o depășească pe cealaltă, nu se poate să nu se ajungă la un moment dat la o limită a atributelor tot mai singulare și mai pompoase, acompaniate de hiperbole tot mai bogate – o limită care să nu mai poată fi depășită. Această ființă este numită acum ființa *superioară*, ființa *infinită*, ființa fără de egal, cea care domină și susține lumea.⁸⁰ Astfel este creată reprezentarea unei noi ființe, care este foarte asemănătoare, *aparent*, celei pe care noi o numim Dumnezeu; căci Hume însuși - care face astfel o afirmație aparent paradoxală, chiar bizară, că politeismul ar fi precedat teismul - este mult prea conștient pentru a nu fii perfect convins că un asemenea teism este, de fapt, doar ateism.

Dar haideți să presupunem că, dintr-un motiv oarecare, este inevitabil ca politeismul să fi fost precedat de o doctrină. Astfel, ar trebui să stabilim care ar fi natura conținutului ei și cum anume a apărut. Privitor la aspectul material, nu putem deloc să ne mulțumim cu o doctrină vidă și abstractă precum cea predată la școală în zilele noastre; doar o doctrină bogată în conținut, sistematică, complex dezvoltată ar putea corespunde acestui scop. Dar astfel, o invenție ar fi cu atât mai incredibilă, și ne-am vedea constrânși, datorită dimensiunii formale, să presupunem o doctrină religioasă în umanitate care să fi fost *independentă* de invenția oamenilor, neputând fi altceva decât o revelație *divină*. Cu aceasta pășim, așadar,

⁷⁹ *[12] *Ibid.* p. 8-10

⁸⁰ *Ibid.*, p.45

într-un domeniu explicativ complet nou, deoarece o revelație divină implică o relație reală între Dumnezeu și conștiința umană. Actul (*actus*) însuși al revelației este un eveniment real. În același timp, odată cu aceasta se pare |

xi82 că am atins opusul a tot ceea ce ține de invenția umană, un opus care a fost cerut deja mai înainte, dar care nu a putut fi găsit; în orice caz, revelația divină reprezintă o presupuziție mai solidă decât cele propuse mai devreme, precum starea de vis, clarvederea ș.a. Hume, în contextul epocii sale, ar fi considerat inutilă chiar și menționarea unor astfel de posibilități. Hermann, precum susține chiar el, nu dorește să invidieze pe nimeni pentru această opinie pioasă.⁸¹ Deși poate ar avea suficiente motive să vorbească despre această opinie cu mai multă încântare, pe de-o parte pentru că aceasta corespunde cu propria lui teorie într-un punct esențial, și anume cel al presupuziției unei *deformări* (*Entstellung*), pe de altă parte, deoarece, dacă dilema pe care el o utilizează este corectă – dilemă conform căreia nu poate fi gândit nici un al treilea termen între invenția de sine (*Selbsterfindung*) și revelația divină – i s-ar putea întâmpla chiar lui să adopte această opinie pioasă. Teoria lui Hermann ar fi cu siguranță exemplară, dacă mitologia nu ar fi existat niciunde altundeva decât pe hârtie, sau un simplu exercițiu de școală. Dar ce ar putea ea oare să răspundă privitor la sacrificiile împotriva naturii pe care oamenii le-au adus reprezentărilor lor mitologice? *Tantum*, am putea să-l întrebăm, *quod sumis potuit suadere malorum*? Ar putea oare presupuzițiile tale – presupuziții atât de inocente – să dea naștere unor asemenea orori? Admiteți – am putea să strigăm tuturor celor care consimt împreună cu el la negarea semnificației religioase originare – astfel de consecințe nu pot fi deduse din asemenea cauze; recunoaște-ți că era nevoie de o autoritate puternică atât pentru a cere asemenea sacrificii, cât și pentru a le săvârși; de pildă, sacrificiul de a arde de vii copii cei mai iubiți pentru un zeu oarecare! Dacă în fundal nu ar fi fost decât niște filosofi cosmologici, fără nici o amintire a unui eveniment real care să confere unor astfel de reprezentări o forță irezistibilă asupra conștiinței, nu ar fi trebuit ca natura să își reentre imediat în drepturi? Sentimentul natural, care se opune cererilor atât de monstroase, nu ar fi putut fi redus la tăcere decât de un |

xi83 *fapt supranatural*, al cărui impresie s-a menținut mult timp, în ciuda tuturor confuziilor.

Dacă, în schimb, privim mitologia ca o deformare a adevărului revelat, nu mai este suficient să presupunem că ar fi fost precedată de un simplu *teism*, deoarece acesta îl concepe pe *Dumnezeu* doar în general. Dar în revelație nu este doar *Dumnezeu* în general, ci *Dumnezeul* determinat, *Dumnezeul* care este, *Dumnezeul* adevărat care se revelează, și El se

⁸¹ *[14] *Ueber das Wesen und die Behandlung der Mythologie*, p. 25

revelază deasemenea ca Dumnezeu adevărat. Prin urmare, aici trebuie adăugată o precizare: nu este teismul, ci *monoteismul*, care precedă politeismul; căci această precizare determină în mod universal nu simpla religie în general, ci religia cea adevărată. Iar această opinie (că monoteismul ar preceda politeismul) a fost de la începutul erei creștine până în epoca modernă, mai exact până la D. Hume, obiect incontestabil al aprobării depline și generale. Posibilitatea ca politeismul să fi apărut altfel decât printr-o degradare a unei religii mai pure era considerată ca fiind imposibilă; și faptul că această religie mai pură ar proveni dintr-o revelație divină a fost, deasemenea, un gând aproape inseparabil de această presuposiție.

Însă doar termenul de monoteism nu este suficient. Care este conținutul acestuia? Este el de așa fel, încât să suporte materia unui politeism ulterior? Cu siguranță nu, dacă reducem conținutul monoteismului la simplul concept al singularității (*Einzigkeit*) lui Dumnezeu. Căci ce anume conține această singularitate a lui Dumnezeu? Ea este tocmai negația pură a tot ce este diferit de unu, un refuz al pluralității (*Vielheit*). Cum am putea, prin urmare, pornind de aici, să obținem exact contrariul? Ce fel de material, ce fel de posibilitate a unei pluralități permite singularitatea abstractă odată articulată? Această dificultate a fost resimțită și de Lessing, când a scris următoarele cuvinte în *Educarea speciei umane*:

»Chiar dacă primul om ar fi fost dotat imediat cu ideea unui singur Dumnezeu, totuși, acest concept împărtășit, dar încă nedobândit, nu ar putea supraviețui mult în puritatea sa. |

x184 Odată ce rațiunea predată ei înșiși începe să-l prelucereze, ar diziva nemăsuratul unic în mai multe segmente limitate, și ar oferi fiecărei dintre aceste părți o proprietate deosebită; astfel a apărut în mod natural politeismul și idolatria.⁸²

Aceste cuvinte dovedesc că acest om minunat s-a preocupat la rândul lui de această întrebare, chiar dacă doar în trecere; de altfel, putem să presupunem că Lessing, într-o lucrare cu un scop mult mai vast, în care intenția sa generală a fost de a se exprima într-o manieră mai concisă, a căutat să treacă cât mai repede posibil peste acest punct dificil.⁸³ El nu spune

⁸² „Wenn auch der erste Mensch mit dem Begriff von einem einzigen Gott sofort ausgestattet wurde, so konnte doch dieser mitgetheilte und nicht erworbene Begriff unmöglich lange in seiner Lauterkeit bestehen. Sobald ihn die sich selbst überlassene Vernunft zu bearbeiten anfing, zerlegte sie den einzigen Unermeßlichen in mehrere Ermeßliche, und gab jedem dieser Theile ein besonderes Merkmal; so entstand natürlicher Weise Vielgötterei und Abgötterei” §. 6 și §. 7.

⁸³ Într-o scrisoare către fratele său, (Opere XXX, p. 523) Lessing însuși vorbește despre *Educarea speciei umane* într-un mod care indică că ea nu i-ar fi suficientă: “i-am trimis (librarului Voss), se spune, *Educarea speciei umane*, pe care trebuia să mi-o extindă la o jumătate de duzină de pagini. Chiar pot să trimit această scriere în lume, deoarece nu o voi recunoaște niciodată ca fiind a mea, deși mulți s-au arătat interesați de planul întreg.” – dacă am dori să concluzionăm din cuvintele subliniate, că Lessing nu ar fi deloc autorul, atunci tocmai contrariul ar putea să rezulte de aici. Spunând că nu își va recunoaște niciodată scrierea ca fiind a lui, el recunoaște, de fapt, că ea îi aparține. Chiar și un mare autor, și mai ales unul ca Lessing, poate publica o lucrare de care nu este mulțumit. (și dacă *Educarea speciei umane* ar putea să fie pe placul unui spirit precum Lessing, și sub alte raporturi, nu ar trebui să privească conținutul acesteia ca ceva stabilit provizoriu, în locul căruia va veni ceva complet diferit, ceva care nu a fost încă realizat?) – eu

decât adevărul, atunci când afirmă că un concept care nu este *dobândit* (*erworben*), atâta timp cât nu este dobândit, este unul expus degradării. De altfel, politeismul ar fi trebuit să apară prin examinarea de către rațiune a conceptului transmis (deoarece expresia ulterioară o explică, în mod evident, pe cea anterioară: omul a fost înzestrat cu acest concept); astfel, politeismului i s-ar fi oferit, totuși, o origine rațională: nu politeismul însuși, ci doar conceptul presupus de el, este independent de rațiunea umană. Lessing a găsit, probabil, mijlocul acestei presupuse separări (*Zerteilung*) a Unului în faptul că unitatea (*Einheit*) era gândită totodată, totuși, ca fiind chintesența tuturor relațiilor |

xi85 între Dumnezeu, natură și lume. Divinitatea își arată, simultan, fiecăruia dintre aceste elemente o altă fațetă, fără a deveni, astfel, multiplă. Este natural ca divinitatea să primească o denumire specială pentru fiecare dintre aceste aspecte posibile; exemple ale unor astfel de nume care exprimă diferite tipuri de raporturi se găsesc chiar și în Vechiul Testament. Prin urmare, aceste nume, care ar putea cu ușurință să aibă un număr infinit, devin tot atâtea nume de deități particulare. Uităm unitatea în favoarea pluralității; iar prin faptul că un popor sau altul, un trib sau altul, un individ sau altul din același trib, se dedică conform nevoilor și înclinațiilor lui unui anumit aspect dintre acestea, apare politeismul (*Vielgötterei*). Atât de simplu, atât de neobservabil, s-a gândit cel puțin Cudworth⁸⁴ că s-au petrecut lucrurile. Această pură departajare nominală a servit drept model uneia reale, care a fost admisă ulterior.

Trebuie să ne amintim aici că politeismul (*Polytheismus*) mitologic nu este pură doctrină a zeilor (*Götterlehre*), ci istorie a zeilor (*Göttergeschichte*). În măsura în care revelația Îl situează pe Dumnezeul adevărat într-o relație istorică cu umanitatea, am putea să considerăm că tocmai această istorie divină, oferită odată cu revelația, a devenit materia (*Stoff*) politeismului, că momentele ei s-au deformat în momente mitologice. O dezvoltare a mitologiei pornind de la revelație, în acest sens, ar fi putut să ofere ceva mult mai demn de considerație. Totuși, nu găsim o astfel de dezvoltare printre explicațiile susținute oficial; pe de-o parte, am întâlni prea mari dificultăți în dezvoltarea ei; pe de altă parte, ar putea părea prea hazardată. În schimb, ne-am aruncat asupra aspectului uman al istoriei revelației, și am căutat, pentru început, să folosim conținutul pur *istoric* pentru interpretările euhemeritice⁸⁵, în special scrierile mozaice. Astfel, grecul Cronos, care l-a atacat pe tatăl său Uranos, este

consider că un autor precum Lessing poate publica o astfel de lucrare, chiar ca și doar ca tranziție și o treaptă spre o dezvoltare superioară.

⁸⁴Ralph Cudworth (1617-1688), filosof și teolog englez, a fost unul dintre principalii membrii ai grupului de platonicieni din Cambridge (n.t.)

⁸⁵Euhemerism = Doctrina lui Euhemeros (sec. IV-III î. H.), potrivit căreia zeii nu sunt decât oameni de seamă divinizați. (n.t.)

presupus a fi Ham, divinizat de păgâni, care acționat împotriva tatălui său Noe⁸⁶. Este adevărat faptul că națiunile hamitice sunt în mare parte adoratoare ale lui Cronos. La explicația inversă, și anume că |

xi86 miturile altor popoare ar fi fost euhemeritizate în Vechiul Testament, povestite ca întâmplări umane, nu s-ar fi putut gândi nimeni în acea epocă.

Principalul reprezentant al acestei utilizări euhemeritice a Vechiului Testament a fost Gerhard Voß, a cărui lucrare *De Origine et progressu Idololatriae* are meritul de a fi oferit epocii sale o erudiție desăvâșită, care nu excludea nimic. Aceasta a fost utilizată, cu o ingeniozitate nereușită, de Samuel Bochart, adusă într-o dimesiune absolut lipsită de bun simț de către celebrul episcop francez Daniel Huet, care crede că ar fi demonstrat în a sa *Demonstratio Evangelica*, că Tautul fenicienilor, Adonisul sirienilor, Osirisul egiptenilor, Zoroastrul perșilor, Cadmusul și Danaosul grecilor, pe scurt, toate personalitățile divine și umane ale diferitelor mitologii nu sunt, de fapt, decât un singur individ – Moise. Aceste interpretări ar putea fi cel mult evocate ca *sententiae dudum explosae*, în cazul în care cineva se gândește să le readucă în discuție, precum s-a întâmplat recent cu alte subiecte.

În acest fel, în cele din urmă, explicațiile celor mai vechi mituri nu au mai fost căutate în revelația însăși, ci în *scrierile* vetero-testamentare, iar din acestea, în mare parte, doar cele istorice. În partea *mai dogmatică* a cărților mozaice, chiar dacă am putea presupune conținutul acestora ca fiind deja prezent în tradițiile anterioare, am putea găsi cu atât mai puțină materie pentru apariția reprezentărilor mitologice; oricât de simplu putea fi percepută – chiar și în primele fraze ale Genezei, de pildă în descrierea creației (*Schöpfungsgeschichte*) – luarea clară în considerare a doctrinelor *existente deja* ale unei religii false. În maniera în care descrierea creației face să apară lumina prin poruncă divină, lăsând abia astfel să apară o opoziție între lumină și întuneric, prin felul în care Dumnezeu numește lumina ca fiind bună, fără a spune despre întuneric că ar fi rău, împreună cu repetata încredințare că totul ar fi bine – această descriere a creației poate părea că ar vrea să contrazică doctrinele conform cărora lumina și întunericul sunt două *principii*, care, în loc de a fi create, produc lumea în calitate de principiu bun și rău, prin conflict și contradicție. |

xi87 Expunând aceasta ca o opinie posibilă, resping cu atât mai multă determinare ca aceste capitole însele să conțină filosofeme și mituri ale popoarelor non-ebraice. Cel puțin asupra miturilor grecești nu vom extinde această supoziție, deși ar fi simplu de arătat că, de pildă,

⁸⁶Geneza 9.22 (n.t.)

povestea căderii în păcat ar avea mult mai multe în comun cu miturile elene ale Persefonei, decât cu oricare altul pe care l-am putea aduce din sursele persane sau indiene.

Aceasta este, prin urmare, limita care a îngreunat tentativa de a corela mitologia cu revelația până la sfârșitul acestui secol; începând de acum însă, deoarece cunoștințele noastre despre diferitele mitologii, și în special a sistemelor religioase din Orient, s-au lărgit considerabil, s-ar putea impune un nou punct de vedere, mai liber și mai independent de documentele scrise ale revelației.

Corespondențele care pot fi găsite între mitologia egipteană, indiană și greacă, au condus în explicația mitologiei, în cele din urmă, la un ansamblu comun de reprezentări, în care diferitele doctrine ale zeilor își găsesc unitatea. Această unitate care formează fundamentul tuturor doctrinelor zeilor a servit ca apogeu al unei ipoteze. O astfel de unitate nu mai poate fi concepută în conștiința unui singur popor (fiecare popor devine conștient de sine ca atare doar îndepărtându-se de această unitate), și nici în cea a unui popor originar; este bine cunoscut faptul că noțiunea de popor originar (*Urvolk*) a fost introdusă de Bailly prin *Istoria Astronomiei* și *Scrisori despre originea științei*, însă, oricum, conceptul este unul care se neagă pe sine. Deoarece fie gândim acest popor cu semnele distinctive ale unui popor *veritabil*, - astfel nu mai poate să conțină *unitatea* pe care noi o căutăm, și presupune deja alte popoare înafara lui – fie îl gândim fără nici un fel de particularitate și fără conștiință individuală, dar astfel nu este un popor, ci însăși umanitatea originară însăși, cea deasupra oricărui popor. Astfel, pornind de la prima percepție a acelor corespondențe

xi88 am ajuns treptat la următoarea presuposiție: în timpurile cele mai vechi, suscitată sau comunicată de o *revelație originară* (*Uroffenbarung*) care nu a fost oferită doar unui singur popor ci întregii rase a omenirii, a apărut un sistem care depășește cu mult conținutul literal al scrierilor mozaice, un sistem despre care doctrina lui Moise însăși nu oferă un concept deplin, ci doar, într-o oarecare măsură, un fragment din acesta. Avansată în opoziție cu politeismul, și pentru a-l stinge pe acesta, această doctrină ar fi eliminat cu o înțeleaptă precauție toate elementele, care, fiind prost înțelese, ar fi condus la politeism, menținându-se mai mult în forma sa negativă – ca refuz al politeismului. Scrierile mozaice nu ar fi suficiente dacă am vrea să ne formăm o idee despre acest sistem originar; ar trebui să căutăm elementele care lipsesc în doctrinele străine ale zeilor, în fragmentele religiilor orientale și în diferitele mitologii.⁸⁷

⁸⁷ A se compara fragmentul cu textul meu *Despre deitățile din Samothraki* (p.30) care, după cum indică contextul, nu ar trebui să aibă nici o afirmație, ci doar să se opună părerii susținute acolo — care se ține aproape strict de manuscrisele iudaice—o altă părere, la fel de probabilă. În plus, autorul a fost în acea vreme cu siguranță

Primul care a ajuns la asemenea concluzii datorită concordanței doctrinelor orientale cu reprezentările grecești pe de-o parte, cu doctrinele Vechiului Testament pe de altă parte – orientând la rândul lui pe alții – a fost fondatorul și totodată primul președinte al Societății Asiatice din Calcutta, William Jones, care va fi pentru totdeauna prețuit pentru contribuția sa la istoria poeziei orientale și studiul religiilor orientale. Fiind probabil atât de fascinat de lumea cea nou descoperită, el a mers mai departe în anumite privințe decât ceea ce mintea rece și discernământul calm al urmașilor săi ar putea admite; cu toate acestea, frumusețea și noblețea spiritului său îl vor plasa mereu deasupra |

xi89 judecății mulțimii ordinare a erudiților grosieri, pur metodologizați, în opinia tuturor celor care sunt capabili să le recunoască aceste calități.

Dacă comparațiilor și concluziilor lui William Jones le lipsește prea adesea fundamentarea și demonstrația exactă, Friedrich Creuzer, în schimb, în virtutea unei inducții extraordinare și atotcuprinzătoare, a ridicat semnificația *originar* religioasă a mitologiei la un rang de o evidență istorică care nu mai poate fi contestată. Dar meritul operei sale celebre⁸⁸ nu poate fi limitat la această generalitate. Profunzimea filosofică cu care autorul dezvăluie cele mai ascunse legături între diferitele doctrine ale zeilor și reprezentările analoage acestora a trezit în mod special ideea unui *Tot originar (ursprünglichen Ganzen)*, al edificiului unei științe umane imemoriabile, care s-a degradat treptat, sau a fost dărâmat dintr-o dată; edificiu care a acoperit cu ruinele sale – pe care nu le posedă un singur popor, ci doar toate împreună – întreg pământul. De atunci, cel puțin, a devenit imposibil să revenim la explicațiile anterioare, care au format în mod atomistic conținutul mitologiei.⁸⁹

Mai precis, opinia lui Creuzer ar putea fi descrisă, în ansamblul ei, în felul următor: deoarece revelația însăși nu este în mod nemijlocit capabilă de alterare (*Alteration*), ci doar rezultatul acesteia rămas în conștiință, |

xi90 ar trebui să intervină o doctrină intermediară, dar una care nu îl prezintă pe Dumnezeu doar într-o manieră teistă, *numai* ca Dumnezeu, în separarea lui față de lume, ci, totodată, ca unitate care înglobează natura și lumea. Această unitate ar putea fi concepută în manieră analoagă *acelor* sisteme pentru care un anumit teism fad este desemnat ca fiind, fără a face nici o diferență, panteism; sau am putea să concepem acest sistem mai mult sub forma

mult mai preocupat de aspectul material al mitologiei și încă se mai distanța de întrebările formale care au fost articulate abia în prelegerile prezente.

⁸⁸ *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen (Simbolismul și mitologia popoarelor antice, în special a grecilor)*. Partea a IV-a, cea de-a treia ediție

⁸⁹ Am putea probabil să comparăm mitologia cu o mare compoziție muzicală cântată de un mare număr de oameni simultan, oameni care au pierdut orice simț pentru coerența muzicală, ritm și măsură, și care, din acest motiv, nu nu poate să sune decât ca o masă amestecată de dezacorduri; deși aceeași compoziție, cântată cum se cuvine, și-ar revela totodată armonia, coeziunea și rațiunea inițială.

doctrinelor emanatiste ale vechiului Orient, unde divinitatea – liberă în sine de orice multiplu – descinde și prinde contur într-o multitudine de figuri finite, care nu sunt decât tot atâtea manifestări, sau, pentru a folosi un nou cuvânt preferat, încarnări ale esenței sale infinite. Oricare modalitate am alege pentru a gândi această doctrină, ea nu ar deloc un *monoteism* abstract, care exclude multiplul (*Vielheit*), ci unul real, care instituie multiplul (*Vielheit*) în sine însuși.

Atâta timp cât pluralitatea elementelor este stăpânită și cuprinsă de unitate, unitatea lui Dumnezeu rămâne intactă în conștiință; pe măsură ce doctrina avansează de la un popor la altul - sau chiar și în cadrul aceluiași popor pe parcursul timpului și al tradiției - ea adoptă tot mai multe nuanțe politeiste, deoarece elementele se sustrag subordonării organice a ideii dominante, și se dezvoltă, treptat, independent, până când, în cele din urmă, întregul se destramă, iar unitatea se retrage în favoarea pluralității. Astfel a găsit W. Jones în *Vedele* indiene – pe care, după el, au fost scrise cu mult timp înainte de trimiterea lui Moise, în timpul care a urmat imediat după potop – un sistem încă foarte îndepărtat de credințele populare indiene apărute mai târziu, și mult mai aproape de religia originară. Politeismul indian care a urmat nu a apărut nemijlocit din cea mai veche religie, ci printr-o deformare succesivă ale celor mai bune transmițeri, încă conținute în cărțile sacre. O examinare mai atentă arată clar cum, în general, în diferitele doctrine ale zeilor se produce o retragere graduală și succesivă a unității. În raportul în care unitatea are o forță mai mare, reprezentările mitologiilor indiene și egiptene|

xi91 par să aibă un conținut foarte doctrinar, dar, totodată, ele par înfricoșătoare, excesive, pe de-o parte chiar monstruoase. Pe de altă parte, pe măsură ce unitatea este abandonată, mitologia greacă prezintă cu siguranță un conținut mai puțin doctrinal, dar este cu atât mai poetică. În ea, eroarea, ca să spunem așa, s-a purificat de adevăr și încetează astfel, de fapt, să mai fie o eroare, devenind un adevăr *în maniera sa*, un adevăr poetic, un adevăr care renunță la toată realitatea (*Realität*), realitate care se află tocmai în unitate; și dacă cineva ar vrea să considere totuși conținutul ei drept o eroare, atunci aceasta ar fi, cel puțin, o eroare fermecătoare, frumoasă, aproape inocentă, în comparație cu erorile mai reale ale religiilor orientale.

Conform acestei interpretări, mitologia ar fi, astfel, un *monoteism destrămat*. Acesta este cel mai înalt nivel la care am ajuns parcurgând treptat punctele de vedere asupra mitologiei. Nimeni nu va putea nega că această ultimă punct de vedere este superior celor precedente, chiar și doar pentru că acesta nu pornește de la pluralitatea nedeterminată a obiectelor evidențiate în mod aleator din natură, ci din punctul central al unei unități care

domină pluralitatea. Nu esențele parțiale (*partielle Wesen*) de natură cât se poate de contingentă și ambiguă, ci ideea *esenței necesare și generale*, singura în fața căreia se închină spiritul uman, care guvernează prin mitologie și o ridică pe aceasta la un adevărat sistem de momente care aparțin împreună, care chiar și în dispersiune marchează fiecare reprezentare cu amprenta sa; și care, prin urmare, nu poate sfârși într-o pluralitate nedeterminată, ci doar în politeism – într-o pluralitate *a zeilor*.

Odată cu această ultimă elaborare – vă rog să notați bine acest lucru, deoarece, pentru a înțelege semnificația unei prelegeri precum aceasta în totalitatea ei, trebuie întotdeauna să fim foarte atenți la etapele intermediare – nu se mai afirmă într-o simplă manieră *filosofică* că politeismul, care chiar este, ar presupune monoteismul; aici, monoteismul a devenit o condiție istorică a mitologiei, el însuși deasemenea dedus dintr-un fapt istoric (o revelație originală); prin aceste |

^{xi92} presupuziții istorice explicația devine ipoteză, și astfel, totodată, aptă de a fi judecată din punct de vedere istoric.

Suportul istoric cel mai puternic este incontestabil faptul că această explicație oferă cel mai ușor mijloc de a explica concordanța reprezentărilor unor, de altfel, foarte diferite mitologii; și nu putem, în această privință, decât să ne mirăm că Creuzer remarcă mai puțin acest avantaj, accentuând, în schimb, un element dificil de demonstrat, chiar indemonstrabil în mare parte, cel al legăturii istorice dintre popoare, din care el dorește să deducă această concordanță. Însă elaborările noastre anterioare ne-au condus deja la precizări care lasă chiar și ipoteza monoteistă – cum o numim noi – să pară încă, în forma ei actuală, foarte indeterminată. Am fost deja mai devreme confrunțați cu următoarea afirmație: mitologia unui popor nu poate să apară decât odată cu acesta. Prin urmare, acestea pot fi diferite mitologii, și, deoarece mitologia nu există niciunde *in abstracto*, politeismul trebuie să se fi născut odată cu popoarele, și, astfel, nu ar rămâne loc pentru presupusul monoteism, decât în timpul care precede formarea popoarelor. La ceva asemănător pare să se fi gândit și Creuzer, afirmând că monoteismul – care era încă predominant în cele mai vechi doctrine – nu a putut să se mențină decât atâta timp cât triburile erau împreună; odată cu separarea lor s-ar fi născut politeismul.⁹⁰

Nu putem să spunem exact ce anume a înțeles Creuzer prin *separarea triburilor* (*Scheidung der Stämme*), dar dacă o înlocuim cu separarea *popoarelor* (*Scheidung der Völker*), atunci observăm că între aceasta și politeism poate fi gândită o dublă conexiune

⁹⁰ *Briefe über Homer und Hesiodus* (Scrisori despre Homer și Hesiod) p. 100f.

cauzală. Am putea, aşadar, fie să susţinem împreună cu Creuzer: monoteismul s-a dizolvat după ce omenirea s-a separat în popoare, prin faptul că doctrina care guverna până atunci s-a obscurizat datorită raportului tot mai îndepărtat cu originea ei,|

x193 şi s-a risipit tot mai tare. Dar am putea la fel de bine să spunem: politeismul în curs de apariţie a fost cauza separării popoarelor. Trebuie să ne hotărâm între aceste două posibilităţi, nimic nu trebuie lăsat la voia întâmplării şi în incertitudine.

Însă decizia va depinde de următoarea întrebare. Dacă politeismul este numai o consecinţă a separării popoarelor, atunci trebuie găsită o *altă* cauză în virtutea căreia omenirea s-a separat în popoare, şi ar fi de cercetat, prin urmare, dacă există o asemenea cauză; aceasta ar însemna însă, aşadar, că trebuie să examinăm în general, şi să răspundem la întrebarea către care am fost împinşi deja de multă vreme: care este cauza acestei separări a omenirii în popoare? Toate explicaţiile precedente au presupus popoarele de la bun început. Dar cum au apărut popoarele? Am putea oare să credem că un fenomen atât de mare şi universal precum mitologia şi politeismul sau (abia aici această expresie şi-a găsit locul potrivit) păgânismul (*Heidentum*) – am putea să credem, întreb, că un fenomen atât de puternic ar putea fi înţeles înafara contextului general al marilor evenimente care au marcat omenirea în ansamblul ei? Prin urmare, întrebarea despre cum s-au născut popoarele nu este una arbitrară, ea este introdusă de însăşi elaborarea noastră şi, prin urmare, este una necesară şi inevitabilă. Într-adevăr, putem să ne bucurăm de a ieşi cu această întrebare din strâmtoarea cercetărilor de până acum, pentru a ne vedea transportaţi într-o sferă a cercetării mai vastă, mai generală, care promite, astfel, concluzii universale şi superioare.

A CINCEA PRELEGERE

xi94

Cum au apărut popoarele? Cel care consideră această întrebare ca fiind superfluă, va argumenta fie că popoarele au existat deja *dintotdeauna*, fie că popoarele apar *de la sine*. Este puțin probabil ca cineva să avanseze prima afirmație. Însă, într-adevăr, este posibil ca cineva să afirme că popoarele apar de la sine, apar ca urmare a înmulțirii progresive a speciei, prin care nu doar că crește suprafața populată a pământului, ci și liniile de descendență devin tot mai divergente. Această afirmație se potrivește însă doar pentru triburi, nu și pentru popoare. Astfel, am putea spune că, pe măsură ce triburile au o creștere foarte mare de membrii și se văd nevoite să se separe și să își caute așezări depărtate unele de celelalte, ele se înstrăinează unele de altele. Dar prin aceasta nu se ajunge la *popoare* diferite, căci fiecare părticică de trib ar trebui să ajungă atunci să devină un popor, în urma mai multor momente cumulate; iar triburile nu devin popoare printr-o simplă separare de ordin extern. Cel mai puternic exemplu îl oferă distanța între arabii din est și cei din vest. Deși separați de frații lor de peste mări, arabii din Africa au rămas până în ziua de astăzi asemenea fraților lor din deșerturile arabe – făcând abstracție de câteva nuanțe minore ale limbajului și a moravurilor comune. În schimb, unitatea triburilor nu împiedică formarea unor popoare diferite, ca dovadă că este necesar un moment cu totul diferit și independent de genealogie, pentru ca un *popor* să se nască.

xi95

O simplă dispersie spațială nu ar putea să ofere decât părți asemănătoare; niciodată acestea nu ar putea fi atât distincte precum sunt popoarele care diferă încă de la bun început atât din punct de vedere fizic cât și spiritual. Pe parcursul istoriei putem observa bine cum un popor îl atacă, îl strâmtorează, îl constrânge pe altul să își micșoreze granițele sau să își părăsească complet așezământul inițial, fără ca prin aceasta poporul alungat, nici măcar cel care a fost nevoit să plece la cele mai mari distanțe, să înceteze a-și afirma caracterul și a rămâne același popor. Printre triburile arabe – atât cele aflate pe teritoriul lor, cât și cele care își continuă viața nomadică în interiorul Africii, numindu-se și diferențiindu-se în funcție de strămoșii lor – există, deasemenea, atacuri și lupte reciproce, fără ca astfel să devină popoare orientate unul împotriva altuia, sau fără a înceta să devină o masă omogenă; la fel cum mării nu îi lipsesc furtunile care stârnesc valuri puternice, pentru ca după puțin timp să revină la vechea, liniștită suprafață a elementului, și, fără a lăsa nici măcar o urmă, să se reîntoarcă în acesta; sau precum vântul deșertului creează din nisip coloane de vârtejuri devastatoare, pentru ca apoi să se reașterne sub forma aceleași suprafațe uniforme.

O separare *internă* – și tocmai de aceea ireductibilă și irevocabilă – precum cea dintre popoare, nu poate deloc surveni doar în urma unor simple evenimente *exterioare*; prin urmare, nu poate fi nici rezultatul unor fenomene naturale, cauză pe care am fost înclinați să o luăm în considerare la început. Erupții vulcanice, cutremure, schimbări ale nivelului mării, deplasări de teren, oricare ar fi măsura în care le-am presupune, ar putea explica o separație a părților omogene, dar niciodată a celor neomogene. Trebuie așadar, în orice caz, să existe cauze *interne*, apărute în interiorul umanității omogene însăși, datorită cărora aceasta a fost disociată, a fost determinată să se descompună în părți eterogene, care, de atunci, se exclud reciproc. Acest fapt nu înseamnă, însă, că aceste cauze interne nu ar putea fi și naturale. Totuși, trebuie să ne gândim că motivele pentru care omenirea a fost determinată să se separe în popoare sunt mai puțin evenimente de ordin *exterior*, cât divergențe ale evoluției fizice apărute în interiorul umanității însăși, care au început să se manifeste în specia umană conform unei legi ascunse |

xi96 care, în consecință, conduc și la anumite diferențieri de ordin spiritual, moral și psihologic.

Pentru a demonstra forța de separare de care sunt capabile divergențele fizice, am putea să invocăm consecințele care au rezultat întotdeauna din contactul sau amestecul marilor mase de oameni de rase (*Menschengeschlecht*) diferite, ținute parcă până atunci la distanță de o providență divină (căci, în zadar, acuză deja Horațiu, a separat Dumnezeu, prevăzător, teritoriile care nu pot fi unite, cu ajutorul oceanului, dacă omul trasgresează, totuși, aceste spații fluide interzise mulțumită unor vehicule îndrăznețe). Am putea să amintim, la acest punct, de bolile pandemice care s-au răspândit asupra speciei umane în urma cruciadelor, sau a descoperirii Americii, respectiv a redescoperirii ei, milenii mai târziu; sau de bolile devastatoare care s-au dezvoltat periodic în urma războaielor mondiale, datorită cărora popoare foarte îndepărtate au fost aduse împreună pe același teritoriu și au devenit, pentru un moment, un singur popor. Când uniunea neprevăzută a popoarelor separate de largi suprafețe de pământ, de râuri, mlaștini, munți, deșerturi, produce boli pestilențiale; când (pentru a adăuga și exemple mai puțin semnificative) locuitorii mai puțin numeroși a insulelor Shetland, complet izolați de lume și privați de orice comerț cu restul umanității, sunt loviți de o tuse convulsivă de fiecare dată când o navă străină și echipajul ei staționează anual pe teritoriul lor, pentru a-i aproviziona cu alimente și alte obiecte necesare, și nu trece decât atunci când pleacă străinii; dacă un fenomen analog, și mai evident, se petrece pe insulele Feroe, unde apariția unei nave străine este, în general, urmată de o răceală febrilă (*Katarrhalfieber*) neobișnuită în rândul băștinașilor, în urma căreia au decedat o parte

nu puțin semnificativă a populației lor slăbite; dacă un fenomen asemănător a fost observat și în insulele Mării de Sud, |

xi97 unde a fost suficientă sosirea unor misionari pentru a se provoca un tip de febră necunoscută, care a redus numărul populației; prin urmare, dacă la un moment dat, în urma unei separări survenite, este reconstituită coexistența raselor umane înstrăinate, iar această coabitare provoacă boli, atunci divergențele apărute în dezvoltarea fizică și antipatiile suscitade de acestea, sau chiar boli deja apărute, ar fi putut fi, la fel de bine, cauze ale unei separări reciproce, probabil instinctive, ale unor rase umane incapabile de a mai trăi împreună.

Dintre toate ipotezele pur fizice, aceasta ar putea fi cea care corespunde cel mai bine cu legitatea (*Gesetzmäßigkeit*) tuturor proceselor originare; dar, pe de altă parte, ea explică doar rasele care sunt reciproc incompatibile, și nu popoarele; pe de altă parte, experiențe diferite ar putea arăta că sunt mai degrabă diferențele de ordin spiritual și moral cele care au ca urmare incompatibilitatea fizică între anumite rase umane. Ar trebui să menționăm aici și dispariția rapidă a tuturor sălbaticilor intrați în contact cu europenii, în fața cărora toate națiunile care nu sunt protejate de o populație nenumărată, precum indienii și chinezii, sau de climă, precum africanii, sunt sortite parcă pieririi. De când englezii au emigrat în Tasmania, toată populația autohtonă a dispărut. Același lucru se poate spune despre teritoriul australian Noua Galie de Sud. Totul se petrece ca și cum dezvoltarea mai înaltă și mai liberă a națiunilor europene ar fi letală pentru toate celelalte națiuni.

Nu putem vorbi despre diferențe fizice ale speciei umane (*Menschengeschlechts*), fără a ne aminti totodată de așa-numitele rase umane (*Menschenracen*), ale căror diferențe par a fi suficient de mari pentru unii, încât chiar să abandoneze ideea unei genealogii comune a speciei umane. Desigur, în ceea ce privește această opinie (căci, într-o astfel de cercetare precum aceasta, nu putem evita de a ne pronunța într-o o formă sau alta și asupra acestei întrebări), considerăm că judecata privitoare la diferența de rasă, care ar constitui o obiecție decisivă împotriva unității originare a speciei umane, este, în orice caz, una pripită; deoarece faptul că presupuziția unei genealogii comune |

xi98 implică multe dificultăți, nu dovedește nimic; suntem mult prea la început în această cercetare, există prea multe fapte care nu sunt încă deloc cunoscute suficient, pentru a putea afirma că viitoarele cercetări nu vor oferi o cu totul altă turnură perspectivei noastre asupra acestui obiect, sau că ele nu vor putea contribui cu dezvoltări la care nu s-a gândit nimeni până acum. Până la urmă, ceea ce este presupus în mod tacit în toate aceste explicații de până acum nu este decât o reprezentare asumată, însă nedovedită, și anume, că procesul prin care au apărut diferențele de rase umane (*Racenunterschiede*) ar fi avut loc doar într-o anumită

parte a lumii, cea pe care o vedem acum într-adevăr degradată la stadiul de rase (căci lumea europeană nu ar trebui, de fapt, să fie numită rasă) – dar este la fel de posibil să considerăm că acest proces a afectat întreaga omenire, și că partea cea mai nobilă a umanității nu este cea care s-a prezervat cel mai bine, ci doar cea care a depășit acest proces și a reușit astfel să se ridice la un nivel mai înalt de spiritualitate; iar rasele existente în mod real corespund, în schimb, acelei părți care a sucombat a procesului, proces în care una dintre acele direcții s-a fixat într-o dezvoltare fizică deviantă, dobândind un caracter permanent. Dacă această mare cercetare va reuși să ajungă la bun sfârșit, sperăm să evidențiem faptele potrivite pentru a crea un acces la ideea universalității acestui proces, și anume, fapte care să nu fie preluate pur și simplu din istoria naturii – precum cele privitoare la limita dintre diferitele rase, devenită oarecum fluidă odată cu noile descoperiri – ci dintr-o cu totul altă perspectivă. Deocamdată, este suficient să precizăm că aderența la unitatea genealogiei – presuposiție susținută oricum de faptul că și descendenții indivizilor de rase diferite sunt la rândul lor capabili de procreare – nu este avansată în favoarea tradiției sau în interesul unui anumit sentiment moral, ci ca urmare a unei considerații pur științifice; presuposiție pe care trebuie să o menținem atâta timp cât nu este demonstrată imposibilitatea de a concepe prin ea diferențele naturale și istorice ale speciei umane.

xi99

Chiar dacă, de alfel, faptele menționate anterior ar putea fi suficiente pentru a dovedi că procesul rasial (*Racenproceß*) – precum îl vom numi pe scurt, pentru a economisi timp – s-a extins până în perioada apariției popoarelor, trebuie, totuși, să precizăm că popoarele nu sunt separate prin rasă, cel puțin nu în totalitate. În schimb, se pot observa popoare printre care se găsesc, în diversele clase care le constituie, diferențe aproape egale cu cele de rasă. Niebuhr⁹¹ a menționat deja albul surprinzător al pielii și feței în casta brahmanică, culoare care devine tot mai întunecată la celelalte caste⁹², până la a se pierde într-un brun închis în cazul pariei, care nici măcar nu mai este considerată o castă. Putem să ne încredem în Niebuhr că nu a confundat o diferență originară a culorii feței cu una întâmplătoare, rezultată din diversitatea modului de viață, diversitate pe care o regăsim peste tot printre cei inactivi, care trăiesc în mare parte la umbră, și cei care stau afară, oameni expuși constant la influența directă a soarelui și a aerului. Dacă indienii ne oferă exemplul unui popor unde diversitatea fizică, asemănătoare unei diferențe rasiale, a condus doar la o diviziune de caste, fără însă a anula unitatea acestui popor, atunci egiptenii constituie probabil exemplul unui popor, în care diversitatea rasială a fost surmontată; sau unde să fi dispărut acea rasă

⁹¹Carsten Niebuhr (1733-1815) (n.t.)

⁹² Pe limba indiană, casta este numită *Jāti*, însă și Varna, culoare. Siehe *Journal Asiat. Tom. VI, p. 179.*

negroidă cu păr creț și piele neagră pe care Herodot a mai văzut-o încă în Egipt, și care trebuie să-i fi fost prezentată acestuia ca fiind cea mai veche, deoarece el își fundamentează concluziile despre descendența egiptenilor pe baza acestei aparențe⁹³ - aceasta dacă nu vrem să presupunem că el nu ar fi fost niciodată în Egipt, sau că ne-ar spune doar fabulații.

Pe baza a ceea ce am expus până acum, ne-am pregătit suficient pentru întrebarea dacă orientările divergente ale dezvoltării fizice nu au fost – mai degrabă decât o cauză – doar un fenomen adiacent |

x1100 mării mișcări spirituale, mișcare care ar trebui să fie legată de prima apariție și formare a popoarelor. Căci ne este foarte ușor să evocăm experiența pe baza căreia, chiar și în cazuri particulare, o imobilitate spirituală completă împiedică anumite dezvoltări fizice, precum, invers, o mare mobilitate spirituală provoacă, deasemenea, și anumite dezvoltări sau anomalii fizice; odată cu varietatea dezvoltărilor spirituale ale omenirii, a crescut numărul și compilațiile de boli – în acord cu observația conform căreia nu este rar ca în viața unui individ, o boală depășită să marcheze momentul unei profunde transformări spirituale, noile maladii, sub formele cele mai violente, apar astfel ca fiind simptomele paralele ale unei emancipări spirituale⁹⁴. Și dacă separarea popoarelor nu este nici de ordin spațial și exterior, așadar, nici datorită unor simple diferențe naturale, dacă ele se exclud reciproc pe plan spiritual și interior, dar constituie, în interior, o masă insurmontabil de bine încheagată, atunci nici unitatea originară a speciei umane nedivizate încă – căreia rămâne să-i atribuim și o durată anume – nu poate fi gândită fără o forță spirituală, care să fi menținut omenirea în această imobilitate și care chiar să nu fi lăsat ca germenii dezvoltării fizice divergente să își facă efectul. Nici nu putem asuma că umanitatea a abandonat această stare, în care nu au existat popoare, ci doar diferite triburi, fără o *criză spirituală* care trebuie să fi avut o semnificație profundă și care trebuie să fi precedat, în principiu, însăși conștiința umană pentru a fi atât de puternică încât să îndemne sau să determine omenirea unită până atunci să se dezbine în popoare.

După ce am afirmat, în manieră generală, faptul că această cauză nu poate fi decât una *spirituală*, nu putem decât să ne întrebăm cu surprindere cum de ceva atât de evident nu a fost recunoscut imediat. Deoarece diferitele popoare nu pot fi gândite fără limbi diferite, |

x1101 iar limba este, până la urmă, un element *spiritual*. Dacă popoarele nu sunt separate în mod profund prin nici o altă diferență exterioară decât de cea a limbajului – care aparține, deasemenea, pe de-o parte, acestor diferențe exterioare – și dacă doar acele popoare care

⁹³ Herodot.L. II, c. 104.

⁹⁴ A se compara aceste scrieri celebre cu cele ale, din păcate, prea repede decedatului Dr. Schnurrer.

vorbesc limbi diferite sunt cu adevărat separate, atunci apariția limbajului este inseparabilă de apariția popoarelor. Iar dacă diversitatea popoarelor nu a fost ceva ce a existat dintotdeauna, ci are o origine, trebuie ca acest fapt să fie valabil și pentru diversitatea limbilor. Dacă a fost o vreme în care nu au existat popoare, atunci a fost și una în care nu au existat diferite limbi; iar dacă este de neevitat să presupunem că omenirea dezbinată în popoare a fost precedată de una unitară, nu este mai puțin probabil ca limbile care separă popoarele să fie precedate, la rândul lor, de un limbaj comun întregii omeniri. Toate acestea sunt presupuziții care, de obicei, nu sunt luate în considerare, sau pe care ne interzicem să le gândim, datorită unei critici atrofiate, pedante, care descurajează spiritul (o critică care, separe, a prins rădăcini în câteva regiuni ale patriei noastre), dar ele sunt propoziții care, din momentul în care sunt afirmate, *trebuie* recunoscute ca incontestabile; nu mai puțin incontestabile decât consecința legată în mod necesar de acestea: faptul că apariția popoarelor, datorită faptului că a adus cu sine inevitabil o separare a limbilor, trebuie să fi fost precedată de o *criză spirituală* în interiorul omului. În acest punct, ne întâlnim cu unul dintre cele mai vechi documente ale umanității, scrierile mozaice, față de care așa de mulți oameni reacționează cu aversiune, deoarece nu știu ce ar putea face cu acestea și nici cum să le înțeleagă sau să le folosească.

*Geneza*⁹⁵, de fapt, asociază nașterea popoarelor cu apariția diferitelor limbi, dar în așa fel încât confuzia limbilor este determinată ca fiind cauza, iar apariția popoarelor, efectul. Deoarece intenția povestirii nu este absolut deloc de a face comprehensibilă *doar* diversitatea limbilor, precum pretind cei care o consideră ca fiind doar o filosofemă mitică |

x1102 inventată în acest scop. Deasemenea, ea nu este o simplă invenție; această povestire este mult mai mult o *reminescență* (*Reminiscenz*) apărută din amintiri reale, care este, de altfel, prezervată oarecum și de alte popoare⁹⁶, o reminescentă apărută, într-adevăr, dintr-o perioadă mitică, dar dintr-un eveniment real al acesteia. Deoarece cei care preiau imediat drept poezie fiecare povestire provenită dintr-o perioadă mitică sau din fapte mitice nu par deloc să se gândească că acea perioadă și acele fapte pe care noi obișnuim să le numim mitice, au fost deasemenea și *reale*. Prin urmare, acest mit, după cum putem numi povestirea din punct de vedere lingvistic și al subiectului, făcând abstracție de semnificația falsă tocmai menționată, are valoarea unei tradiții veritabile, deci se înțelege mai degrabă de la sine că ne rezervăm dreptul de a distinge între faptul în sine și modul în care acesta a apărut, conform punctului

⁹⁵ 1 Moise 11.

⁹⁶ A se compara fragmentele celebre ale lui *Abydenos* la *Eusebius* cartea I din *Chronikos*; Povestirea platonice *Politicus* p. 272. B., unde transpare oarecum același lucru.

de vedere al povestitorului. Pentru el, de pildă, apariția popoarelor este o nenorocire, o pacoste, chiar o pedeapsă. Deasemenea, trebuie și să trecem cu vederea faptul că un astfel de eveniment – al cărei apariții pare să fi fost, conform aparențelor, una spontană, dar al cărui efecte s-au întins pe o perioadă lungă de timp – este prezentat ca și cum s-ar fi petrecut într-o singură zi.

Dar tocmai în faptul că nașterea popoarelor este, pentru el, un eveniment, un fenomen care nu poate să se producă de la sine, în absența unei cauze particulare, rezidă adevărul acestei povestiri, precum și contradicția opiniei că această naștere nu ar avea nevoie de explicație, că popoarele ar apărea într-o manieră imperceptibilă de-a lungul timpului, printr-un proces complet natural. Pentru narator acest eveniment este unul *neprevăzut*, chiar incomprehensibil pentru umanitatea confruntată cu el; caz în care nici nu este de mirare că acest eveniment a lăsat o impresie atât de profundă și durabilă, a cărui amintire se propagă de-a lungul istoriei. Pentru naratorul antic, nașterea popoarelor este *o judecată (Gericht)*, și, prin urmare, precum am caracterizat-o, *o criză*.

x1103 Însă această povestire consideră *confuzia* limbii care a fost unică și comună întregii specii umane, ca fiind cauza nemijlocită a separării popoarelor. Prin aceasta este deja exprimată ideea că nașterea popoarelor este rezultatul unui proces *spiritual*.

O confuzie a limbii nu poate fi concepută fără un proces *intern*, fără o cutremurare a *conștiinței însăși*. Dacă ordonăm procesele conform șirului lor natural, atunci elementul cel mai lăuntric este în mod necesar o alterare (*Alteration*) a conștiinței, următorul, deja mai exterior, este confuzia involuntară a limbilor, iar elementul cel mai exterior este separarea progresivă a speciei umane – nu doar pe plan spațial, ci interior și spiritual – în mase de oameni care se exclud reciproc, și anume, în popoare. În această ordine, elementul intermediar are mereu un rolul unei cauze, chiar a unei cauze *proxime*, în raport cu elementul ultim, care este doar efect; povestirea nu îl menționează decât pe acesta, deoarece el este cel mai simplu de înțeles, primul care se arată oricui observă diferențele care separă popoarele, căci, într-adevăr, diferența limbilor este, totodată, una exterior perceptibilă.

Deasemenea, nici acea afectare a conștiinței, care are ca rezultat inițial confuzia limbilor, nu putea fi doar un fenomen superficial; ea a trebuit să zguduiască conștiința în *principiul* ei, în *fundamentul* ei, și – dacă rezultatul presupus, confuzia limbii comune de până atunci, ajunge să apară – în tocmai ceea ce era până atunci comun, care a ținut omenirea unită. *Forța spirituală* trebuia să devină nesigură, ea fiind cea care a împiedicat până atunci dezvoltarea care tindea spre orientări divergente, cea care a ținut omenirea la nivelul unei

omogenități complete și absolute, făcând abstracție de diviziunea în triburi, care nu constituie decât o diferență de ordin exterior.

O *forță spirituală* a cauzat aceasta. Deoarece pentru a explica acea stare a speciei umane de a rămâne unită, de a nu se separa, este nevoie atât de o cauză pozitivă cât și de separarea ulterioară. Ce durată oferim acestei perioade a omogenității omenirii este ne semnificativ în măsura în care nu se petrece nimic în acest timp; |

xi104 ea nu are decât semnificația punctului de început, unui *terminus a quo* pur, de unde începem să numărăm, dar în care nu există un timp real, adică o succesiune de perioade diferite. Trebuie, totuși, să conferim o durată acestui timp uniform, iar aceasta nu poate fi deloc concepută fără o forță care să se opună acelei dezvoltări care tinde spre divergență. Dar dacă ne întrebăm *care* forță spirituală a fost singură suficientă pentru a menține umanitatea în acea stare de imobilitate, realizăm imediat că ar trebui să fie un *principiu*, un unic principiu, de care conștiința umană să fi fost acaparată și dominată complet; căci din momentul în care două principii își împart influența, diferențele ar fi trebuit să apară în umanitate, deoarece aceasta s-ar împărți inevitabil între cele două principii. Dar un asemenea principiu – care nu a oferit loc nici unui altuia în spațiul conștiinței, care nu a admis nici un alt principiu în afară de el – nu poate fi decât unul infinit, un *Dumnezeu*; un Dumnezeu care împlinește conștiința *în totalitate*, care era comun întregii omeniri, un Dumnezeu care, totodată, a integrat-o în unitatea sa și i-a interzis orice mișcare, orice deviere, fie spre dreapta sau spre stânga, precum scrie în Vechiul Testament în repetate rânduri; doar un asemenea Dumnezeu putea asigura o durată acelei imobilități absolute, acelei suspendări a oricărei dezvoltări.

La fel însă cum omenirea nu a putut fi menținută mai puternic împreună și într-un repaos mai imobil, decât printr-o unitate necondiționată a Dumnezeului care a stăpânit-o, tot așa, nu putem, pe altă parte, concepe o zguduire mai puternică și mai profundă decât cea care a urmat să se producă, la fel cum Unul imobil de până atunci a deveni el însuși mobil, fapt care a fost inevitabil din momentul în care un alt zeu, sau mai mulți zei, au apărut și s-au remarcat în interiorul conștiinței. Acest politeism, oricare ar fi fost modul său de apariție (nu putem oferi aici, deocamdată, o explicație mai acurată) a făcut imposibilă continuarea unității speciei umane. Politeismul, prin urmare, este mijlocul de separare care a fost aplicat umanității omogene. Diferitele doctrine mitologice (*Götterlehren*), care diverg unele de altele, ajungând chiar să se excludă pe parcurs, |

xi105 consituie instrumentul infailibil al separării popoarelor. Chiar dacă pot fi evocate și alte cauze care ar fi pricinuit o destrămare a umanității (deși avem toate motivele să ne îndoim de ele, după toate cele discutate), ceea ce trebuie să fi provocat cu necesitate ruptura, și, într-un

final, separarea totală a popoarelor, a fost politeismul hotărâtor și diversitatea inseparabilă de acesta a doctriinelor mitologice care au devenit incompatibile. Același Dumnezeu, care a menținut unitatea într-o neclintită egalitate cu sine (*Selbstgleichheit*) a trebuit, devenind neidentificabil cu sine și muabil, să disperseze el însuși specia umană, la fel cum a ținut-o mai întâi împreună; și la fel cum în identitatea sa, el a fost cauza unității speciei umane, în diversitatea sa a devenit cauza diferențierii (*Zertrennung*) acesteia.

Această determinare a celui mai intern proces nu este, desigur, afirmată în tradiția mozaică, dar dacă această tradiție nu menționează decât cauza *proximă* (confuzia limbilor), atunci cauza cea mai îndepărtată și *finală* (nașterea politeismului) este cel puțin indicată. Pentru moment, vom reține doar una dintre aceste aluzii: faptul că *Babel* este numit teatru al confuziei, locul viitorului mare oraș care este considerat în întregul Vechi Testament drept începutul și prima reședință a politeismului categoric, care a devenit de neoprit în desfășurarea sa; locul unde, precum spune un profet, se umple „un potir de aur care îmbată tot pământul; neamurile au băut din vinul lui”.⁹⁷ Cercetări istorice absolut independente, precum ne vom convinge în cele ce urmează, conduc deasemenea la faptul că *Babilonul* este locul unde s-a petrecut tranziția către politeismul propriu-zis. Conceptul de păgânism (*Heidenthum*), și anume, de fapt, de popor (*Völkerthum*) – deoarece cuvântul ebraic și grec pe care în germană îl traducem ca „păgân” [*Heiden*] nu exprimă nimic altceva – este atât de intim legat de numele Babel, încât până în ultima carte a Noului Testament Babilonul este considerat simbol al păgânismului și a tot ceea ce implică acesta. O astfel de semnificație simbolică implacabilă

x1106 precum cea atașată denumirii de Babel, apare doar în contextul unei impresii imemorale.

S-a încercat recent separarea numelui marelui oraș de amintirea semnificativă pe care acesta o păstrează, s-a încercat găsirea unei alte proveniențe decât cea oferită de vechea povestire. Babel ar trebui să fie nu mai mult decât *Bâb-Bel* (stâlp, curtea lui Bal, *Belus-Baal*); dar în zadar! Proveniența se contrazice deja doar prin faptul că *bab* în acest context nu este propriu decât dialectului arab. Este mult mai adevărat ceea ce spune vechea povestire: „De aceea i s-a dat numele de Babel, pentru că acolo Domnul a încurcat limba de pe întregul pământ”⁹⁸ Babel nu este, de fapt, decât o contracție a cuvântului *Balbel*, termen în care se află în mod evident ceva de ordin onomatopeic. Cu atât mai curios este faptul că sunetul imitativ (*Tonnachahmende*) care s-a șters în pronunțarea cuvântului *Babel*, a fost păstrat într-o derivare mai târzie a aceluiași termen (*Balbel*), derivare care aparține unei limbi complet

⁹⁷ Ieremia 51.7

⁹⁸ Geneza 11.9 (n.t.)

diferite și mult mai tinere. Mă refer la termenul grec *βάρβαρος*, care, până acum, nu am știut să-l derivăm decât din chaldeanul *bar*, însemnând afară (*extra*), *baria*, însemnând străin (*extraneus*). Doar că pentru greci și romani, termenul de “barbar” nu avea același înțeles general ci se referea la cei care vorbesc într-o manieră incomprehensibilă, precum apare deja în binecunoscutul vers al lui Ovidiu⁹⁹:

*Barbarus hic ego sum, quia non intelligor ulli*¹⁰⁰

Mai mult decât atât, în derivarea lui *bar*, iterarea silabei în care rezidă cu precădere sunetul imitativ este neobservată, ca și cum această repetiție ar fi deja suficientă pentru a dovedi că, cuvântul se raportează la *limbă*, după cum a remarcat deja și Strabo. Prin urmare, greul *barbaros* |

xi107 s-a format din termenul oriental *balbal*, datorită substituirii consoanelor R și L - substituie bine cunoscută și atât de frecventă. *Balbal* imită tonul gângav al limbajului care amestecă sunetele, și și-a păstrat semnificația unei vorbiri confuze în limba arabă și siriană.¹⁰¹

Cu această ocazie se ivește, desigur, o altă întrebare: cum poate politeismul pe cale de apariție gândit drept cauză a confuziei limbilor; ce fel de corelație există între o criză a conștiinței religioase și manifestările capacității de a vorbi?

Am putea răspunde foarte simplu: *așa este*, fie că putem înțelege sau nu această legătură. Meritul unei cercetări nu constă întotdeauna în a rezolva întrebări dificile; mult mai important este, probabil, elaborarea unor noi probleme pentru cercetările viitoare, sau abordarea unor întrebări deja existente dintr-o nouă perspectivă (precum, de pildă, cea fundamentului și a corelațiilor dintre limbi). Chiar dacă această nouă latură ar părea să ne arunce într-o nesiguranță și mai adâncă, ea ne împiedică totodată, cu atât mai mult, să ne încredem în soluții prea facile și superficiale, putând deveni mijlocul de a găsi un răspuns mult mai bun *întrebării principale* (*Hauptfrage*), silindu-ne să o abordăm sub un aspect care nu a fost luat în considerare până atunci. Însă faptele care ar putea mărturisi o astfel de corelație, chiar dacă par inexplicabile la o primă abordare, nu lipsesc în totalitate. La Herodot găsim multe lucruri stranii: printre cele mai uimitoare este ceea ce se spune despre poporul

⁹⁹ *Tristia*, V, 10, 37 (n.t.)

¹⁰⁰ Tocmai această semnificație poate fi recunoscută și la apostolul Pavel, 1. Cor. 14, 11. Εάν μή εἰδῶ τὴν δόναμιν (însemnând sens) τῆς φωνῆς, ἔσομαι τῷ λαλοῦντι βάρβαρος καὶ ὁ λαλῶν (ἐν) ἐμοὶ βάρβαρος, pe care Luther îl traduce: «dacă eu sunt negerman pentru vorbitor, cel care vorbește va fi negerman pentru mine». Conform acestui uz, chiar și cel care vorbește neinteligibil este un βάρβαρος, fără a fi un *extraneus*. Și Cicero îi opune lui *barbarus* termenul de *disertus*. Tot așa la Platon βάρβαριζειν exprimă ceva neinteligibil: ἀπορῶν καὶ βάρβαριζειν. *Theaet.* 175. D.

¹⁰¹ În traducerea arabă a N. T. cuvântul *balbal* estefolosit și pentru ταρασσειν (τὴν ψυχὴν). *Act.* 15, 24. – Din aceeași imitație de sunet vine *balbus*, *balbutiens*; pe germană *babeln*, *babbeln* (schwäbisch) = a *clămpăni*; pe franceză *babiller*, *babil*.

attic „cum, de fapt, este un popor pelasgic, ei au reînvățat limba odată cu transformarea ei în limba elenă.”¹⁰² Transformarea |

x108 esenței pelasgice în cea elenă a marcat, cum am arătat deja mai devreme în cadrul acestor prelegeri cu ocazia unui celebru pasaj al lui Herodot, tocmai tranziția de la conștiința mitologică încă nearticulată la cea dezvoltată. În anumite cazuri, pe care le voi lăsa deoparte, se pare că au fost observate afectări (*Affectionen*) ale facultății de vorbire – nu doar de ordin exterior ci și interior – care ar fi corelate cu stări religioase. Iar ce altceva ar putea semnifica *a vorbi în limbi* în comunitatea corintică – vorbire pe care apostolul o admite necondiționat și tratează cu menajamente, dar pe care, tocmai din acest motiv, o confirmă cu atât mai mult ca fiind un fapt – decât consecința unei afectări religioase? Noi suntem prea puțini obișnuiți să recunoaștem principiile care determină mișcările religioase involuntare ale conștiinței umane ca principii de semnificație generală, și care, din acest motiv, pot deveni, sub anumite circumstanțe, cauze ale altor efecte, chiar și de ordin fizic. Să lăsăm, pentru moment, această corelație neelucidată; multe lucruri au devenit comprehensibile cercetării umane printr-o înaintare precaută și treptată. Corelația aflată sub semnul întrebării între afectările religioase (*religiöser Affectionen*) și afectările facultății de limbaj (*Affectionen des Sprachvermögens*) nu este mai enigmatică decât raportarea unei mitologii determinate sau a unei forme de religie cu anumite particularități ale constituției fizice. Egiptenii sunt altfel organizați decât indienii, elenii altfel, din nou, iar dacă cercetăm lucrurile mai îndeaproape, fiecare se află în conformitate cu natura mitologiei sale (*Götterlehre*).

Să ne amintim de fenomenul paralel celui al confuziei limbilor, mai mult pentru a justifica raportul cu politeismul pe care l-am atribuit vechii povestiri, decât pentru a oferi încă un exemplu de corelație al mișcărilor religioase cu limbajul. Nu există decât un singur fenomen în întreaga istorie religioasă, pe care am putea să-l comparăm cu evenimentul *confuziei limbilor*, și anume cel al unității lingvistice restaurate pentru moment (*όμογλωσσία*) cu ocazia *Cincizecimii* – fenomen cu care creștinismul, destinat să readucă întreaga |

x109 omenire la unitate prin cunoașterea singurului Dumnezeu adevărat, își începe marele său itinerar.¹⁰³

¹⁰² *Τό Ἀττιχόν εθνος, εὐόν πελασιγρό, ἅμα τῇ μεταβολῇ τε ἐς Ἑλληνας καί τήν γλῶσσαν μετέμαθεν* L. I. c. 57.

¹⁰³ Din acest motiv, am numit apariția din Rusalii în prelegerile despre *Filosofia Revelației*, „Babelul inversat”; o expresie pe care am găsit-o mai târziu la alții. La acel timp, sugestia lui Genesius în articolul „Babilon” din *Halle'schen Encyklopädie* nu îmi era cunoscută. Nici măcar sfinților părinți nu le era străină această comparație, care are pretenția de a fi una naturală. O altă paralelă, din doctrina persană – unde diversitatea limbilor (*έτερογλωσσία*) este descrisă ca o lucrare a lui Ahriman – este menționată în *Filosofia Revelației*.

Cu siguranță nu va părea inutil dacă adaug faptul că, tot așa, doar *un* singur eveniment în toată istoria corespunde cu *separarea popoarelor* (*Völkertrennung*), și anume *migrația popoarelor* (*Völkerwanderung*), care însă este mai asemănătoare unei întruniri, unei reunificări, decât unei dispersii. Căci doar o forță (*Kraft*) precum cea care este rezervată celor mai înalte puncte de cotitură ale istoriei omenirii, o forță de atracție egală cu forța de repulsie și sciziune care a precedat-o, a putut fi în măsură să conducă spre scena istoriei universale acele popoare prezervate (*vorbehalten*), selectate dintr-o rezervă mereu inepuizabilă, pentru a asuma în ele creștinismul și a-l face ceea ce el va urma să devină, și ce nu ar fi putut deveni decât mulțumită *lor*.

În orice caz, este clar că apariția popoarelor, confuzia limbilor și politeismul sunt concepte înrudite și fenomene corelate pentru modalitatea de gândire a Vechiului Testament. Dacă privim de aici elucidările noastre anterioare, atunci am spune că fiecare popor ca atare a apărut *abia* după ce s-a decis și determinat cu privire la propria mitologie. Prin urmare, aceasta nu ar fi putut apărea în perioada în care separarea a fost *deja desăvârșită* și după ce poporul s-a format deja; cu atât mai puțin, deoarece mitologia nu a putut să apară pentru popor atâta timp cât acesta nu constituia până atunci decât o parte invizibilă în întregului omenirii, originea ei va coincide tocmai cu tranziția (*Uebergang*), deoarece poporul nu exista încă ca popor determinat, dar a ajuns la punctul de a se distinge ca atare și de a se contura.

xi110

Aceasta trebuie să fie valabil și pentru limba fiecărui popor: faptul că ea se determină mai întâi, determinându-se pe sine ca popor. Până atunci și atâta timp cât el se află încă în criză, așadar în procesul devenirii, limba sa este fluidă, mișcătoare, încă nedetașată de alte limbi, astfel că, într-adevăr, anumite limbi sunt vorbite oarecum într-o manieră amestecată,¹⁰⁴ – la fel precum vechea povestire presupune doar o confuzie, și nu o separare totală a limbilor între ele. Pornind din acest punct, în care limbile nu sunt încă separate, ci pe cale de separare, se poate ca printre denumirile divinităților grecești să se înscrie și cele în mod evident non-grecești, preistorice. Herodot, despre care presupunem că a avut un bun simț al limbii grecești și că ar fi știut să recunoască o etimologie greacă - de pildă, pentru numele de Poseidon - la fel de bine ca un gramatician al timpului nostru¹⁰⁵, spune că aproape toate

¹⁰⁴ Așadar un adevărat γλώσσαις (în plural) λαλείν; deasemenea, în Corinteni ceva complet diferit decât ἐτέραις γλώσσαις λαλείν, a cărui explicație conține următoarele: Ὅτι ἔχουν εἰς ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέχτω λαοῦντων αὐτῶν, iar aceasta este doar posibil dacă limba vorbită este *instar omnium*, și nu atunci când diversele limbi vorbite își pierd tensiunea și exclusivitatea. Oricine vorbește astfel este βάρβαρος pentru apostol, conform fragmentului menționat.

¹⁰⁵ După cum se știe, Hermann îl explică din ποτόν (πόσις) și εἶδεσθαι, *quod potile videtur, non est*. (În loc de *potile* ar trebui să stea, dacă nu mă înșel *potabile*. Deoarece, ceva potabil este în sens general *potile*, dar dacă apa mării este, în schimb, într-adevăr potabilă în sens deosebit, plăcută gustului uman, ea este *potabile*.)

denumirile zeilor au ajuns la greci de la barbari; ceea ce cu siguranță nu înseamnă că și înșiși zeii lor provin tot de la barbari, și nici că aceștia ar fi anteriori barbarilor. Astfel pot fi explicate, deasemenea, anumite concordanțe de ordin material al limbilor care, de altfel, sunt formate conform unor principii foarte diferite. Comparând limbile, putem distinge, sub o formă generală, următoarea gradație: unele sunt doar dialecte ale aceleiași limbi, precum limba arabă și cea ebraică – aici avem o unitate a tribului (*Stammeseinheit*); altele aparțin aceleiași formațiuni, precum sanscrita, greaca, latina, germana; iar altele care nu aparțin nici aceluiași trib, nici |

x111 aceleiași formațiuni, și totuși se regăsesc între aceste limbi diferite concordanțe care nu se explică nici prin condițiile istorice (precum cuvintele arabe în limba spaniolă sau franceză)¹⁰⁶ nici prin faptul că ar fi aparținut aceluiaș trib sau aceluiași nivel de dezvoltare (formare). Exemple de acest fel sunt oferite de apariția cuvintelor semitice în sanscrită, în greacă și, se pare, și în egipteană veche; acestea sunt, prin urmare, concordanțe, care depășesc orice coincidență istorică. Nici o limbă nu se naște în cadrul unui popor deja format și existent, prin urmare, nici un popor nu are o limbă înafara oricărei legături cu unitatea lingvistică originară, care caută să se afirme în continuare chiar și în separare.

Căci fenomenele, comportamentul popoarelor – în măsura în care acestea mai pot fi cunoscute, în ciuda distanței și a negurei arhaice – indică spre o unitate a cărei putere persistă chiar și în dispersiune.

Nu un impuls *exterior*, ci impulsul unei neliniști interioare, sentimentul de a nu mai aparține lumii întregi, ci doar unei părți a acesteia, sentimentul de a nu mai aparține Unului *absolut*, ci de a fi căzut pradă unui zeu sau unor zei anume; acesta a fost sentimentul care a purtat popoarele din loc în loc, de pe-un țăm pe altul, până când fiecare dintre ele s-a vazut singur și separat de tot ceea ce îi era străin, și și-a găsit locul care îi era destinat, potrivit pentru *el*.¹⁰⁷ Sau să fi fost mai degrabă hazardul care a guvernat aceste evenimente? Să fi fost hazardul care a condus cel mai vechi popor al Egiptului în valea strâmtorată a Nilului¹⁰⁸, popor care prin culoarea întunecată a pielii nu anunța decât tonalitatea tenebroasă a propriei interiorități, sau să fi fost sentimentul că doar într-o asemenea izolare |

¹⁰⁶ Cunoscutul adj. *mesquin* este un cuvânt pur arab, care a trecut din spaniolă în franceză.

¹⁰⁷ Conform unui pasaj din Pentateuch (5. Mos. 32, 8) popoarele sunt *divizate și împărțite* de Cel-mai-înalt (Allerhöchsten) (privitor la zeii individuali, cuvântul în ebraică are este folosit în mod normal cu forma dativului); la fel și limbajul platonice: τότε γαρ (în prima eră a lumii) αὐτῆς πρῶτον τῆς χυλῶσεως ἦρχεν επιμελούμενος ὁ γῆς ὁ θεός, ὡς νῦν κατὰ τόποθς ταῦτόν τοῦτο ὑπο ἔθων, ἀρχόν-των πάντα τά τοῦ χόσμου μέρη διειλημμένα. *Politic. p. 271. D.*

¹⁰⁸ *Herod. Lib. II, c. 104.*

xi112 ar fi putut prezerva ceea ce era de preservat? Căci frica nu i-a părăsit nici măcar după dispersie; ei au resimțit destrucția unității originare care a făcut loc unei multiplicități confuze, și care se pare că nu se putea termina altfel decât cu pierderea totală a conștiinței unității și, aşadar, a umanității.

Chiar și cu privire la această stare extremă au fost păstrate mărturii, monumente încă conservate în ciuda vicisitudinilor timpului, precum pentru tot ceea ce recunoaște sau încurajează știința veritabilă și progresul ei legic. Aceasta este, după cum am afirmat deja de suficiente ori, credința unui cercetător adevărat, care nu dezamăgește. Reamintesc aici încă o dată de poporul Americii de Sud, pe care l-am menționat de mai multe ori, care trăiește dispersat și care se nu se aseamănă decât din punct de vedere exterior unei populații umane. Este, într-adevăr, imposibil să întrezărim exemple ale stadiului *primitiv*, ale celui mai brut, precum presupunem, și a celui mai aproape de animalitate stadiu – din contră, aceste exemple ar contrazice în cel mai categoric mod himera unui astfel de stadiu originar stupid al speciei umane, arătând că de la un asemenea stadiu nu poate exista evoluție; la fel de puțin mă simt în măsură să aplic acestor populații schema popoarelor care au recăzut dintr-o cultură anterioară în barbarie. Condiția în care ele se găsesc nu reprezintă o problemă pentru capetele care înaintează doar în virtutea ideilor deja folosite, însă un gânditor meticulos nu ar ști nici până în ziua de astăzi cum să le plaseze. Dacă nu putem să presupunem că popoarele se nasc din ele însele, dacă trebuie să considerăm ca fiind necesară explicarea popoarelor atunci trebuie să procedăm la fel și cu acele mase de oameni, care deși sunt omogene din punct de vedere fizic, au rămas totuși între ei fără o unitate morală și spirituală. Ele nu îmi par a fi decât tristul rezultat al tocmai acelei crize din care restul omenirii a salvat *fundamentul* întregii conștiințe umane – fundament care, în cazul acestora, s-a pierdut complet. Ele reprezintă mărturia încă vie a dezagregării complete, care nu a mai putut fi oprită prin nimic; în ele s-a desăvârșit întreg blestemul (*Fluch*) disoluției – ele reprezintă, într-adevăr turma care rătăcește fără păstor, și, fără a deveni un popor, au sucombat |

xi113 tocmai în criza care a oferit celorlalte popoare existența (*das Daseyn*). Chiar dacă, într-adevăr, s-ar găsi printre ele câteva urme de cultură, sau, mai degrabă, câteva slabe rămășițe a unor cutume încă practicate în ciuda faptului că și-au pierdut sensul – precum vreau să presupun, independent de mărturiile asupra veridicității cărora nu vreau să mă pronunț – nici acestea nu ar dovedi faptul că ele ar reprezenta ruinele unui popor distrus și fărâmițat de o catastrofă istorică sau naturală. Deoarece stadiul preistoric, anterior nașterii popoarelor, la care au fost și ele părtașe – nu este (după cum reiese în mod suficient din explicațiile noastre) nimic mai puțin decât un stadiu de incultură completă și de animalism sălbatic, pornind de la

care o tranziție către o dezvoltare socială nu ar mai fi fost niciodată posibilă. Pentru acest stadiu am reclamat (*vindicat*) cel puțin diviziunea triburilor: dar acolo unde există o astfel de diviziune, se găsesc deja și relații similare căsătoriei și familiei. Chiar și triburi care nu au devenit încă popoare cunosc cel puțin proprietatea mobilă și, fiind vorba de proprietate, cunosc desigur și contracte; însă nici o decădere politică posibilă nu poate reduce un întreg care a fost odinioară un popor – care a avut moravurile, legile, instituțiile civile de rigoare, precum și ceea ce este inevitabil legat de acesta: reprezentările religioase specifice și obiceiurile sale – la un asemenea stadiu de absolută anarhie și de dezumanizare (brutalitate), asemănătoare celui în care se află acele specii care nu știu nimic despre ce înseamnă o lege, o obligație sau o ordine socială, precum și fără orice fel de reprezentări religioase. Evenimente de ordin fizic ar putea distruge un popor din punct de vedere material, dar nu îi poate răpi tradiția, memoria, tot trecutul, cum este cazul acelui tip de umanitate care are la fel de puțin trecut precum o specie animală. Însă stadiul acestora poate fi înțeles dacă această masă de oameni reprezintă o parte a umanității originare, în care a sucombat într-adevăr orice conștiință a unității. Am menționat deja faptul că popoarele nu pot fi explicate printr-o simplă dislocare, că este necesară, deasemenea, o forță de coeziune. În aceste mase de oameni vedem cum ar fi devenit întreaga omenire, dacă nu ar fi salvat nimic din unitatea originară.

xi114

O altă considerație le atribuie deasemenea această poziție. Acestea servesc drept mărturie în mod special pentru adevărul care se află în vechea povestire a confuziei *limbilor*. Termenul de *confuzie* a fost deja evidențiat. Confuzia nu apare decât acolo unde elementele discordante nu ajung la unitate, dar nici nu se pot disocia. În fiecare limbă în devenire unitatea originară continuă să acționeze precum arată, pe de-o parte, afinitatea limbilor; suprimarea întregii unități ar însemna suprimarea limbii însăși, și astfel a tot ce este omenesc; căci omul este om doar în măsura în care este capabil de o conștiință universală, depășind propria sa singularitate; deasemenea, și limba nu are sens decât ca ceva de ordin comun. Limbile popoarelor în care umanitatea și coeziunea spirituală sunt la un nivel foarte înalt se extind pe spații mari, iar aceste limbi sunt rare. Aici, prin urmare, comunitatea conștiinței rămâne într-o foarte mare parte preservată. Mai mult, aceste limbi încă mai păstrează în ele însele referința la alte limbi, urmele unei unități originale, semne ale unei proveniențe comune. Mă îndoiesc că ar exista orice fel de concordanță materială între idiomurile acelor populații americane și limbile unui popor în adevăratul sens al cuvântului; la fel cum trebuie să las fără răspuns întrebarea cu privire la măsura în care studiul consacrat acestor idiomuri ar putea vreodată să împlinească speranța care l-a pus în mișcare, și anume, de a ajunge la

elementele autentice și *genetice* ale acestor idiomuri. Probabil că s-a ajuns la elementele ultime ale acestora, însă acestea sunt elemente ale dezagregării și nu ale compunerii și ale devenirii. Printre aceste populații, conform lui *Azara*, limba guarani ar fi singura care poate fi înțeleasă într-un cadru mai larg, și chiar și acest fapt necesită probabil cercetări mai detaliate. Căci în rest, cum remarcă același *Azara* – care a trăit în acele țări timp de mai mulți ani, nu doar a trecut poposit prin ele – limba diferă de la hoardă la hoardă, chiar de la colibă la colibă, astfel că adesea doar membrii aceleiași familii se înțeleg între ei; mai mult decât atât, însăși facultatea de a vorbi se află la ei aproape pe cale de a se stinge și de a dispărea. Vocea lor nu este niciodată puternică și sonoră, ei vorbesc doar |

xi115 încet, fără a striga vreodată, nici măcar când sunt omorâți. În vorbire aproape că nu își mișcă buzele, iar discursul lor nu este acompaniat de o privire care să solicite atenția. O astfel de impasibilitate este acompaniată de o asemenea *aversiune* pentru vorbire încât, dacă ei au de-a face cu cineva care se află la o sută de pași în fața lor, ei nu strigă niciodată, ci aleargă pentru a-i ajunge. Limba plutește aici, așadar, la limita ei ultimă, înafara căreia ea ar dispărea complet; am putea să ne întrebăm, astfel, dacă idiomurile ale căror sonorități sunt mai mult nazale și guturale decât tonalități care pornesc din piept sau buze – și nu ar putea fi exprimate, în cea mai mare parte a lor, în semnele limbii noastre scrise – merită încă, de fapt, să fie numite limbi¹⁰⁹.

Această frică așadar, această oroare de a pierde orice conștiință a unității, i-a ținut împreună pe cei care au rămas uniți, pentru a dăinui cel puțin ca popor, dacă nu ca umanitate. Această frică față de dispariția totală a unității, și astfel a întregii conștiințe cu adevărat umane, le-a oferit nu doar primele instituții cu caracter religios, ci chiar și primele instituții civile, care nu aveau alt scop decât de a conserva ceea ce au salvat din unitate și de a se asigura împotriva unei destrucții ulterioare. Deoarece, odată pierdută unitatea, individul a cautat să se separe și să își asigure bunul propriu și totul a fost făcut în așa fel încât să păstreze efemerul: 1). prin formarea unor comunități speciale, prin stricta izolare a celor care trebuie să păstreze elementul comun, conștiința unității: diviziunea în caste, al cărei fundament, comun tuturor popoarelor, este la fel de vechi precum istoria – iar constituția noastră își are rădăcinile în aceste timpuri – nu a avut altă intenție decât încercarea de a proteja mai mult această conștiință a unității printr-o astfel de izolare și de a o conserva, deasemenea, în mod mijlocit și pentru ceilalți, cei pentru care această conștiință se pierdea, inevitabil, tot mai mult; 2) printr-o |

¹⁰⁹ *Ils parlent ordinairement beaucoup de la gorge et du nez, le plus souvent même il nous est impossible d'exprimer avec nos lettres leurs mots ou leurs sons. Azara, Voyages T. II, p. 5*

xi116 strictă desemnare a preoților, instituirea cunoașterii sub forma unei doctrine, precum se pare că s-a petrecut cu precădere în Egipt.¹¹⁰ Din punct de vedere exterior, au căutat să se mențină 3) mulțumită acelor monumente care aparțineau în mod evident unei epoci preistorice și care se găseau în toate părțile cunoscute ale pământului, monumente ale căror grandoare și aspect mărturiseau o forță aproape supraumană, și care ne evocă involuntar acel turn fatal, menționat în cea mai veche povestire, care descrie dispersarea popoarelor. Constructorii își spun unul altuia: „Haideți să ne construim o cetate și un turn al cărui vârf să ajungă la cer; să ne facem un nume *ca să nu ne împrăștiem pe fața întregului pământ!*”¹¹¹ Ei au spus aceasta încă *înainte* de confuzia limbilor, presimțind ceea ce urma să se întâmple, criza care li se anunța.

Ei au vrut să își facă un *nume*. În sensul comun, aceasta semnifică: au vrut să devină cunoscuți. Însă mulțimea de oameni care vorbește aici nu poate spera să devină cunoscută – după cum se poate traduce conform limbajului comun – înainte de a avea un nume, mai exact, înainte de a fi un popor, la fel cum nici un om nu ar putea să *își facă* un nume, după cum se obișnuiește a spune, dacă nu ar avea deja unul. Conform naturii situației trebuie, așadar, să preluăm expresia cu semnificația ei imediată, deoarece cealaltă accepțiune (devenită celebră) nu este decât un consens. Conform propriului lor discurs, ei au format până atunci o umanitate fără nume; numele este cel care individualizează un popor, precum și un individ, care îl separă și care îi asigură, totodată, coeziunea. Cuvintele “să ne facem un nume”, înseamnă, prin urmare, nimic altceva decât “să devenim un popor”¹¹², iar ca motiv pentru aceasta ei spun: pentru a nu se împrăștia pe tot pământul. Așadar *frica* de a fi dispersat, de a nu mai fi un întreg,|

xi117 de a se dizolva complet, îi motivează în întreprinderea lor. Gândul unor așezări stabile apare abia atunci când umanitatea se află în pericol de a se pierde sau de a dispărea complet, însă cu prima reședință fixă începe izolarea, prin urmare și respingerea, și excluziunea; la fel cum turnul Babel, care deși avea menirea să împiedice dispersiunea totală, devine debutul și rațiunea separării popoarelor. Tot de perioada acestei tranziții aparțin și monumentele unui timp arhaic, mai ales operele ciclopice, denumire oferită de greci, edificate în Grecia, pe insulele mării Mediterane, și, pe ici-colo, chiar și pe Italia continentală; opere pe care Hesiod

¹¹⁰ Πρῶτοι μὲν ὦν ἀνθρώπων, τῶν ἡμεῖς ἴδμεν, Αἰγύπτιοι λέγονται θεῶν τε ἐννοίην λαβεῖν, καὶ ἰρὰ ἰσασθαι - πρῶτοι δὲ καὶ οὐνόματα ἰρὰ ἐγνώσαν, καὶ λόγοθς ἰρούς ἐλεξαν. *Lucian. de Syria Dea c. 2.*

¹¹¹ Geneza 11.4 (n.t.)

¹¹² 1. Moise 12, 2 Jehovah îi promite lui Abraham, că îi va oferi un popor și un nume mare.

și Homer le-au vazut deja¹¹³, ziduri și fortificații, edificate când din pietre necioplite fără ciment, când din poligoane neregulate, monumente ale unei rase devenite chiar și pentru grecii înșiși fabuloasă, care nu a lăsat nici o altă urmă a existenței sale, având, totuși, o semnificație istorică reală mult mai mare decât obișnuim să credem. După maniera în care Homer descrie în *Odiseea* viața ciclopilor, fără lege, fără adunări ale poporului, fiecare, cu femei și copii, trăind pentru sine, *fără a-și face griji pentru alții*¹¹⁴, trebuie să constatăm că în ei exista deja un început al acelor rase care s-au dizolvat complet, și pentru care este caracteristică lipsa de preocupare pentru celălalt, faptul că ei rămân străini unul de altul precum își rămân străine și animalele, nefiind legați prin nici o conștiință a coapartenenței. În lumea nouă (*neue Welt*) s-a menținut acest stadiu reprezentat de ciclopul lui Homer, în timp ce aceeași rasă, în Grecia, este înghițită de mișcarea progresivă, tot mai puternică, nerămânând decât în memoria aceluiași popor astfel apărut. La Homer, acestea mai trăiesc încă în grote naturale, dar |

xi118 se pare, mărite artificial; la fel cum legenda ulterioară atribuie deasemenea ciclopilor construcții subterane precum grotele și labirintele din Megara, Nauplia (*Napoli di Malvasia*), printre altele. Dar aceeași rasă trece de aceste construcții realizate în substanța pământului la monumente care se ridică deasupra pământului, executate dintr-un material liber și independent de acesta; dar odată cu aceste monumente dispare și rasa însăși, căci de aceste opere este legată tranziția spre stadiul de popor, în care această rasă de tranziție sucombă.

¹¹³ Pentru moment, doarece sperăm să revenim la acest punct, fac referință, cu privire la epoca pre-homerică a muncilor ciclopilor din Grecia, la discursul meu ținut la Academia din München, și care a apărut în fragmente în ce de-al doilea raport anual al acesteia (1829-1831).

¹¹⁴ *Odysseia* IX, 115.

A ȘASEA PRELEGERE

xi119

Potrivit dezvoltării oferite mai devreme, de unde putem vedea cu ușurință că acestea necesită câteva determinări mai precise din partea cercetărilor viitoare, nu mai pare a fi îndoielnic faptul că aceasta este explicația de la care va trebui să rămânem și noi, o explicație care presupune monoteismul în locul politeismului – nu doar în general, ci și din punct de vedere istoric – și anume înaintea perioadei separării popoarelor. Singura întrebare care a pus pentru noi sub îndoială explicația aceasta, și anume dacă separația popoarelor a avut ca urmare politeismul sau invers, trebuie să o considerăm deasemenea ca fiind soluționată. Considerăm, prin urmare, că ne-am convins suficient prin cele avansate până acum de faptul că nu există nici o cauză a separării popoarelor independentă de politeism, iar concluzia care rezultă din dezvoltarea de până acum va fi considerată, așadar, fundamentul pe care vom construi în continuare:

Dacă umanitatea s-ar separa în popoare, la fel cum în conștiința unificată până atunci au apărut diferiți zei, atunci unitatea rasei umane care a precedat separarea, unitate pe care o putem la fel de puțin gândi fără o cauză pozitivă, nu ar fi putut fi atât de puternic păstrată prin nimic altceva *decât prin conștiința Unui Dumnezeu universal comun întregii umanități*.

Totuși, în această concluzie nu a fost adoptată nici o decizie cu privire la faptul că Dumnezeu, fiind universal și comun tuturor raselor umane, ar fi astfel în mod necesar și *Unul* în sensul monoteismului, și anume în sensul monoteismului

xi120

revelat, dacă aceasta trebuie să fi fost un Dumnezeu absolut non-mitologic, excluzând din sine tot ceea ce este ținut de mitologie.

Ne vom întreba cu siguranță ce altceva ar fi putut fi acest Dumnezeu comun întregii umanități, decât *Unul cel adevărat*, și încă complet nemitologic; și de răspunsul la această întrebare depinde, de fapt, întreaga cercetare: prin ea sperăm să câștigăm un fundament prin care să putem constitui nu doar concluzii ipotetice, ci și categorice asupra originii mitologiei. Însă nu voi putea răspunde la această întrebare fără să pătrund în natura politeismului - mai profund decât a fost necesar și decât am făcut-o până acum - care a devenit pentru noi o problemă principală, totuși, abia odată cu explicația religioasă.

În acest punct dorim să atragem atenția asupra unei diferențe în politeismul însuși, care a fost trecută cu vederea în toate explicațiile de până acum, și pe care, tocmai din acest motiv, am ignorat-o, diferență care *trebuie acum* să iasă la iveală.

Într-adevăr, nimănui dintre cei avizați nu poate să-i scape faptul că există o mare diferență între politeismul care se naște când este conceput un număr mai mare sau mai mic de zei, care însă sunt subordonați *unuia și aceluiași zeu* ca fiind superiorul lor și cel mai puternic, și politeismul care se naște atunci când sunt presupuși *mai mulți* zei, dar fiecare dintre ei este cel mai puternic și superior celorlalți într-un anumit timp, și care nu pot, așadar, decât să se *urmeze* unul pe altul. Să ne închipuim că istoria greacă a zeilor ar fi avut în loc de trei specii de zei, care se urmează succesiv, doar unul singur, cum ar fi Zeus, atunci această istorie ar cunoaște doar zei care coexistă împreună simultan, care se dizolvă toți în Zeus ca fiind unitatea lor comună, ar cunoaște doar politeismul *simultan*. Însă istoria greacă a zeilor are trei sisteme ale zeilor, și în fiecare există un zeu superior celorlalți: în primul Uranos, în al doilea Kronos, iar în al treilea Zeus. Acești trei zei nu pot, prin urmare, să fie simultani, ei pot doar să se *excludă reciproc* și, astfel, să se urmeze unul pe altul. |

x121 Atâta timp cât Uranos domină, nu poate stăpâni Cronos. Prin urmare, vom numi acest fenomen politeism *succesiv* (*successiven Polytheismus*).

Acum trebuie să luăm în considerare următoarele lucruri. Doar prin cel de-al doilea tip de politeism este suprimată unitatea, sau, pentru a ne exprima precis, unicitatea lui Dumnezeu: abia politeismul succesiv este cel *adevărat*, cel *autentic*. Căci în ceea ce privește acei zei care sunt subordonați unui zeu superior, ei sunt, ca să spunem așa, simultani (*gleichzeitig*), însă nu asemănători (*gleich*); ei sunt *în* el; el este *în afara* lor; el este cel care îi cuprinde (*der sie begreifende*), dar care nu este cuprins de ei (*von ihnen begriffene*); el nu se numără printre ei și le este, chiar și gândit doar ca o cauză emanativă (*emanative Ursache*), anterior cel puțin după *natură* și *esență*. Multiplicitatea celorlalți nu îl afectează, el este mereu *Unul*, *necunoscându-și egalul*, căci diferența dintre el și ceilalți nu este doar una de ordin individual, precum cea dintre ei, ci o diferență totală de gen (*differentia totius generis*); aici nu este vorba despre un politeism real, deoarece totul se dizolvă în cele din urmă din nou în unitate, sau poate un politeism sub forma teologiei iudaice, unde îngerii poartă deasemenea denumirea de *Elohim* (zei), fără a se teme că ar putea astfel ofensa singularitatea lui Dumnezeu, ai cărui servitori și instrumente ei sunt. Avem aici o *multitudine de zei* (*Göttervielheit*), și nu un *politeism* (*Vielgötterei*). Acesta din urmă apare doar când mai mulți zei superiori și egali urmează unul după altul, fără a se putea dizolva într-o unitate superioară. Această diferență între o *multitudine de zei* (*Göttervielheit*) și un *politeism* (*Vielgötterei*) trebuie să o reținem bine, pentru a putea trece acum la problema care ne privește de fapt.

Puteți concepe cu ușurință, și fără să reamintesc, faptul că ambele tipuri de politeism au o relație foarte diferită cu fiecare *explicație*. Dacă ne întrebăm care dintre cele două necesită explicație, atunci este în mod evident cel succesiv: acesta este misterul, aici este întrebarea, iar, tocmai de aceea, și rezolvarea. Politeismul simultan poate fi conceput foarte simplu printr-o simplă divagare |

x1122 de la unitatea originară, însă cel succesiv nu poate fi conceput la fel de ușor în această manieră, fără cel puțin câteva presupoziii colaterale artificiale și forțate. Politeismul succesiv este deasemenea luat mai întâi în considerare, deoarece el se extinde peste orice politeism simultan și îl include, așadar, complet, în timp ce el însuși există în mod absolut și liber.

Trebuie acum să recunoaștem onest că prin tot ceea ce a apărut până acum în această întreagă discuție, nu s-a petrecut nici cel mai mic lucru în vederea explicării politeismului succesiv, și că ne aflăm oarecum în poziția de a începe cu totul de la început, întrebând: cum putem concepe *politeismul* (*Vielgötterei*)?

Însă imediat ce începem cercetarea devine tot mai clar faptul că odată cu această întrebare pășim pe un teritoriu complet diferit, cel al realității (*Wirklichkeit*), și că ne apropiem de un adevăr față de care toate ipotezele pure ar trebui să dispară precum ceața în fața soarelui. Conform teogoniei grecești (cel puțin așa afirmă ea), a existat un timp în care stăpânea doar Uranos. Să fie și aceasta doar o legendă, tot ceva imaginat și inventat? A existat oare cu adevărat un timp în care a fost venerat doar zeul cerului, în care nu se știa despre un altul, despre un Zeus, și nici măcar despre un Cronos, și nu este astfel istoria zeilor totodată documentul istoric al propriei ei nașteri? Vom mai putea oare, în lumina acestui fapt, să credem că mitologia a apărut prin invenția unuia sau a mai multor indivizi, sau (cealaltă ipoteză) printr-o simplă divagare de la unitate – situație din care nu ar putea rezulta decât, în cel mai bun caz, un politeism simultan, o simplă juxtapunere (*Nebeneinander*) statică, și, în cele din urmă, doar o singurătate nedorită (*Alleinerlei*), și nu succesiunea vie și politonală (*vieltönige*) a mitologiei dinamice și bogat structurate? Dacă judecăm corect, tocmai în ceea ce este succesiv în mitologie rezidă realul, istoricitatea reală (*das wirklich Geschichtliche*), prin urmare și |

x1123 realitatea și adevărul acesteia în general; cu aceasta ne aflăm pe teritoriul istoric, în spațiul decursului real al lucrurilor.

Dacă comparăm mitologiile diferitelor popoare, devine absolut incontestabil faptul că mitologia a păstrat în succesiunea zeilor adevărata istorie a nașterii ei. Aici observăm că doctrinele zeilor, care apar doar ca *trecute* în mitologiile popoarelor de mai târziu, au fost

cele *reale* și contemporane popoarelor anterioare, precum și invers, că zeii stăpânitori ai popoarelor anterioare sunt păstrați în memoria popoarelor ulterioare doar ca momente ale trecutului. Abia astfel poate fi înțeleasă corect și explicată adesea menționata concordanță. În cel mai distins zeu stăpânitor al fenicienilor, sau, mai corect spus, în singurul lor zeu stăpânitor, grecii îl recunosc cu cea mai mare certitudine pe zeul Cronos al propriei lor istorie a zeilor și îl numesc la fel; este ușor să arătăm diferențele între zeul fenician și cel grec, pentru a dovedi astfel faptul că acesta nu se află în nici un fel de legătură cu celălalt, însă toate aceste diferențe sunt explicate pe deplin printr-una singură, și anume că în mitologia feniciană Cronos este zeul atotstăpânitor, în timp ce în mitologia greacă el este un zeu suprimat și deja depășit de un altul; în prima, Cronos este prezent, în cea de-a doua, el este deja un zeu trecut. Dar cum pot elenii să-și recunoască zeul într-un zeu fenician, dacă nu datorită faptului că ei înșiși erau conștienți de Cronos-ul lor ca aparținând unui trecut real, și nu al unui imaginat și ficțional?

Ce fel de explicații artificiale ar fi apărut dacă ipotezele anterioare nu s-ar fi mulțumit să explice doar politeismul *în general*, în loc de a-l explica în primul rând, și mai ales, pe cel *istoric*. O astfel de succesiune a zeilor nu poate fi doar imaginată, ea nu poate fi inventată; oricine și-ar face sieși sau celorlați un zeu, ar face cel puțin unul prezent. Este împotriva naturii ca așa ceva să fie imediat poziționat în trecut; ceva |

xi124 poate doar să *devină* trecut, prin urmare trebuie să fi fost mai întâi prezent; ceea ce resimt ca trecut, trebuie să fii simțit la un moment dat ca prezent. Ceea ce nu a fost niciodată real pentru noi, nu poate deveni o treaptă, un *moment*; zeul precedent trebuie însă considerat într-adevăr drept o treaptă, un moment, altfel nu ar putea exista politeismul succesiv; trebuie ca la un moment dat el să fi stăpânit conștiința, chiar să o fi capturat în întregime; iar când a dispărut, nu se poate să fi dispărut fără a opune rezistență și a lupta, căci altfel nu ar fi fost *reținut*.

Să presupunem chiar – pentru a testa limitele – că un filosof antic care explică lumea ar fi făcut observația că lumea, așa cum este ea, nu poate fi explicată printr-o singură cauză, și că nu ar fi putut apărea fără o anumită succesiune de puteri și potențe active, în care, alternativ, una devine fundament celeilalte; și că el ar fi preluat, prin urmare, în cosmogonia sa, o consecință corespunzătoare acestor cauze, pe care el o prezintă sub forma unor persoane: astfel, oricare ar fi fost succesul atribuit invenției sale, pentru astfel de zei *gândiți și imaginați* drept trecut nu ar fi apărut niciodată acea venerație și frică religioasă pe care o regăsim împrejmuiindu-l pe Cronos nu doar în mitologia, ci chiar și în poezia și arta greacă. Aceste reverențe religioase pentru un zeu acum apus nu sunt minciuni poetice, ele au fost

simțite cu adevărat, și sunt, chiar și numai din acest motiv, ceva cu adevărat poetic; dar ele nu puteau fi simțite cu adevărat decât dacă ar fi rămas în conștiință o memorie a zeului, decât dacă i-au rămas în continuare urme, datorită tradiției neîntrerupte de la o generație la alta, faptul că acest zeu, odinioară, chiar dacă acum mult timp, a stăpânit cu adevărat.

Desigur, mitologia nu are realitate (*Realität*) în afara conștiinței; dar dacă ea decurge doar în determinările conștiinței, și anume, în reprezentările ei, atunci această *desfășurare, această succesiune de reprezentări însăși*, nu poate fi la rândul ei tot ceva de ordinul reprezentării, ea trebuie să fi avut loc, să se fi întâmplat cu adevărat|

x1125 în conștiință; această succesiune nu este formată de mitologie, ci invers, mitologia este formată de ea. Căci mitologia nu este decât întregul acestor doctrine ale zeilor care au urmat una după alta în mod real, iar ea a apărut prin această succesiune.

Tocmai pentru că zeii există doar în reprezentări, politeismul succesiv poate deveni real doar prin faptul că în conștiință este poziționat pentru început un zeu, care este înlocuit de un altul, care nu îl suprimă complet pe primul (căci astfel conștiința ar înceta să mai știe de el), dar care însă îl destituie din prezent în trecut, precum și din statutul de zeitate – nu de zeitate în general, ci de zeitate exclusivă. Astfel este afirmat *faptul pur* - de care se zvonește atât de des, pe care îl găsim însă atât de rar cu adevărat: faptul nu este dezvăluit, el este prezent în politeismului succesiv însuși. Noi nu explicăm *de ce* primul zeu este în așa fel încât să fie urmat de un altul și nici conform cărei legi acesta îl urmează; toate acestea rămân de văzut. Ceea ce afirmăm este faptul că mitologia, precum tocmai ea arată, s-a născut astfel – nu printr-o invenție, nu printr-o divergență, ci printr-o succesiune care a avut într-adevăr loc în conștiință. Mitologia nu este o simplă doctrină a zeilor *imaginată* ca succesiune. O luptă între zeii care se succed unii pe alții, cum apare în *Teogonie*, nu ar putea exista deloc în reprezentările mitologice dacă nu ar fi avut *cu adevărat* loc în conștiința popoarelor care știu despre ea, și, așadar, în conștiința umanității, în care fiecare popor reprezintă o parte. Politeismul succesiv poate fi explicat doar dacă presupunem că, de fapt, conștiința umanității a subzistat cu adevărat în toate momentele acesteia. Zeii care s-au succedat unii pe alții au luat cu adevărat, în mod succesiv, posesie asupra conștiinței. Mitologia ca istorie a zeilor, așadar mitologia autentică, s-a putut produce doar în viața însăși, ea trebuia să fie ceva *trăit* și *experimentat*.

x1126 Exprimând ultimele cuvinte, mă bucur să remarc faptul că aceleași expresii au fost folosite deasemenea în cel puțin unele dintre afirmațiile incidentale ale lui *Creuzer* în raport cu mitologia. În mod evident, o impresie generală a triumfat asupra unei ipoteze preconcepute, iar dacă îl contrazicem parțial pe acest om plin de spirit cu privire la partea

formală a explicației sale, nu facem decât să evidențiem împotriva lui ceea ce el însuși în sentimentul cel mai corect și adevărat a sesizat.

Nu se poate să nu recunoaștem faptul că o succesiune de reprezentări prin care conștiința a trecut cu adevărat, este singura explicație de ordin natural al politeismului mitologic.

Acum, dacă ne întoarcem cu această reflecție la întrebarea principală – care a provocat toată această ultimă discuție – întrebare care urmărește să afle dacă acel zeu comun întregii rase umane trebuie să fie cu necesitate acel *Unu necondiționat (der unbedingt-Eine)* și, din acest motiv, în totalitate nemitologic, realizați de la sine că aceasta nu este un o consecință necesară, iar efectul – atât în ceea ce privește coapartenența (*Zusammenhalten*), cât și separarea ulterioară – este, cel puțin la fel de atins, chiar dacă acest zeu nu este decât *primul element într-o succesiune* de zei, adică într-un politeism succesiv, chiar dacă nu este explicat și recunoscut ca atare. Gândiți-vă la acest zeu apărut pentru prima dată în conștiință = A; conștiința nu poate prevedea faptul că îi va urma un al doilea = B, care se va poziționa mai întâi lângă, și în curând peste cel dintâi. Așadar, primul este până atunci nu doar Unul în general, ci și într-un sens care nu permite un succesor. Căci zeul B a fost deja precedat în conștiință de zeul A, iar zeul C (căci putem să presupunem că cel de-al doilea, care îl suprimă pe cel dintâi, poate să facă loc doar unui al treilea), care, astfel, dacă este cazul, este deja precedat în conștiință de către A și B. Dar zeul A este cel *înaintea* căruia nu a existat nici un alt zeu, și care nu va fi urmat de nimeni – așa își imaginează conștiința; astfel, acesta nu reprezintă pentru ea ceva pur întâmplător, ci, într-adevăr, *Unul ultim și necondiționat (der schlechthin, der unbedingt-Eine)*. Încă nu putem vorbi despre un *politeism (Vielgötterei)* |

^{xi127} în adevăratul sens al cuvântului. Prin urmare, dacă înțelegem prin monoteism doar opusul *politeismului (Vielgötterei)*, atunci în conștiință este încă, cu adevărat, monoteism; dar este simplu de înțeles că acest monoteism este într-adevăr unul absolut pentru umanitatea care este inclusă în el, în timp ce pentru noi este unul *relativ*. Deoarece Zeul absolut-unic (*der absolut-Eine Gott*) este cel care nu permite *posibilitatea* altor zei înafară de el, în timp ce Zeul relativ-unic (*relativ-einzige*) este cel care nu are nici un zeu înainte, lângă, sau după el. Observația foarte precisă a lui Hermann poate fi aplicată foarte bine aici: o doctrină care cunoaște doar în mod contingent un singur zeu, este, conform situației, politeism adevărat, deoarece ea nu exclude posibilitatea altor zei, știind doar de *Unul* numai din acest motiv: pentru că nu a auzit încă de alții, sau, cum am spune la început, nu a auzit de altul¹¹⁵ – Prin

¹¹⁵Ueber das Wesen und die Behandlung d. M. (*Despre esența și tratarea mitologiei*) p. 37.

urmare, vom spune următoarele despre zeul nostru A: el este pentru umanitate, atâta timp cât ea nu cunoaște un al doilea, un zeu în totalitate nemitologic, precum în orice succesiune ale căror elemente le desemnăm prin A, B, C, în care A devine abia atunci un *membru* al acestei serii, când este într-adevăr urmat de B. Un zeu mitologic este cel care e un membru al istoriei zeilor; zeul presupus nu este încă cu adevărat un astfel de membru, dar nu este, conform naturii sale, un zeu nemitologic, chiar dacă poate să pară astfel atâta timp cât nu se anunță următorul, cel care îl va deposeda de caracterul său absolut (*Absolutheit*).

Dacă ne gândim odată cu primul zeu și la un sistem de zei, care sunt însă *subordonați* lui, am avea astfel o multiplicitate de zei (*Göttervielheit*), dar nu încă un *politeism* (*Vielgötterei*); iar zeii acestui sistem ar putea, deasemenea, să fie în continuare comuni întregii umanități; deoarece ei nu sunt, deocamdată, tipuri diferite de zei, precum sunt, de exemplu, zeii Uranos, Kronos și Zeus în teogonia greacă; ei sunt *același tip* de zei, din toate punctele de vedere. Fiecare element care nu are nimic înafara sa de care să fie determinat rămâne întotdeauna și în mod necesar egal cu sine. Dacă zeul stăpânitor nu se schimbă, atunci nici cei care|

x1128 îi sunt subordonați nu se pot schimba; și deoarece ei rămân mereu aceiași, ei nu pot fi nici diferiți și variați pentru diferite popoare; prin urmare, ei nu pot înceta să fie comuni tuturor.

Ceea ce am prezentat până acum este suficient pentru a dovedi cel puțin faptul că nu este *necesar* un monoteism absolut, un Dumnezeu care să fie Unul ultim și unic, pentru a dovedi atât unitatea originară cât și divergența umanității care a urmat; dar deoarece doar una dintre cele două presupoziii poate fi cea adevărată, este imposibil să ne oprim la acest rezultat. Trebuie să ne decidem între cele două și să cercetăm astfel dacă monoteismul relativ nu le-ar putea explica pe ambele (unitatea și divergența) mai bine decât cel absolut, sau dacă nu cumva este singurul care le-ar putea explica *cu adevărat*. Ne vedem astfel, încă o dată, trimiși înapoi la geneza popoarelor. Distincția, abia găsită, între un monoteism absolut și unul relativ, care însă poate părea pentru o perioadă ca fiind absolut, ne arată faptul că în prima dezvoltare a existat încă o nedeterminare (*Unbestimmtheit*). Căci într-o cercetare precum aceasta nu se poate merge decât treptat, și fiecare articulare trebuie făcută doar în măsura în care permite punctul de dezvoltare la care se află. Toate aceste prelegeri cresc și progresează uniform și constant în toate părțile lor, iar cunoașterea pe ele o vizează nu va fi considerată ca împlinită decât atunci când ultima parte va fi adăugată.

Când întrebarea „cum au apărut popoarele?” s-a răspândit pentru prima dată din sala mea de curs în cercuri mai vaste, a găsit pe de-o parte o audiență care a arătat foarte clar cât de nouă și neașteptată este pentru mulți; de atunci am avut și mai multe oportunități să văd cât de puțin a fost gândit până atunci asupra primelor elemente ale unei etnologii *filosofice*, care presupune o etnologie generală. Este exact așa cum am spus în prelegerea precedentă: explicația a părut inutilă celor mai mulți dintre ei, considerând că nu este nevoie de o cauză specială, că popoarele ar apărea de la sine. Dacă ar fi să mai adăugăm un gând stadiului actual, după ce a fost recunoscută separarea popoarelor ca fiind o criză spirituală, un gând legat de această apariție-de-la-sine, ar trebui să presupunem |

x1129 că diferențele spirituale, care au devenit ulterior evidente prin diferențierea popoarelor și mitologiile diferite, au stat latente și inactive în umanitatea originară, ajungând să se exteriorizeze și să se dezvolte odată cu generațiile în continuă ramificare. Distanța tot mai mare față de centrul descendenței comune va fi presupusă aici, așadar, ca fiind singura rațiune determinantă (*Bestimmungsgrund*). Dacă un anumit punct al acestei distanțe este atins, atunci aceste diferențe devin active. În acest fel, prin urmare, popoarele se nasc într-adevăr *doar în timp*. Dar nu sacrificăm astfel oare orice fel de legitate? Sau cine s-ar încrede să spună la a câta generație, și la ce grad de distanțare față de strămoșul comun, au obținut diferențele o intensitate necesară pentru a separa popoarele? Dar pentru ca asupra unui asemenea eveniment grandios să nu plutească doar întâmplarea, iar această dezvoltare să se desfășoare într-o ordine comprehensibilă înțelegerii noastre, să se petreacă *non sine numine*, durata pe care trebuie să o atribuim omogenității complete a speciei umane nu poate fi ceva pur contingent, ea trebuie totodată să fie garantată de un *principiu*, de o forță care ține și reține dezvoltările superioare care se află în fața umanității și va introduce astfel în acestea și alte diferențe decât cele pur naturale. A spune că această putere, odată intrată în acțiune, și-a pierdut intensitatea doar datorită lungimii timpului, ar fi inadmisibil: căci dacă ar pierde din intensitate, atunci doar în virtutea *unui alt* principiu, un al doilea principiu real (*wirklich*), independent de această putere și care începe prin a o zgudui, pentru ca în final să o depășească complet. Nașterea popoarelor nu este ceva adus de la sine de către o succesiune liniștită ale unor condiții preexistente; ea este ceva prin care o ordine mai veche a lucrurilor este întreruptă, pentru ca o ordine complet nouă să fie instaurată. Tranziția de la acea ființă omogenă la una superioară și mai dezvoltată, unde există deja popoare, adică un întreg al diferențelor spirituale, se petrece la fel de puțin de la sine precum, de pildă, tranziția de la natura anorganică la cea organică, cele două tranziții fiind într-adevăr comparabile. Deoarece, dacă în |

xi130 sfera anorganicului toate corpurile se odihnesc în greutatea (*Schwere*) lor comună, chiar căldura, electricitatea și toate celelalte fenomene similare fiind încă *în comun*, odată cu ființele organice apar puncte centrale autonome, ființe *pentru sine* care posedă căldura și electricitatea proprie, și care folosesc însăși greutatea care le-a fost pusă la dispoziție drept forță liberă de mișcare.

Prin urmare, principiul care a menținut umanitatea în unitatea ei nu a *putut* fi unul absolut, el trebuia să fie un principiu care să poată fi urmat de un altul, și de către care să fie mișcat, transformat și, în cele din urmă, chiar cucerit. Însă cum începe acest al doilea principiu să-și manifeste efectul său asupra umanității, toate diferențele posibile datorate acelui raport în interiorul umanității se vor așterne ca dintr-o lovitură; diferențe despre care înainte nu exista nici o urmă, dar care au fost mai mult sau mai puțin posibile. Fundamentul acestor diferențe rezidă mai ales în faptul că zeul imuabil de până atunci (A), fiind constrâns să accepte determinatii de la un al doilea, nu poate rămâne același, iar în conflictul cu acesta, el nu poate evita să adopte o figură (*Gestalt*) după alta, întâi una, apoi cealaltă, în funcție de cum cel de-al doilea zeu (B) primește putere asupra lui. Este într-adevăr posibil ca tocmai acești zei ai teogoniei grecești, pe care i-am considerat până acum a fi un exemplu pentru o succesiune de zei (Uranos, Cronos, Zeus), să nu fie, de fapt, decât diferite figuri preluate succesiv de către singurul, sau primul zeu, și cel de-al doilea zeu, care îl constrânge să adopte aceste figuri, să fie complet exterior acestora, zeu al cărui nume nu a fost pronunțat încă. Dar odată ce prima figură a zeului este pusă, sunt puse și toate celelalte, ca posibilități mai îndepărtate. Căci diferitelor figuri ale zeilor le corespunde, tot așa, diverse doctrine ale zeilor, diferite din punct de vedere material, toate prezente deja în mod potențial odată cu apariția celui de-al doilea principiu, deși nu pot apărea toate simultan; ele nu pot apărea cu adevărat decât în măsura în care permite sau consimte zeul aflat într-o depășire progresivă (*fortwährender Überwindung*), care nu încetează |

xi131 încă să țină umanitatea sub stăpânirea sa. Deoarece diferitelor doctrine ale zeilor le corespund popoare diferite; prin urmare, și acestea, deasemenea, sunt prezente în mod potențial odată cu intervenția celei de-a doua cauze, chiar dacă nu apar toate deodată în realitate, ci doar conform unei succesiuni regulate. Datorită politeismului succesiv popoarele au rămas separate atât sub aspectul apariției lor, cât și al intrării lor în istorie. Până nu a sosit momentul pe care trebuie să-l reprezinte, fiecare popor rămâne într-un stadiu potențial, ca parte a umanității încă *indecise*, deși destinată a fi dezagregată în popoare; după cum am văzut în cazul pelasgilor, care s-au aflat într-un asemenea stadiu de indecizie înainte de a deveni eleni. Dar, deoarece criza provocată de cea de-a doua cauză este o criză generală, care

se extinde asupra întregii umanități, poporul a cărui formare este rezervată unei perioade și unei *decizii* (*Entscheidung*) mai târziu trece deasemenea prin toate momentele, deși nu ca popor real (*wirklich*), ci ca parte încă indecisă a unei umanități. Doar astfel este posibil ca momentele atribuite diferitelor popoare să se unească în conștiința ultimului popor sub forma unei mitologii complete.

Vedeți: atât procesul apariției diferitelor doctrine ale zeilor, cât și cel al popoarelor paralele lor, obține prin acest punct de vedere dinamic, care pornește de la monoteismul relativ, o formă cu totul diferită și mult mai determinată decât ar fi fost posibil prin ipoteza unei simple dezagregări ale unui monoteism originar. Convingeți-vă, pe măsură ce studiul nostru progresează; nu mai concepem doar popoare în general, ca înainte, ci și apariția lor succesivă. Dorim însă să luăm în considerare încă o obiecție posibilă. S-ar putea spune: diferențele sau diversele caracteristici pe care le percepem doar la popoare, sunt deja prezente și la triburi; căci dacă am adopta vechea diviziune a celor trei fii ai lui Noe: Sem, Ham și Iafet, care s-a menținut până astăzi, atunci semiții, de exemplu, se deosebesc de iafetiți prin faptul că ei au rămas, în general, mai aproape de religia originară, în timp ce iafetiții s-au îndepărtat mai tare; toate acestea se regăseau probabil în |

x1132 nume, cel puțin în cel al iafetiților, care prefigurează probabil în aceeași măsură cea mai mare răspândire și dezvoltare a politeismului cât și cea mai vastă extindere geografică. Această diferență, pe care ar trebui să o considerăm ca fiind existentă odată cu diversitatea tribală, contrazice presupusa omogenitate desăvârșită speciei umane. Răspundem astfel: pentru început ar fi trebui cel puțin să existe *posibilitatea* de a se îndepărta de religia originară, pentru ca acea diferență să poată fi prezentă într-un fel sau altul. Posibilitatea a *survenit* abia cu apariția celui de-al doilea principiu; înainte de această survenire, diferența presupusă nu are nici măcar posibilitatea de a se exterioriza, iar dacă numim posibil ceea ce se poate exterioriza, atunci ea nu a fost nici măcar posibilă. Triburile nu au *primit* această semnificație *spirituală* decât prin rezultat, și, contrar ipotezei obișnuite, trebuie să spunem că nu putem vorbi de triburi în acest sens decât pornind de la momentul în care există popoarele; și chiar dacă etimologia dată este corectă, triburile au primit această denumire abia după ce au devenit popoare.

Doar monoteismul relativ explică, așadar, geneza popoarelor nu doar în general, ci și – după cum am văzut – în diferitele ei circumstanțe particulare, și mai ales caracterul succesiv al apariției popoarelor. Mai lăsăm însă încă ceva în urmă, despre care a trebuit să admitem mai devreme că nu poate fi pe deplin explicat cu conceptele pe care le obținusem până atunci: și anume inseparabila legătură între geneza (*Entstehung*) popoarelor și geneza

diferitelor limbi – confuzia limbilor ca urmare a unei crize religioase. Nu ar trebui oare acum ca și această corelație, a cărei problemă ne părea atunci atât de îndepărtată de soluție, să ne pară acum puțin mai accesibilă înțelegerii depline datorită noii perspective obținute?

Dacă a existat un timp în care, cum spune Vechiul Testament, toată lumea nu avea decât o singură limbă (*Zunge*) și un singur limbaj (*Sprache*)¹¹⁶ – și realizăm cât de puțin putem să contrazicem această presuposiție, precum și cea a unui timp în care nu existau deloc popoare – atunci nu putem concepe o asemenea imobilitate a limbii |

x1133 decât gândindu-ne că limba a fost guvernată în acel timp doar de un singur principiu, care, *el însuși* imobil, a adăpostit limba de orice fel de alterație (*Alteration*), menținând-o la nivelul unei *substanțialități* (*Substantialität*), la fel cum primul zeu (A) este substanță pură, el văzându-se constrâns să admită determinații accidentale doar odată cu intervenția celui de-al doilea (B). Dacă a fost un *principiu*, desigur unul spiritual, cel prin care limba a fost păstrată la acel nivel, atunci se poate înțelege mai ușor necesitatea corelației între acest principiu al limbajului și principiul religios, care nu a stăpânit și posedat în acea vreme doar o parte a conștiinței, ci întregul ei. Căci limba nu putea să se asemece decât zeului care umplea conștiința. Acum, însă, vine un nou principiu, care îl afectează pe primul, totodată și sub aspectul de principiu care *determină limba*, îl transformă și, în cele din urmă, îl face de nerecunoscut, izgonindu-l înapoi în profunzimi. Acum, dacă limba este determinată de două principii, atunci nu sunt doar diferențele de ordin material ale acesteia care ies în mod considerabil la iveală, inevitabil, ci – în funcție de puterea de pătrundere a acțiunii celui de-al doilea principiu, așadar, în măsura în care limba își pierde mai mult sau mai puțin caracterul substanțial – apar și limbi care nu se mai exclud doar din punct de vedere *material*, ci și *formal*, în funcție de principiile care le determină.

Atât putem spune momentan, fără a supune unui examen aprofundat diferențele fundamentale (*Grundverschiedenheiten*) ale limbilor.

Acum, vă rog însă să adăugați următorul lucru: dacă presuposițiile noastre sunt fondate, atunci umanitatea va progresa de la monoteismul relativ sau *uniteism* (*Eingötterei*) (acest termen, complet inadmisibil după cum era folosit înainte, și în general, se află aici în locul potrivit) la *politeism* [*Vielgötterei* (*Polytheismus*)], trecând prin diteism [*Zweigötterei* (*Dytheismus*)]. Ori același progres se observă în principiile limbilor, care trec de la monosilabism (*Monosyllabismus*) originar la un polisilabism (*Polysyllabismus*) deșirat complet, prin disilabism (*Dysyllabismus*).

¹¹⁶Schelling urmarește traducerea făcută Luther (n.t.)

Monosilabismul menține cuvântul în substanța sa pură și acolo unde el însuși apare ca principiu nu putem evita să presupunem un principiu de coeziune, care respinge |

xi134 orice determinări accidentale. Este răspândită însă obiecția conform căreia nu ar exista o limbă monosilabică la propriu. Este adevărat: nu cunoaștem decât un singur sistem lingvistic în care predomină monosilabismul, cel chinez, și se întâmplă ca omul care a fost considerat până de curând cel mai mare expert al limbii și literaturii chineze (Abel Remusat¹¹⁷) să conteste acest caracterul monosilabic. Dacă, în schimb, privim mai exact, observăm că acest savant a fost mobilizat mai ales de frica de a nu discredita, punând o pată de barbarie prin această ipoteză, poporul și limba la ale căror cunoaștere a contribuit atât de mult. Cu această ocazie, putem să îl reconfortăm pe deplin; noi nu susținem faptul că stadiul în care conștiința ar fi fost dominată doar de *un* principiu ar fi unul barbar; iar în ceea ce privește obiecțiile pe care el însuși le aduce din limbă, calmarea adusă de noi ar fi probabil suficientă pentru a-l face să se îndoiască asupra forței lor demonstrative. Fondul problemei ar putea fi sintetizat astfel: denumirea de „monosilabic“ (*einsylbig*) este lipsită de sens, deoarece dacă prin ea înțelegem *rădăcina*, atunci *toate limbile lumii ar trebui considerate monosilabice*; dar dacă înțelegem prin ea cuvintele, atunci limbile considerate în mod normal drept monosilabice nu sunt astfel *mai mult* decât toate celelalte, deoarece cuvintele acestor limbi nu sunt altceva decât un agregat de silabe care apar separate doar datorită naturii semnelor lor grafice. Aici, prima dintre cele două presupoziii este falsă, și anume cea care susține că rădăcinile tuturor limbilor lumii ar fi monosilabice. Deoarece disilabismul limbii semitice nu are nimic accidental, este propriul lor principiu, un principiu prin care o veche barieră este doborâtă și o nouă dezvoltare începe. Este adevărat că, nedorind cu nici un preț abaterea de la calea cea mai comodă, unde fiecare explicație bazată pe *principii* era evitată și totul trebuia, pe cât posibil, dedus din factori contingenți (*Zufälligkeiten*), s-a reîncercat recent (căci această încercare este foarte veche¹¹⁸) reducerea limbii semitice |

xi135 la rădăcini monosilabice, evidențiind faptul că multe verbe iudaice nu au în comun decât doi radicali, iar câteodată doar unul singur, rămânând totuși înrudite prin semnificația lor; cea de-a treia consoană ar fi, de regulă, doar un adaos, iar această amplificare a cuvântului nu ar face decât trimitere spre o extindere a semnificației originare a termenului monosilabic.

¹¹⁷ *Fundgruben des Orients* B. III, S. 279

¹¹⁸ Val. Löschner în binecunoscuta lucrare *De causis linguae Hebraeae* l-a precedat.

Astfel, *cham* (de fapt, *chamam*) semnifică în iudaică a fi cald, în timp ce *chamar* înseamnă a fi roșu, roșeața fiind un efect produs de căldură; Așadar, nu *chamar* ar fi rădăcina, ci *cham* (care, totuși, nu este monosilabică decât în exprimare). Însă tocmai acest fapt menționat, dacă ar putea fi confirmat pe deplin, ar folosi mult mai mult drept dovadă a faptului că monosilabismul este un *principiu* real (*wirklich*), și că limbile semitice au fost acelea care au trebuit să-l depășească; iar surmontându-l, îl păstrează ca urmă sau moment. Însă cu privire la limbile iafetite, de pildă cele germanice, sanscrita, greaca ș.a.m.d., ar trebui să rezulte faptul că principiul deja surmontat în limbile semitice nu mai poate avea nici cea mai mică influență sau semnificație asupra acestora. În schimb, cea mai nouă perspectivă susține că tocmai rădăcinile acestora ar fi definitiv monosilabice, de aici nefiind decât un pas până la a declara grupa limbilor semitice, așa cum este ea acum (cu rădăcinile ei bisilabice), mai recentă decât sanscrita, sanscrita fiind considerată mai veche, mai autentică și mai originară. M-am exprimat deja în manieră generală asupra acestei inversiuni a oricărei ordini raționale; nu ne putem opri aici pentru a observa cât de dificilă pare descoperirea de rădăcini în cuvintele germane, și mai ales în cele grecești – din care, dacă le privăm în mod accidental de determinațiile lor (gramaticale), nu rămâne adesea decât o singură *vocală* – neștiind, pe de altă parte, cum să gestionăm situația cuvintelor care trimit în mod evident la rădăcini bisilabice, precum termenul *ἀγαπάω*, care este probabil într-adevăr corelat cu corespundentul său din limba ebraică. Mult mai simplu este să dezvăluim motivul acestei erori. Propunem următoarea reconstrucție: a) limba chineză nu este rădăcină, ci pură substanță, b) principiul monosilabismului |

x136 a fost deja depășit în limba semitică iar c) disilabismul a dispărut deasemenea în limbile iafetite, ca opoziție a monosilabismului, și, prin urmare, ca principiu. Cine nu ia în considerare decât acest ultim punct, se va rătăci din nou în căutarea monosilabismului, în timp ce cel care întrevăde adevărata corelație nu va ezita să spună că aceste limbi sunt polisilabice în *principiul* lor, căci monosilabismul, precum și disilabismul, și-au pierdut ambele semnificația ca principiu.

Filosofia mitologiei însăși ne va oferi ocazia de a ne întoarce asupra acestei relații, și ne va permite totodată să ne confruntăm cu neînțelegeri precum cea care afirmă că noi am considera limba chineză ca fiind limba originară a speciei umane. Dar, totodată, vom reveni într-o manieră mai detaliată, și, sper, mai convingătoare, asupra paralelismului dezvoltării lingvistice și religioase, adăugând noi determinații care nu pot fi elaborate aici. Sperăm ca aceste ultime observații să fie considerate doar ca dovezi *indirecte* pentru un monoteism pur

relativ în conștiința umanității originare! O deducție *directă* va demonstra acum pe deplin această presupuziție și va arăta că este singura posibilă.

Dacă politeismul succesiv este ceva ce într-adevăr a avut loc în umanitate, și anume, dacă umanitatea a parcurs într-adevăr o asemenea succesiune de zei, precum presupunem noi - și cu această ocazie dorim să amintim că acesta este un fapt necontestabil, și totodată unul atestat istoric – atunci trebuie să fi existat *la un moment dat* în omenire un astfel de zeu prim, precum zeul nostru A, care, deși nu este decât un prim element într-o succesiune viitoare, nu apare ca atare, ci ca adevăratul Unu necondiționat (*der unbedingt-Eine*), care așterne, așadar, asupra lumii, pacea și liniștea unei autorități incontestabile. Această pace nu a mai putut fi menținută însă, odată ce următorul zeu și-a făcut anunțată apariția, confuzia și separarea apărând în mod inevitabil, după cum am văzut. Dacă ne întrebăm asupra timpului în care a existat spațiu pentru |

x1137 un prim zeu, este de înțeles că acest spațiu nu poate fi găsit în perioada separării deja petrecute, și nici măcar în perioada de trecere al procesului de separare *abia* început, ci, prin urmare, doar în timpul preistoric (*vorgeschichtliche Zeit*) *per se*. Prin urmare, sau nu a existat niciodată un asemenea zeu prim, precum zeul nostru A, și, în consecință, nu a existat niciodată cu adevărat o asemenea succesiune precum cea pe care am regăsit-o în politeismul veritabil, sau acest zeu a stăpânit conștiința umanității originare, încă perfect neseparată.

Odată cu aceasta apare însă și reversul: zeul unic, tronând asupra calmului timp preistoric, a fost, de fapt, singurul care a existat până atunci, dar nu în sensul în care *nu ar fi putut* fi urmat de un al doilea, ci doar în sensul în care nici un alt zeu nu l-a urmat încă *cu adevărat*. Astfel, acesta a fost deja în mod esențial (*potentia*) un zeu mitologic, deși a devenit real (*wirklich*), (*actu*), abia când a venit cel de-al doilea zeu și s-a înstăpânit asupra conștiinței umane.

Să comparăm această concluzie cu ipoteza conform căreia nașterea politeismului (*Vielgötterei*) succesiv ar fi fost precedată de o doctrină foarte apropiată de cea a monoteismului spiritual; să trecem peste faptul că o forță oarbă, independentă de voința și de gândirea umană a constituit pentru unitatea originară a speciei umane, un factor de coeziune mult mai puternic decât cunoșterea care se consideră că vine împreună cu monoteismul spiritual; chiar independent de toate acestea, cu cât nivelul la care este situată conștiința premitică în ipoteza unui monoteism spiritual este mai ridicat, cu atât mai puțin înțelegem

finalul în virtutea căruia se va dezagrega, deoarece această schimbare nu poate duce (precum explică însuși susținătorul acestei opinii¹¹⁹) decât

xi138 spre un stadiu mai rău. După cum gândim în general despre politeism, acesta trebuie să fie într-un anumit sens termenul mediu spre o cunoaștere superioară, o tranziție spre o eliberare mai mare a conștiinței umane. Atât despre motivele disoluției.

A sosit momentul să răspundem la întrebarea *cum*, să luăm în considerare maniera în care această divergență s-a desfășurat. Creuzer recurge la o comparație pentru a explica aceasta. Cum anume o planetă se poate dezintegra în mai multe planete mai mici, dacă dorim să credem că formarea universului se petrece atât de tumultuos, se poate explica, oricum, în mai mult decât într-un singur fel; dacă nu dorim însă să lăsăm toată această sarcină în seama unei comete mereu disponibile, atunci există fluide elastice, care se eliberează în interiorul planetelor, metaloide care ar putea exploda în contact cu apa; iar în urma expansiunii unei astfel de explozii, o planetă ar putea să se spulbere în bucăți; în cazuri extreme ar fi suficientă și o înaltă tensiune electrică pentru a produce același efect. Acestea ar fi cauzele pozitive ale unei rupturi sau explozii; însă strict în privința sistemelor pre-mitice nu sunt introduse decât cauze pur negative precum *întunecarea* și *estomparea graduală* a cunoașterii originare. O astfel de simplă remisiune (*Remission*) sau o adormire a unor viziuni anterioare ar putea avea probabil drept consecință o doctrină devenită incomprehensibilă, chiar o uitare completă a tuturor religiilor, însă nu în mod necesar politeismul. Simpla obscuritate a unui concept anterior nu ar fi suficientă pentru a explica spaima care a fost resimțită de umanitate la prima apariție a politeismului, conform indiciilor deja menționate. Conștiința, odată adormită, ar fi abandonat ușor unitatea, fără luptă, așadar |

xi139 și fără un rezultat pozitiv. O simplă *slăbire* a cunoașterii originare poate la fel de puțin explica *violența* cu care apare politeismul precum, pe de altă parte, adeziunea la o simplă *doctrină* – despre care oricum se presupune că ar fi devenit mai slabă – poate explica *violența* opusă, cea cu care unitatea se afirmă în conștiință, împiedicând disoluția completă care, într-un final, nu ar fi lăsat nici măcar politeismul să subziste.

¹¹⁹ A se vedea de ex. Creuzer în prefața la prima parte din *Symbolism și Mitologie* (a doua ediție, p.2): »Susțin cu încredere teza mea principală cu toată extinderea ei. Ea este fundamentul unei venerații *inițiale mai pure* și *cunoașterii* unui singur Dumnezeu, la religia căruia toate celelalte religii se comportă asemenea unor raze fragmentate și palide în raport cu sursa de lumină a soarelui.« A se compara un alt pasaj din *Scrisori despre Homer și Hesiod*, p. 95: »Doresc să compar viziunea mea asupra mitologiei cu ipoteza astronomilor ||xi138|| care recunosc în planetele noi descoperite (Pallas, Ceres, Vesta) părțile dispersate ale planetelor originare fragmentate« - remarcând mai departe: unitatea originară, singura pe care trebuie să o luăm în considerare, ar fi o *religie originară mai pură*, care a fost monoteism, și, indiferent în ce măsură a fost fragmentată, ea nu a apus niciodată.

Doar o cauză pozitivă, distrugătoare de unitate, este în măsură să explice acea înfricoșare a umanității la prima apariție a politeismului. Dintr-un punct de vedere în care trebuie și noi să ne poziționăm în cele din urmă, efectul acestei cauze (pozitive și distrugătoare) va apărea ca unul de ordin divin, ca o judecată. Din acest punct de vedere, unitatea distrusă de judecata divină nu poate fi cea pur adevărată, deoarece o *judecată* cade întotdeauna doar asupra ceea ce este relativ și unilateral adevărat, perceput ca fiind universal. Lamentațiile uzuale asupra unei cunoașteri pure și disiparea ei în politeism sunt prin urmare la fel de puțin conforme punctului de vedere religios, cât și al celui filosofic și autentic istoric. Politeismul a fost sortit (*verhängt*) umanității nu pentru a distruge Unul adevărat, ci Unul unilateral, un simplu monoteism relativ. În ciuda aparențelor contrare, și în măsura în care acest lucru poate fi făcut *comprehensibil* din acest punct de vedere, politeismul a reprezentat cu adevărat tranziția spre mai bine, eliberarea umanității de o forță binefăcătoare, care însă îi înăbușea libertatea, întreaga dezvoltare și, în consecință, accesul la cunoașterea superioară. Să admitem, cel puțin, că aceasta este o perspectivă mai comprehensibilă, și, totodată, ca întotdeauna, mai îmbucurătoare decât cea care ne prezintă o cunoaștere originară pură care se se îndreaptă, fără absolut nici un scop, către decădere și distrugere fără ca acest proces să marcheze într-o oarecare măsură trecerea spre un rezultat superior.

Am căutat până acum un punct de pornire al acestei dezvoltări, care să permită edificarea concluziilor care nu mai sunt doar ipotetice, ci categorice |

x1140 despre geneza și prima origine a mitologiei. Dar tocmai acum, considerându-ne siguri de găsirea acestuia, întâlnim o obiecție puternică, capabilă să amenințe acest rezultat. Până acum am judecat ipoteza monoteistă doar sub *un singur* aspect; să nu uităm că datorită ei este afirmată în conștiința umanității celei mai timpurii nu doar un monoteism pur în general, ci și un monoteism *revelat*. Până acum nu am luat în considerare decât un singur aspect, cel material, însă nu și cel formal, geneza sa. Ori chiar imparțialitatea și moderația pe care le-am transformat în lege pe parcursul întregii noastre cercetări ne-ar pretinde să facem dreptate și celuilalt aspect, chiar dacă nu ar trebui să ne așteptăm ca obiecția definitivă să vină din această latură. Cineva ar putea obiecta: ceea ce afirmați ar fi incontestabil *dacă nu ar exista revelație*. Este posibil ca un asemenea monoteism unilateral să fi fost primul în procesul pur natural al dezvoltării umane. Însă revelația? Cum să o situăm în raport cu monoteismul? Cel puțin monoteismul relativ nu poate proveni din ea, revelația nu poate să îl instituie; dar dacă nu poate să îl instituie, atunci îl va preceda, sau, cel puțin, îl va confrunta imediat, negându-l. Vedeți, aceasta este, prin urmare, o nouă instanță, pe care nu mai putem să o ignorăm, care trebuie depășită, pentru a putea edifica pe fundamentul deja construit. Vom lăsa deoparte

întrebarea dacă există sau nu o revelație, și vom examina doar dacă, presupunând existența ei, am putea să susținem ipoteza unui monoteism relativ drept conștiință a umanității originare.

În ceea ce privește presupusa anterioritate a revelației, este desigur cunoscut faptul că nu doar teologii, ci și o anumită categorie de istorici ai filosofiei urmăresc revelația până la primul om, iar unii ar crede cu siguranță că ne-ar incomoda foarte tare solicitându-ne să explicăm dacă, conform opiniei noastre, nu cumva chiar și religia primului |

x1141 om ar fi fost la rândul ei un monoteism pasager. Noi, în schimb, am vrea doar să îi întoarcem de la propria lor ipoteză, deoarece ei înșiși presupun un dublu stadiu al primului om: stadiul de dinainte al așa-numitei căderi, și cel de după; astfel ei ar trebui să explice mai ales – pentru a merge cu revelația nu doar până la primul om, ci și la cel *originar* – cum a putut relația omului cu Dumnezeu să fie chiar și la origine (așadar înainte de cădere) una atât de mediată, încât a trebuit integrată în conceptul de revelație, pentru a nu fi privată de orice lipsă de sens oferindu-i-se o semnificație prea vastă. Revelația a fost explicată odinioară, după cum știm, ca fiind compasiunea lui Dumnezeu pentru specia căzută; conform conceptelor imutabile ale vechii ortodoxii - și mărturisesc că le prefer pe acestea, chiar dacă sunt considerate *rigide*, cu mult acestei noi extensii a cuvântului și a conceptului care face totul posibil și care dizolvă totul, pentru a servi, desigur, scopurilor unei anumite religiozități îndulcite – conform acestor vechi concepte, așadar, revelația a fost întotdeauna considerată un rezultat mediat de procese anterioare, și niciodată ca ceva *nemijlocit*, prim, originar. Chiar și conform conceptelor presupuse, dacă am încerca să le clarificăm cât de cât, existența originară (*Urseyn*) a omului nu poate fi gândită decât ca ceva supratemporal (*überzeitliches*), într-o eternitate esențială, care nu este, raportată cu timp, decât un moment atemporal. Acolo nu este loc pentru revelație, al cărei concept exprimă un proces în timp; nimic nu putea exista între om și Dumnezeu, nimic care să-l separe și să-l înstrăineze pe acesta de Dumnezeu; însă ceva asemănător ar trebui să se întâmple pentru ca revelația să fie posibilă; căci revelația este un raport *actual* (bazată pe un *act*); acolo însă poate fi conceput doar un raport esențial; *Actus* nu există decât unde este opoziție, unde există ceva ce trebuie negat și suprimat. Dacă, mai departe, omul originar nu ar fi fost *în sine* deja conștiința lui Dumnezeu, dacă nu ar fi putut lua parte la conștiința lui Dumnezeu decât printr-un act special, atunci cei care susțin această ipoteză |

x1142 ar trebui să presupună chiar *un ateism originar al conștiinței umane*, ceea ce cu siguranță s-ar întoarce într-un final împotriva propriei lor concepții. Am avut deja ocazia să mă conving că – cu excepția celor care, cu știință sau fără știință, urmăresc să ofere principiului tradiției o

extensie cât mai mare – această derivare a întregii științe și religii din revelație se petrece în cele mai multe dintre cazuri doar pentru a spune ceva edificator și bineplăcut urechilor pioase.

Conceptul de revelație nu poate fi, prin urmare, extins până la raportul original al omului cu Dumnezeu. Mai departe, se presupune că omul a fost alungat din paradis datorită propriei sale greșeli, fiind, așadar, destituit din stadiul original al unui pur raport esențial. Acest raport nu poate fi gândit însă fără ca, omul însuși devenind un altul, și *Dumnezeu* să devină pentru el un altul, prin urmare, nu poate fi gândit fără o alterare a conștiinței religioase; și dacă ar fi să dăm crezare povestirii acestui proces din Geneză, care trebuie să-i umple de admirație pe cei care o înțeleg, și care conține cu siguranță una dintre cele mai profunde revelații, în oricare dintre sensuri (căci nu poate fi trecut cu vederea faptul că în diferite părți și pasale ale Vechiului Testament, independent de omogenitatea ansamblului, pot fi recunoscute diferite grade ale inspirației), dacă ar fi să dăm crezare, așadar, acestei povestiri, atunci fiecare alterare (*Alteration*) a fost de natură să corespundă la ceea ce noi am numit monoteismul relativ. Căci Dumnezeu spune: privește, omul a devenit ca unul dintre *noi*¹²⁰; așadar – cum am putea să înțelegem altfel aceste cuvinte? – el *nu mai* este asemenea *divinității depline*, ci a devenit asemenea *unuia* dintre noi, a unui Elohim. Însă, precum este ființa omului, așa este și conștiința sa (iar relația pe care omul o are în conștiință cu Dumnezeu este înțeleasă tocmai pe egalitatea ființei sale cu cea divină); prin urmare, fără să evocăm axioma conform căreia ceea ce este cunoscut este asemenea cunoscătorului, reiese din cuvintele acestui verset faptul că, conștiința nu se mai raportează la divinitatea deplină ci doar la o parte a acesteia; |

^{xi143} însă ce poate fi aceasta altceva decât ceea ce noi am numit monoteism relativ?¹²¹

Așadar, anteriorității afirmate a unei revelații care ar fi împiedicat un monoteism relativ în umanitate, i se opune povestirea ingenuă și sinceră ale unei scrieri considerată revelată chiar de către cei care cred în revelație, prin urmare, este revelația însăși care se opune; astfel, în loc să ne temem de întâmpinarea unei piedici în dezvoltarea noastră pornind de la acest aspect, vom considera și vom face apel, cu atât mai mult, la revelație (și anume la scrierile considerate drept revelate) ca ajutor în dezvoltarea cercetării noastre. Într-o manieră generală, odată abordată problema raportului între mitologie și revelație, nu vom avea voie să ne abatem de la acest subiect fără a clarifica pentru început acest raport cât de mult posibil.

¹²⁰ Geneza 3.22 (n.t.)

¹²¹ Ne vom întoarce la acest pasaj straniu în cele ce urmează, având în același timp oportunitatea de a arăta că acesta nu poate fi înțeles din punct de vedere formal și de conținut decât în modul presupus mai sus.

A ȘAPTEA PRELEGERE

xi144

Aflându-ne pe poziție adversă cu cei care se încred doar în clarificările oferite de revelație cu privire la primul stadiu al genului uman (*Menschengeschlecht*), considerăm a fi un mare noroc pentru cercetarea noastră faptul că afirmațiile ne sunt confirmate într-o manieră atât de decisivă de către scrierile mozaice însele; precum prima dintre afirmații, care susține faptul că, de la începutul istoriei, – cum numește Kant, pe bună dreptate, căderea în păcat – Unul-relativ (*relativ-Eine*) a luat locul Unului-absolut (*absolut-Eine*) în conștiința umană. Vom vedea, deasemenea, că nu vom obține decât una dintre multele ipoteze greșite, dacă susținem în acest mod, precum se obișnuiește, faptul că în conștiința primului om cunoașterea lui Dumnezeu ar fi fost mai pură și mai deplină decât în cea a urmașilor lui. Mult mai mult ar trebui să spunem că în cazul primului om și a primilor lui urmași, conștiința Unului-relativ, tocmai pentru că nu apărea ca atare, era mult mai puternică, mai pură, mai deplină și netulburată decât cea a urmașilor, unde cel de-al doilea zeu s-a apropiat deja de conștiință. În acel timp nu putea exista dubiu asupra faptului că relația cu Unul-relativ nu ar fi religia *adevărată*. Căci acest zeu a fost în acea perioadă încă el însuși necondiționat (*unbedingt*) și deplin, *înlocuind* Unul-absolut, care se afla (în această măsură, totuși) în el. Însă tocmai din acest motiv, Unul-absolut nu a fost deosebit, nu a fost recunoscut *ca atare*. Prin urmare, nu a fost încă un monoteism în sensul în care acesta ar însemna cunoașterea Dumnezeului adevărat *ca atare*, cu diferențiere (*Unterscheidung*); această diferențiere a fost abia atunci posibilă când |

xi145

Dumnezeul relativ a încetat să mai fie Dumnezeul absolut, fiind interpretat drept relativ. Iar chiar acest lucru, faptul că tocmai prima generație umană nu a cunoscut, de fapt, adevăratul Dumnezeu *ca atare*, este confirmat în mod minunat de către *Geneza* însăși; dacă acest lucru a fost trecut cu vederea, este doar pentru că aceste documente, considerate ca fiind cele mai vechi, nu au avut niciodată norocul de a fi examinate și cercetate complet liber, conform conținutului lor – act pentru care adepții teologiei ortodoxe formale erau la fel de puțin potriviți precum oponenții lor, și la fel de puțin cei care s-au ocupat mai mult de simpla compoziție exterioară a acestor scrieri decât cu conținutul acestora. Eu nu aparțin nici unei dintre aceste categorii; eu nu am abordat aceste scrieri nici cu ochii unui teolog, nici cu cei ai unui adversar al teologiei, și nici cu cei ai unui simplu critic, ci cu ochii unui filosof,

preocupat întotdeauna și substanțial de *conținutul* lucrurilor, putând astfel, probabil, să observ în aceste scrieri anumite lucruri care le-au scăpat altora.

Atâta timp cât prima generație umană a venerat într-o manieră simplă și fără îndoială primul Dumnezeu ca fiind cel adevărat, nu a existat nici un motiv pentru a distinge Dumnezeul cel adevărat ca atare. Abia când acest prim Dumnezeu a început să devină îndoielnic, datorită unui Dumnezeu succesor, abia atunci umanitatea a căutat să stabilească în el Dumnezeul cel adevărat, învățând astfel să îl distingă. Întotdeauna a fost remarcat faptul că poporul evreu are două denumiri pentru Dumnezeul său: una generală, Elohim, și una particulară, Iehova. Doar o inducție totală ar putea arăta faptul că în Vechiul Testament, și mai ales în scrierile mozaice, Dumnezeul care este conținutul *nemijlocit* al conștiinței este numit Elohim, în timp ce Dumnezeul care este *distins* drept cel adevărat este numit Iehova. Această diferență este mereu respectată. Deja în cel de-al patrulea capitol al Genezei constatăm o genealogie care începe astfel¹²²: Adam (primul om) l-a zămislit pe Seth, iar Seth a avut deasemenea un fiu, care s-a numit Enos: *de atunci, așadar pornind de la Enos, a început invocarea lui Iehova.* |

x1146 Nu este spus: vom începe să-l invocăm pe Dumnezeu în general, pe Elohim. Seth și Adam ar fi trebuit să-l cunoască la fel de bine precum Enos; se vorbește doar despre Iehova. Dar deoarece, de altfel, Iehova este Elohim, iar Elohim Iehova, diferența între aceștia nu poate fi decât că Elohim este Dumnezeul *indistinct*, iar Iehova Dumnezeul diferențiat ca atare. Însă cu atât mai hotărâtor este faptul că Iehova a fost invocat abia odată cu Enos, așadar abia începând cu cea de-a treia generație. Literalmente, aceasta înseamnă: din acel moment a început invocarea lui Iehova pe nume; aceasta înseamnă la fel de mult că: El a fost *diferențiat*, deoarece cel care este chemat pe nume este astfel diferențiat. Astfel rezultă indiscutabil faptul că înainte de Enos, așadar înainte de generația umană desemnată cu acest nume, adevăratul Dumnezeu nu a fost diferențiat ca atare, prin urmare, că nu exista până atunci un monoteism în sensul unei cunoașteri al Dumnezeului adevărat ca atare. Desigur, acest fapt s-a aflat într-o contradicție mult prea nemijlocită cu conceptele presupuse, pentru a nu căuta spijin în interpretări, precum se întâmplă, de obicei, și în alte cazuri. Astfel, Doctorul Luther a tradus: în același timp a început *propovăduirea* numelui Domnului, sau alții: să se numească după numele lui Iehova; alții au considerat că ar fi vorba doar de un cult *public*; dar despre toate acestea nu este scris nimic în iudaică; literalmente, cuvintele nu pot

¹²²V. 25. 26.

fi traduse decât astfel: Iehova a fost chemat pe nume¹²³, ceea ce desigur înseamnă la fel de mult precum: a fost invocat, căci, de exemplu, cel care este chemat pe numele lui de către altcineva care trece pe lângă el, este deasemenea invocat. Cel mai curios lucru este însă faptul că această chemare a lui Iehova pe nume începe abia odată cu cea de-a doua generație; prima, (cea care este desemnată de către Adam și Seth) nu îl cunoaște. În sfera primei generații, care nu cunoștea decât un singur principiu, nu putea exista nici o îndoială asupra adevărului, unității și eternității lui Dumnezeu care o împlinea; aceasta a venerat în ea, cu o inimă simplă (ca să mă exprim astfel) |

x1147 Eternul și Unicul absolut. Necesitatea de a-l distinge ca atare și de a-l desemna printr-un nume particular nu putea să apară decât atunci când acest Dumnezeu a fost amenințat să dispară și să devină unul relativ, prin apariția celui de-al doilea. Atunci a devenit necesar de a chema pe nume Eternul veritabil, așadar cel care persistă (*bleibend*), și nu cel trecător (*vorübergehend*), care a fost venerat în el, precum am chema pe cineva pe care riscăm să-l pierdem. Acesta a fost drumul prin care Unul-relativ s-a ridicat la acel Unul-absolut care era *de fapt* venerat în el. Opinia obișnuită care atribuie primului om cunoașterea desăvârșită și venerația Dumnezeului adevărat *ca atare* poate fi considerată, prin urmare, ca fiind combătută, și anume prin scrierile mozaice însele, deoarece tocmai aceste scrieri indică și din alte puncte de vedere faptul că cea de-a doua generație umană, cea care începe cu Enos, este una în mod esențial diferită de prima.

Și anume, aceasta se întâmplă în remarcabila genealogie a genului uman care descinde de la Adam la Noe, care se găsește în cel de-al cincelea capitol din Geneză. Această genealogie mai oferă un fapt remarcabil, și anume cel că nu spune nimic despre Cain și Abel, la fel cum nici în următoarele povestiri nu este pomenit nimic despre aceștia (în 1 Cronici, 1.1, se trece de la Adam direct la Seth); dar momentan nu putem să ne dedicăm acestei întrebări, deoarece nu servește scopului nostru; ceea ce este important este următorul lucru: genealogia amintită se face remarcată ca fiind cea mai originară și autentică, pe de-o parte deoarece se merge înapoi până la creația omului, iar pe de altă parte deoarece începe cu titlul: *aceasta este cartea genului uman* – iar această genealogie spune despre Adam: avea 130 de ani, și l-a zămislit pe fiul său *după chipul său*, și l-a numit Seth. Seth, este descris mai departe, avea 105 ani, și la zămislit pe Enos. Ceea ce este special aici este, în primul rând, faptul că Enos *nu mai este* creat, conform opiniei genealogiei, după chipul primului om (căci altfel, precizarea referitoare la Seth ar fi o confirmare absolut inutilă). Seth poartă încă |

¹²³ Datorită uzului limbajului, v. Jer. 43, 1; nu se numește **יְהוָה** ci doar **יְהוָה**.

xi148 chipul primului om; Enos, în schimb, nu. În al doilea rând, faptul că numele acestui nepot al primului om nu înseamnă nimic altceva decât din nou: om, precum Adam, doar cu noțiunea adițională a forței deja slăbite, maladive; deoarece verbul *anas*, care corespunde cuvântului grec *νόσος*, înseamnă bolnav. Odată cu Enos începe, aşadar, o *a doua* generație, o a doua, deoarece antecesorul ei este denumit deasemenea om, și pentru că aceasta nu mai este asemenea primei generații, care descinde direct din Adam. Acum am putea să ne întrebăm prin ce anume diferă această a doua generație umană, reprezentată de către Enos, de prima, cea care descinde direct din Adam, și prin ce anume este ea slabă și bolnavă în raport cu prima. Dacă adăugăm, pentru a răspunde la această întrebare, ceea ce am dezvoltat mai devreme din celălalt pasaj al Genezei, atunci cele ce urmează vor rezulta de la sine și în mod natural. În Seth, genul uman era încă robust și puternic, deoarece era condus doar de Un principiu, în el trăia încă unicul și primul Dumnezeu; cea de-a doua generație este însă bolnavă și slabă, căci de ea s-a apropiat deja cel de-al doilea Dumnezeu, care l-a slăbit pe primul, divizându-i puterea și forța; căci tot ceea ce este dominat de Un principiu este puternic și sănătos, iar ceea ce este dominat de două, este deja slab și bolnav. Prin urmare, rezultatul general conform însăși descrierii Genezei este că adevăratul Dumnezeu *ca atare* a fost cunoscut și știut abia de o a doua generație umană, și, în comparație cu prima, o generație deja afectată și, aşadar, subordonată unei potențe străine primei generații. Această forță străină nu poate fi decât cel de-al doilea Dumnezeu al nostru (B), pe care l-am cunoscut drept prima cauză eficientă a politeismului. Astfel ar rezulta totodată și faptul că monoteismul autentic nu poate să apară fără amenințarea politeismului, și că acel unic Dumnezeu relativ (*relativ-Eine Gott*) este condiția atât a nașterii monoteismului cât și a politeismului. Deoarece am făcut referire la semnificația numelui (Enos), putem regăsi, mai departe, în acest nume|

xi149 vestirea Dumnezeului însuși, de care va fi afectată cea de-a doua generație umană. Căci etimologia cea mai probabilă a numelui Dionisos, cel sub care este sărbătorit cel de-al doilea zeu al elenilor, este în continuare de provenință arabă – (și printre arabi, precum vom urma să vedem, cel de-al doilea Dumnezeu a fost numit pentru prima dată pe nume), semnificând „domn“, și, precum cuvântul din limba ebraică *baal*, intră în combinație cu multe alte cuvinte - și *Enos*, omul, și anume omul cu noțiunea adiacentă a forței deja maladive. Aș putea, spun eu, să amintesc și acest lucru, dacă am putea să explicităm mai pe larg această combinație; însă această observație ar trebui să fie suficientă pentru a remarca că, în marele proces al dezvoltării pe care îl prezentăm, chiar și domeniile cele mai îndepărtate, precum Vechiul Testament și Elenismul, revelația și mitologia, se află într-o proximitate mult mai mare decât

cred cei care s-au obișnuit cu o manieră complet abstractă de a privi lucrurile, considerând, de exemplu, mitologia greacă ca fiind ruptă de contextul general.

A trebuit să recunoaștem până acum o primă generație umană, desemnată de Adam și Seth, și o a doua, reprezentată de Enos. Abia cu cea din urmă apar primele manifestări ale celui de-al doilea Dumnezeu, a cărui urmă o vom urmări mai departe, și anume în istoria consemnată de revelația însăși.

Următorul mare punct de cotitură îl reprezintă potopul (*Sündfluth*), după care urmează confuzia limbilor (*Sprachenverwirrung*), separarea popoarelor, politeismul *decisiv*. Însă potopul însuși este introdus în descrierea mozaică prin următoarea povestire: cum oamenii au început să se înmulțească pe pământ, fii lui *Dumnezeu* au privit fetele *oamenilor*, care erau frumoase, și pe care le-au luat de neveste, de unde au provenit uriașii și celebrii viteji cunoscuți din vechime. În acest pasaj, care a oferit dintotdeauna atât de multe probleme interpreților, există o legătură atât de evidentă cu relațiile mitice, încât și această povestire nu poate fi deloc născocit, ci doar o reminescentă a adevăratei istorii a mitologiei, precum putem găsi deasemenea și în mitologiile altor]

x1150 popoare. Se povestește că fii lui Dumnezeu (articolul din limba ebraică îl desemnează ca fiind Dumnezeul *unic*) - așadar că cei în care a trăit primul Dumnezeu, *necondiționat* în acel timp - și-au aruncat privirea asupra fetelor *oamenilor*; dar prin „oameni“, plasați în opoziție cu fii lui *Dumnezeu*, ce altceva am putea înțelege aici decât adepții *Dumnezeului* prin care oamenii devin oameni în adevăratul sens al cuvântului, fiind destituiți de forța necurmată și de vigoarea timpului inițial. Este povestit prin urmare, cum cei în care mai trăiește încă Dumnezeul puternic de la început se unesc cu fiicele oamenilor, așadar adepții celui de-al doilea Dumnezeu; se leagă de acestea și zămislesc acel gen uman hibrid, pe care îl întâlnim și în mitologia greacă sub numele de *titani*, unde aceștia, tot așa, se află între zeul timpului inițial și zeii mai umani, în mijlocul unui politeism antropomorfic a unei epoci ulterioare – titani care se opun acestei evoluții spre umanitate (deoarece zeul timpului inițial este încă suprauman, în sensul pe care îl avem aici în vedere), împiedicând-o. Astfel, Geneza permite aici apariția acelui gen uman hibrid, care, deoarece se află la mijlocul a două epoci, iar înaintarea nu poate fi oprită, nu poate să persiste, fiind sortit pieririi, pieire care se va produce odată cu potopul universal. Acest fragment de o culoare atât de deosebită, garantează tocmai prin aceasta autenticitatea conținutului ei, și faptul că derivă într-adevăr dintr-o tradiție preistorică. Ceva asemănător nu ar fi putut fi inventat în epocile ulterioare. Acest colorit cu o puternică tentă mitică distinge foarte bine acest fragment de povestirea ulterioară potopului, unde totul este prezentat deja mai degrabă în concordanță cu punctul de

vedere mozaic târziu. Însă și această povestire ne dezvăluie ceva despre adevăratul motiv al potopului. Ceea ce l-a determinat pe Dumnezeu să trimită potopul distrugător a fost faptul că răutatea oamenilor era mare pe pământ. Însă aici nu este vorba despre gândurile rele în sensul obișnuit (moral); acest lucru îl arată expresia particulară pe care Dumnezeu o folosește: și anume formațiunea (*Gebilde*) sau modul de concepere (*Gedicht*) (*figmentum*) al gândurilor în interiorul lor era rău. Același mod de exprimare apare și în alt loc,|

x1151 mereu într-un context care nu lasă loc de interpretare. Adresându-i-se lui Moise, în ceasul morții sale, Iehova îi spune: „Acum scrieți pentru voi cântarea aceasta. Fiii lui Israel să o învețe: pune-o pe buzele lor ca să fie pentru mine cântarea aceasta ca mărturie împotriva fiilor lui Israel. Căci îi voi duce în țara pe care am jurat părinților lor, [țară] în care curge lapte și miere: vor mânca, se vor satura și se vor îngrășa și se vor întoarce spre alți dumnezei și îi vor sluji. Pe mine mă vor disprețui și vor rupe alianța mea. Când îi vor găsi multe rele și strâmtorări, cântarea aceasta va fi mărturie înaintea lor pentru că nu va fi uitată din gura descendenței lor. Căci eu cunosc gândurile pe care le are el astăzi înainte de a-l duce în țara pe care le-am jurat-o”¹²⁴. Cu ocazia ultimei adunări regale, regele David îi spune lui Solomon: „Iar tu, Solomon, fiul meu, învață să-l cunoști pe Dumnezeul tatălui tău și slujește-i cu inimă integră și cu suflet binevoitor, căci Domnul cercetează toate inimile și înțelege [*Dichten*] toate planurile minții (formațiunea (*Gebild*) tuturor gândurilor). Dacă-l vei căuta, se va lăsa găsit de tine; dar dacă-l vei abandona, te va abandona pentru [totdeauna]”¹²⁵. Regele David, în ultima sa rugăcină, după ce a ordonat totul pentru construcția templului, spune desemenea: “Doamne Dumnezeul lui Abraham, Isaac și Israel, părinții noștri! Păstrează pentru totdeauna planurile gândurilor și inimii (o astfel de formațiune (*Gebilde*) a gândirii în forul său interior - n.a) poporului tău și îndreaptă-le inimile spre tine!”¹²⁶ Prin urmare, conform utilizării limbajului, aceste cuvinte au o semnificație religioasă. Prin aceste formațiuni de gândire care sunt din ce în ce mai rele, se înțeleg înclinațiile tot mai puternice spre politeism¹²⁷.

x1152 Dacă Noe este iertat în ochii adevăratului Dumnezeu, așadar dacă Dumnezeu i se revelează, este doar pentru că el a fost un om integru și consecvent (*ohne Wandel*), cum

¹²⁴ Deuteronom 31. 19-21

¹²⁵ 1 Cronici 28.9.

¹²⁶ 1 Cronici 29. 18

¹²⁷ J. D. Michaelis în comentariul său la Gen. 6, 2 spune: »Până acum, specia umană s-a împărțit în două mari părți: cea mai bună, care credea în Dumnezeu, s-au numit, de către Dumnezeu, fii lui Dumnezeu; și ceilalți, care nu erau scufundați în superstiție – deoarece nu găsim nici o astfel de urmă înaintea potopului, ci, mai degrabă, într-o necredință desăvârșită, pe care Moise îi numește fii omului«. Urma pierdută, după cum am arătat, a fost găsită în Gen. 4, 26 unde au găsit-o și traducătorii chaldeeni, și cei mai vechi interpreți iudaici – care nu au avut nici un interes ca politeismul succesiv să înceapă atât de devreme – chiar dacă datorită unei interpretări incorecte.

traduce foarte bine Luther, adică un om care nu s-a închinat celui de-al doilea dumnezeu la vremea lui¹²⁸. Datorită acelor înclinații este trimis, așadar, potopul universal pe pământ. Dar care este rezultatul? Oare faptul că acestea vor dispărea și vor fi distruse? Sub nici o formă. În cele din urmă, Dumnezeu vede mai degrabă că ceea ce concepe (*Dichten*) și dorește (*Trachten*) inima omului este rău deja din *tinerețe*¹²⁹ (o expresie simplă pentru a exprima o înclinație naturală și insurmontabilă), și afirmând, din acest motiv (în urma acestui gând), că El nu va mai intenționa pe viitor să distrugă viața de pe pământ, își recunoaște sieși faptul că genul uman nu poate fi oprit de la trecerea spre politeism. Deasemenea, și în expunerea mozaică potopul marchează, așadar, în cele din urmă, sau conform adevăratului ei rezultat, linia de trecere ale celor două epoci, cea a generației dotată cu o forță supraumană, și cea a unei generații devenite complet umane și dedicată umanului, dar care, din acest motiv, s-a abandonat politeismului.

Să comparăm povestirea mozaică cu tradițiile similare ale altor popoare! Vom vedea că divinitățile care sunt puse în legătură cu potopul distrugător, sunt în întregime divinități *tardive*. Una dintre aceste tradiții la desemnat pe *Cronos*, zeul care în mitologia greacă luase deja locul zeul originar, *Uranos*, drept cel în timpul căruia s-a produs potopul. Pe de altă parte, în Hierapolisul sirian, nu departe de Eufrat, a fost, conform povestirii bine-cunoscute și detaliate a lui Lukianos, un templu unde se putea vedea adâncul în care s-au retras apele potopului: acest templu a fost consacrat lui *Derketo*¹³⁰. Această zeiță siriană nu este însă decât |

xi153 *prima divinitate feminină*, venerată sub multe alte denumiri, și care, vom vedea în cele ce urmează, mediază *trecerea de la primul la cel de-al doilea zeu*, adică la politeismul succesiv (*Vielgötterei*) autentic. Cel care reflectă asupra acestui fapt, și cunoaște deasemenea care este rolul apei în toate tranzițiile de la un principiu *dominant* la următorul, căruia i se supune, nu doar în istoria pământului ci și în mitologie (în Babilon, deasemenea, Oannes, cel care oferă învățătura legii umane, iese din Eufrat) – acela, dacă are puțin exercițiu în astfel de cercetări, va recunoaște în potopul lui Noe, chiar dacă îl admite deasemenea ca fenomen fizic, doar semnul natural al unei mari transformări a mitologiei¹³¹. Astfel, acest mare punct de turnură al mitologiei a fost urmat ulterior de către tranziția de neoprit însăși, confuzia limbilor,

¹²⁸ Geneza. 7, 1.

¹²⁹ Geneza 8, 21, de comparat cu 6, 5.

¹³⁰ Pasaje se găsesc într-o variantă prescurtată în *Noul și Vechiul Orient* al lui Rosenmüller, Th. I, p. 23. (Deasemenea în *Istoria religiei lui Iisus Hristos* al lui Stolberg, Th. I, p. 394).

¹³¹ A se compara *Eichhorn* în *Repertoriul pentru literatură biblică și orientală*, V, S. 216.

politeismul împreună cu diversitatea doctrinelor zeilor, urmând apoi separarea umanității în popoare și state, ale căror începuturi și germeni trebuie să fi fost aduse din perioada dinainte de potop, ținând cont de faptul că în primele secole de după potop Orientul Apropiat pare să fi fost dens populat de oameni care nu mai erau doar nomazi, ci uniți în state, de faptul că se presupune existența deja în perioada lui Abraham a unui regat în Babilon, iar pe coasta mării mediterane a negustorilor fenicieni, iar în Egipt exista un stat monahal cu toate instituțiile aferente, și peste tot se pare că s-au născut mitologii mai mult sau mai puțin dezvoltate.

Un alt indiciu pentru semnificația Potopului ca moment de trecere la apariția irezistibilă a puterii (*Gewalt*) extraordinare a celui de-al doilea Dumnezeu, este conținut de o altă trăsătură a povestirilor mozaice, în care Noe, după potop, devine agricultor și plantează prima viță de vie.¹³² Ce anume semifică aceasta vom explica în cele ce urmează. Modul de viață al celor mai vechi oameni, înainte de apariția pluriteismului, a fost cel |

x1154 nomadic. A nu a semăna, a nu pcultiva viță de vie, a fost religie chiar și pentru ultimii reprezentanți ai acestei cele mai vechi generații. Acest lucru îl demonstrează și exemplul recabiților, despre care vorbește profetul Ieremia¹³³, pe care îi oferă poporului său drept exemplu de statornicie și perseverență în religia părintească. După discursul său, profetul dăruiește poporului, într-una din capelele templului din Ierusalim, pahare pline cu vin, și primește următorul răspuns: „Nu bem vin! Căci Ionadab, fiul lui Recab, tatăl nostru, ne-a poruncit: «Să nu beți vin nici voi, nici fiii voștri în veci! Case să nu construiți, sămânță să nu semănați și vie să nu plantați, nici să nu aveți decât corturi ca să locuiți toate zilele voastre și să trăiți multe zile pe pământul unde locuiți ca străini!»”. – vedeți: a construi case, adică a avea o locuință stabilă, a semăna, a cultiva viță de vie, sunt activități considerate interzise din timpuri imemorabile de către un trib care nu aparține israeliților, dar care, în perioada în care Nabucodonosor le-a cucerit țara, s-au retras la Ierusalim, înainte ca hoarda caldeeană și siriană să se vină și să se stabilească acolo. “Noi am ascultat de glasul lui Ionadab, fiul lui Recab, tatăl nostru, în tot ceea ce ne-a poruncit, ca să nu bem vin în toate zilele noastre nici noi, nici soțiile noastre, nici fiii și nici fiicele noastre. Nici să nu ne construim case, ca să le locuim, și nu avem nici vii, nici ogoare și nici sămânță, ci locuim în corturi” – abstenența de la tot ceea ce mitologia greacă sărbătorește mai ales ca înzestrare și dar al celui de-al doilea zeu, a însemnat pentru ei cu adevărat *religie*. De unde incredibila longevitate a acestor

¹³² Geneza 9, 20.

¹³³ Ieremia 35

triburi; căci chiar și în perioada lui Niebuhr¹³⁴ a existat în apropiere de Ierusalim un trib nomadic, rămas în totalitate loial acestor acestei legi – trib care este, cel mai probabil, urmaș al recabiților. Ceea ce am afirmat cu privire la recabiți este povestit deasemenea de Diodor din Sicilia despre tribul arab al catatarilor: faptul că ei nu plantează, nu cultivă vița de vie, nu locuiesc în case. Prin urmare, când Noe devine după potop agricultor, și plantează prima viță de vie, el devine prin aceasta reprezentantul unei noi rase umane (*Menschengeschlecht*), care nu mai trăiește în corturi, ci întemeiază locuințe stabile, practică agricultura |

x1155 se transformă în popoare, dar care, tocmai din acest motiv, va cădea pradă politeismului, printr-o tranziție inevitabilă și de neoprit.

Dacă ar fi să rezumăm cele spuse până acum, am avea următoarele concluzii: în primul rând, abia odată cu cea de-a doua generație umană, desemnată prin numele de Enos, este diferențiat adevăratul Dumnezeu ca atare, adică cel pururea Unic și Etern, de Dumnezeul originar (*Urgott*), care devine pentru conștiință Unul relativ și Eternul în sens tranzitoriu; între timp rodul politeismului s-a copt, iar genul uman nu poate rămâne legat de primul Dumnezeu, care nu este cel fals, dar nici cel adevărat în sens ultim – Dumnezeu în adevărul său; acest gen uman trebuie, prin urmare, eliberat de acest prim Dumnezeu pentru a accede la adorația lui Dumnezeu în adevărul său. Dar nu poate fi eliberat de acesta decât de către un al doilea Dumnezeu. Politeismul este inevitabil în acest sens, iar criza prin care acesta s-a infiltrat și care a dat curs unei noi serii de evoluții este tocmai potopul; tot din acest moment începe diferențierea și venerarea Dumnezeului adevărat, care a început cu Enos, iar revelația, care nu poate fi decât revelația Dumnezeului adevărat, *nu mai are loc* în umanitatea universală – căci aceasta ca atare a dispărut și s-a separat – și nici într-un popor (vă rog să vă notați acest lucru) – căci tot ceea ce se numește popor a căzut pradă politeismului – ci cunoașterea adevăratului Dumnezeu a rămas la o singură specie (*Geschlecht*), în afara popoarelor. Deoarece umanitatea nu s-a separat doar în popoare, ci și în non-popoare (*Nichtvölker*), putem fi siguri că acestea din urmă nu formează nici ele ceea ce a fost umanitatea complet omogenă la început, la fel cum, atunci când laptele se coagulează, partea rămasă necoagulată nu mai este lapte. Tocmai acel „a nu fi fost partajat“ (*sich nicht partialisiert haben*) a devenit specificul lor, precum Dumnezeul universal la care acestea au aderat a devenit astfel într-adevăr Dumnezeul *lor*. Odată ce popoare singulare s-au separat pentru prima oară ca atare, vedem intensificarea pentru cele rămase a forței de atracție a relațiilor familiale (*Stammverhältnisse*) simple, naturale, care abia astfel își obțin forța lor de

¹³⁴ expediția în Orient organizată de Danemarca, la care a participat Carsten Niebuhr, a avut loc între 1761 și 1767 (n.t.)

separare, în timp ce conștiința acestor relații a avut înaintea cu precădere semnificația de a menține unitatea|

x156 fiecărei specii (*Geschlecht*) cu întregul, cu umanitatea în ansamblul ei. Religia adevărată, precum și revelația, nu se vor găsi nici în umanitate, nici în popor, ci într-o specie (*Geschlecht*), care a rămas departe de itinerarul popoarelor și care se consideră încă legată de Dumnezeuul timpului original (*Urzeit*). Această gintă este cea a copiilor lui Abraham, care descind din Noe prin Seth; aceasta se opune popoarelor în general, popoare cu care această gintă a corelat în mod inseparabil (termenul de popor) noțiunea adiacentă de adepți ai altor zei. Această noțiune nu este corelată chiar deloc cu termenul. Deoarece acolo unde în traducerea noastră găsim „păgân” (*Heiden*), în ebraică aceste cuvinte nu înseamnă nimic altceva decât *popoare*, căci nici măcar între cei doi termeni *ammim* și *gojim* nu există, sub acest raport, nici o diferență, după cum își imaginează unii, cei care știu că evreii de astăzi numesc toate popoarele non-iudaice, mai ales cele creștine, *gojim*. Scriitorii evrei antici nu fac această diferență, ei numesc câteodată chiar și propriul lor popor tot *goi* (iar Israel a ajuns abia mai târziu un popor). Această legătură a celor două noțiuni de politeism și popor (*Völkerthum*) – care a fost atinsă de noi doar în trecere, dar pe care o consider acum ca ultimă și decisivă confirmare a *punctului nostru de vedere* conform căruia politeismul a fost instrumentul separării popoarelor – s-a impregnat atât de profund în această gintă încă de la începuturi, încât aceasta, chiar dacă devenită ea însăși demult popor, continuă să numească adepții zeilor falși pur și simplu și fără altă precizare *popoare*, o utilizare a limbii care se propagă până în Noul Testament, unde, deasemenea, păgânii sunt numiți doar „popoare” (ἐθνῶν).¹³⁵ Printre regii atacați și învinși de Abraham și ai lui, unul dintre aceștia – spre deosebire de ceilalți desemnați cu numele națiunii sau poporului lor – este menționat cu numele său, însă doar ca un rege al popoarelor, așadar ca un rege păgân în general.¹³⁶ Ginta lui Abraham se considera pe sine, așadar, ca nefăcând parte dintr-un popor, ca non-popor, și tocmai aceasta spune și numele |

x157 de *evreu*. Când Abraham luptă împotriva regilor popoarelor, el este adus pentru prima dată în opoziție cu aceștia, fiind numit *Haibri* (*Ibri-ul*). Mai târziu deasemenea, excepție făcând stilul poetic, numele de *evreu* este mereu atribuit israeliților doar în contrast cu popoarele¹³⁷. Numele trebuia, așadar, se pare, să exprime deosebirea lor de popoare. Geneza introduce în

¹³⁵ Mt 10.5 (n.t.)

¹³⁶ 1. Mos. 14, 1. A lua *Gojim* ca nume de popor - *gojiții*, despre care, de altfel, nu se știe absolut nimic altceva - nu este un motiv; și deasemenea inutilă este orice explicație artificială. Semnificația apelativă este perfect întemeiată din punctul de vedere de mai sus.

¹³⁷ S. Gesenius, *Geschichte der hebr. Sprache und Schrift* (Istoria limbii și scrierii ebraice), p. 11.

însuși arborele genealogic (*Geschlechtsregister*) un Eber, din care a descins Abraham în cea de-a șasea generație. În zilele noastre avem convingerea că acest Eber datorează originea sa preponderent evreilor, la fel cum Doros și Ion, din legende grecești, își datorează originea dorienilor și ionienilor. Este adevărat că, tot conform acestei genealogii, numele națiunilor sunt transformate în nume de persoane, de pildă: copii lui Ham sunt Hus (Etiopia), Mizraim (Egipt); și, referitor la Canaan: el l-a zămislit pe Sidon (numele unui oraș vestit), primul său fiu. O adorare superstițioasă a literei ar fi deplasată aici. Numele de evreu nu poate fi urmărit până la existența accidentală a unui Eber printre ancesori, căci această descendență exprimă la fel de puțin o opoziție în raport cu popoarele precum „a fi venit de peste Eufrat“. Numele are forma unui nume de popor; căci odată ce au existat popoarele, abrahamiții au devenit totodată la rândul lor unul, fără a fi un popor pentru sine; însă o noțiune care se acordă cu uzul constant al numelui în opoziție sa cu popoarele nu apare decât când îl derivăm din verbul corespondent, care nu semnifică doar a traversa (fluviul) ci și un loc sau o regiune, sau a trece (*vorübergehen*)¹³⁸ în general. Abraham Ibrî-ul înseamnă prin urmare: Abraham, cel care face parte dintre cei care trec, cei care nu sunt legați de un așezământ stabil, trăind nomad, precum patriarhul în Canaan este deasemenea mereu numit „străinul“¹³⁹, deoarece cel care nu se stabilește nicăieri este peste tot un străin, un |

x1158 călător.¹⁴⁰ Adeziunea la un Dumnezeu unic, universal, este atât de decisiv pusă în legătură cu acest stil de viață încât se spune despre Iacob, (comparat fiind cu Esau, care a devenit vânător și cultivator): era un om evlavios (de fapt, un om întreg, neseplat, care a rămas la Unul) și locuia în corturi¹⁴¹; iar când Israel, care până atunci a avut în continuare Dumnezeul strămoșilor lui ca singur păstor și rege, îi cere lui Samuel un rege, *așa cum au toate popoarele*¹⁴², Dumnezeu îi răspunde profetului: „Așa cum au făcut din ziua în care i-am scos din Egipt și până astăzi: m-au părăsit și au slujit altor dumnezei, așa fac și față de tine”¹⁴³.

Probabil pare straniu, însă importanța pe care o are această trecere de la umanitate la popoare pentru toată cercetare noastră ar putea scuza faptul că introduc un exemplu al opoziției (între popor și non-popor) pe care cred că l-am găsit într-o epocă foarte târzie. Căci

¹³⁸ Geneza 12, 6, unde este folosit chiar de Abraham; 37, 28, apoi 2. Regi 4, 8. 9 ș.a.

¹³⁹ Geneza 17, 8. 35, 27. 37, 1. 1. Promisiunile lui Iohova de a oferi pentru eternitate lui și urmașilor săi tărâmul pe care el era străin a primit astfel o semnificație mai acurată.

¹⁴⁰ A se compara 1. Mos. 47, 9. – Singura dintre explicațiile prezentate mai sus ale numelui de evreu, ar fi cea de *Wahl* [alegere], care vine din עָרְבָה, al cărui plural אֲרָבָה (Jer. 5, 6. 2. Kön. 25, 5) însemnând deșert (*Wüste*), avansează presupunerea plină de sens că Ibrim (evreu), Arabim (arab) și Aramim (aramaic) ar fi variante simple dar analog conceptibile, ale aceluiași nume. Nimic nu s-ar schimba în punctul central al temei.

¹⁴¹ Geneza 25.27.

¹⁴² 1 Samuel 8.5.

¹⁴³ *ibid.* 8.8

pot, cel puțin, să-i consider pe Alemani – care apar în timpul lui Caracalla la granițele romane precum un roi subit deranjat și tot mai numeros, asaltând Galia și Italia – chiar și în virtutea descrierilor sumare¹⁴⁴, ca fiind doar o parte a umanității germanice, care nu s-a determinat încă pe sine ca popor, apărând, din această cauză, atât de târziu pe scena lumii. Numele este în concordanță cu acest fapt, dacă ne gândim la *alamanas*, care apare în câteva fragmente ale traducerii|

x159 gotice ale Noului Testament, care înseamnă doar om în general, fără o distincție specifică – dacă îi oferim lui *ala*¹⁴⁵ această, în principiu, semnificație fundamental negativă, atunci Alemanii ar fi fie o rasă fără nume (nedevenită încă popor) și, tocmai din acest motiv, o rasă care nu poate fi încă definită în cadrul unor frontiere delimitate (în acest caz putem să ne gândim la Marcomani drept contra-exemplu) – fie ne putem aminti de *Almende*, un teren care este lăsat în paragină (necultivat) și folosit în mare parte ca pășune, nefiind proprietatea unui singur om, ci a întregii comunități. O aversiune decisivă a Alemanilor cu privire la existența proprie popoarelor este confirmată ulterior de înclinația vizibilă a acestora spre viața individuală liberă, de disprețul lor pentru orașe, pe care le consideră asemenea mormintelor în care se oamenii se închid de vii¹⁴⁶, și de furia lor distructivă îndreptată împotriva așezărilor romane. Pe de altă parte, dacă ar fi să renunțăm cu tot dinadinsul la explicația patronimică a numelui de germani (*Deutschen*) ca *Teut'scher* (posteritatea lui Teuth), și dacă *Thiod* semnifică totuși popor, atunci germanii (*Deutschen*) (*Thiod'schen*) ar fi tocmai germanii care s-au particularizat sau izolat deja ca popor, la fel cum termenii de *theotiscus*, *theotisce*, folosiți deja din secolul al șaptelea, încă mai par să se evidențieze raportat la popoare. Poate ar merita efortul de a examina o dată și din punctul de vedere al acestei opoziții, ansamblul de denumiri sub care sunt menționate popoarele (*Völker*) sau triburile (*Völkerschaften*) germanice. Poate această distincție ar putea folosi nu mai puțin la armonizarea contradicțiilor cu privire la doctrina germană a zeilor, de pildă între Julius Cezar și Tacitus.

Am progresat așadar, în istoria evoluției religioase, așa cum este ea consemnată în tradiția mozaică – singurul fundament a tot ceea ce poate fi afirmat despre revelație – până în punctul în care cunoașterea adevăratului Dumnezeu s-a păstrat la o singură specie (*Geschlecht*), care a rămas înafara popoarelor, chiar în opoziție cu acestea, rămânând prin urmare singura reprezentantă a |

¹⁴⁴ S. Gibbons *History* c. X.

¹⁴⁵ J. Grimm vede aici un prefix ascuns. *Götting. gelehrte Anzeigen* 1835, S. 1105.

¹⁴⁶ *Ammian. Marcell.L.* XVI, c. 2.

x1160 umanității pure. Tocmai această specie este singura care are și *revelație*, singura la care presuposițiile unei revelații pot fi recunoscute într-o manieră clară și precisă, astfel încât noi nu putem evita – pentru a răspunde la întrebarea de la care a pornit această ultimă investigație, și pentru a o duce la bun sfârșit – să ne întoarcem încă o dată atenția asupra abrahamiților în particular. După cum știm, întrebarea era dacă revelația precede politeismul. În maniera în care am început cercetarea despre mitologie, revelația nu putea fi exclusă din aceasta. Nimic nu mai poate fi înțeles individual sau izolat; totul devine comprehensibil doar în contextul larg, general, iar acest lucru este valabil atât pentru revelație cât și pentru mitologie. Din tot ceea ce a fost demonstrat până aici, rezultă că prima generație umană la venerat pe Dumnezeu *implicit*, și anume în Unul relativ, însă fără să îl diferențieze ca atare. Revelația însă este tocmai manifestarea Dumnezeului adevărat ca atare, iar prima generație umană, tocmai pentru că această diferențiere nu era necesară, nu avea posibilitatea de a primi această revelație. Se spune despre cea de-a doua generație că l-a chemat pe Dumnezeu pe nume, adică l-a diferențiat ca atare: aici se află, așadar, posibilitatea revelației, care însă nu este oferită decât odată cu primele semne ale politeismului. Cea mai proeminentă figură este Noe, căruia i se adresează Dumnezeul adevărat; dar tocmai în epoca sa politeismul nu a mai putut fi stăvilit, potopul nefiind decât tranziția de la epoca în care pluriteismului era încă latent la cea în care acesta a izbucnit ireversibil, revărsându-se peste genul uman. În generația care a urmat – cea în care monoteismul s-a menținut în sensul său propriu, cunoașterea Dumnezeului adevărat și astfel, revelația – trebuie recunoscute deasemenea cât mai precis singurele condiții care au permis o astfel de relație cu Dumnezeu. Acestea sunt atât de bine îmbinate cu dezvoltările de până acum, încât le-am păstrat până la sfârșit, pentru a ne călăuzi spre scopul propus.

x1161 În ceea ce privește, așadar, monoteismul și relația cu Dumnezeul adevărat, a cărei glorie încununează capul lui Abraham nu doar în Vechiul Testament, ci și în legendele întregului Orient (este numit, în unanimitate, prietenul lui Dumnezeu) – iar o ficțiune ulterioară nu ar fi putut niciodată produce această concordanță a tradițiilor – aș vrea să atrag atenția în primul rând asupra invariabilității cu care Geneza spune despre Iehova, dar, din câte știu, niciodată despre Elohim, că s-ar fi *arătat* lui Abraham, Isac și Iacob¹⁴⁷; aceasta presupune deja că el nu era conținutul nemijlocit al conștiinței lor, cum cred cei care ridică revelația la gradul de prim principiu explicativ (*erstes Erklärungsprinzip*) absolut. Nu mai puțin remarcabil este felul în care patriarhii, în momentele importante, îl cheamă pe Iehova

¹⁴⁷Geneza 12, 7. 17, 1. 18, 1. 26, 2. 28, 12. Însă capitolul 35? Aici apare Elohim, însă doar pentru a aminti de Dumnezeul „apărut” (V. 1) și pentru a confirma binecuvântarea Acestuia (V. 11).

pe nume,¹⁴⁸ așa cum este chemat cel pe care vrem să îl reținem, sau care trebuie să apară. Dacă Iehova este doar chemat și el apare, atunci conținutul nemijlocit al conștiinței lor nu poate fi decât Dumnezeu, care în scrierile mozaice este numit Elohim. A sosit acum momentul să ne clarificăm asupra acestui nume. Fiind o formă gramaticală de plural, acest cuvânt are câteodată și verbul la plural - și nu, precum cred unii, datorită unei conformări mecanice la formă; căci o analiza mai clară al pasajelor arată faptul că pluralul verbului se folosește doar în anumite cazuri, așadar nu este aleatoriu; căci, de exemplu, când Iehova vorbește și spune în referatul turnului Babel: „Haideți, să coborâm și le încurcăm limba acolo, ca nimeni să nu mai înțeleagă limba celuilalt”¹⁴⁹, motivul este evident, căci Dumnezeu trebuie să se multiplice pentru a separa umanitatea. Tot așa în descrierea Creației, unde doar Elohim vorbește și spune: „Să-l facem pe om după chipul și asemănarea *noastră*”¹⁵⁰, deoarece Dumnezeul unic absolut ca atare este lipsit de imagine. Când Abraham spune: *dumnezeii* l-au determinat să părăsească casa tatălui său și să plece în rătăcire |

xii162 așadar în deșert, să prefere viața nomadă¹⁵¹ – faptul că aici, spre deosebire de alte pasaje, Elohim nu comportă articol¹⁵², ne permite să înțelegem că aici este vorba despre zei reali (Abraham a fugit din casa părintească datorită idolatriei tot mai pătrunzătoare), spre deosebire de celelalte pasaje unde Iehova i-a poruncit fuga¹⁵³, care, astfel, nu intră în contradicție cu cel mai sus menționat, și deoarece ambele semnificații pot fi valabile. Dar când, într-un pasaj similar celui menționat deja, Dumnezeu, numit explicit Iehova Elohim, spune: „Iată, omul a devenit ca *unul* dintre noi”¹⁵⁴ distingând așadar *unul* în sine însuși și opunându-l altuia, atunci într-adevăr ar trebui să avem în vedere o pluralitate. Însă forma de plural a numelui sau construcția verbului la plural nu pot fi explicate ca rest al unui politeism inițial, cum consideră unii. Dar pot fi explicate prin faptul că Dumnezeu ca Iehova, deși este mereu Unul, ca Elohim el este încă expus solicitărilor pluralității; și deasemenea prin faptul că, pentru conștiința care de altfel ține la unitate, El devine efectiv o pluralitate, dar una mereu reprimată. Acest politeism care a pătruns aici nu este unul vechi ci unul care are loc mai târziu, de ale cărui influențe nici Abraham nu a fost menajat. Independenț de această semnificație plurală care apare câteodată, nu ne putem îndoi că Elohim a avut, precum multe alte forme de plural similare, o semnificație singulară, fiind un plural nu de multiplicitate, ci

¹⁴⁸**[25]1. Mos. 12, 8, 13, 4, 21, 33, 26, 25.

¹⁴⁹Geneza 11.7. (n.t.)

¹⁵⁰Geneza 1.27. (n.t.)

¹⁵¹Geneza 20.13.

¹⁵²Cf., de ex., 35.7.

¹⁵³Geneza 12.1.; 24.7.

¹⁵⁴Geneza 3.22.

de magnitudine (*Pluralis magnitudinis, qui unam sed magnam rem indicat*¹⁵⁵), folosit de fiecare dată când este exprimat ceva mare, puternic sau impresionant în felul său. Iar prima revendicare însă pentru un nume care să exprime o asemenea fascinație (*Erstaunen*) l-a avut fără îndoială acel Dumnezeu al universului (*Allgott*), Dumnezeul în afara căruia nu exista un altul în vremea lui. Într-adevăr, numele nu exprimă decât fascinație (*Erstaunen*), fiind derivat dintr-un verb|

x163 care are în arabă exact această semnificație (*obstupuit, attonitus fuit*). Din acest motiv, pentru noi nu există îndoială că în Elohim s-a păstrat numele semitic original al Dumnezeului primordial (*Urgott*); această afirmație este în concordanță cu observația că aici, contrar regulii generale, singularul (*Eloah*) este format pornind de la plural, cum rezultă din faptul că acest singular apare doar în cărțile târzii ale Vechiului Testament, și în mare parte, doar în cele poetice. Deoarece în Geneză, și parțial și în cărțile următoare, numele de Elohim alternează cu cel de Iehova, s-a căutat să se întemeieze ipoteza conform căreia Geneza, cu precădere, ar fi compusă pornind de la două surse: o vom numi pe prima sursa elohiană, iar cea de-a doua, sursa iehoviană. Dar ne putem convinge ușor că în narațiuni numele nu alternează accidental, ci sunt folosite cu intenție și discernământ, iar utilizarea unuia sau a altuia își are temeiul în chestiune, și nu este determinată doar de o circumstanță exterioară sau accidentală. Câteodată, mai exact în referatul căderii în păcat, sunt legate ambele nume; însă doar atunci când relatează povestitorul, nu și când vorbește femeia sau șarpele. Adam, deasemenea, când este adus la cuvând, spune doar Elohim, deoarece primul om nu știa încă nimic despre Iehova. Elohim este Dumnezeul de care se mai temeau încă și popoarele, păgânii¹⁵⁶, care îi apare în vis regelui Abimelek, din Gherar, și lui Laban Sirianul¹⁵⁷. Visul pare a fi modul natural în care acționează Dumnezeu, care începe deja să cadă în trecut. Abraham se roagă Dumnezeului natural, și, tocmai din acest motiv, pururea prezent, lui Elohim, pentru vindecarea lui Abimelek, regele Gherarului. Faptul că este folosit cuvântul propriu pentru rugăciune, ne indică faptul că „chemarea lui Iehova pe nume“ nu este echivalent cu „rugăciunea“.¹⁵⁸ În ceea ce îl privește pe Abraham însuși, este destul de clar, dacă citim cu precizie pasajul în contextul său¹⁵⁹, că Elohim este cel care |

¹⁵⁵de comparat *Storrii Obs. p. 97*. Exemple: *jamim* semnifică marea cea vastă (p. 46, 3), *thanim* = *draco sed grandis*, *schamaim* = *altitudo, sed grandis*.

¹⁵⁶Geneza 20.11.

¹⁵⁷Geneza 20.6.; 31.24.

¹⁵⁸ Geneza 20,17

¹⁵⁹ Geneza 17, 9; de la 1 la 8 vorbește Iehova. Faptul că acest lucru nu este întâmplător reiese din 21, 4, unde porunca este doar reamintită, și este spus: „cum îi poruncise *Dumnezeu*”.

x1164 îi poruncește *circumcizia*, un obicei religios primordial (*uralt*), la fel de comun și pentru o parte a popoarelor, fiind considerat un tribut adus Dumnezeuului primordial (*Urgott*). Este Elohim, Dumnezeu universal, cel prin care Abraham este pus la încercare să își sacrifice fiul în manieră păgână, însă Iehova *cel apărut* este cel care îl opește de la îndeplinirea acestui act. Deoarece Iehova nu poate decât să *apară*, întâlnim foarte des, chiar și în scrierile de mai târziu, un înger în locul lui Iehova – îngerul însemnând tocmai apariția lui Iehova.¹⁶⁰

Umanitatea originară a crezut să vadă *cu adevărat* în Unul și Eternul relativ pe cel prin esență Unul (*wesentlich-Einen*). Abia apariția celui de-al doilea Dumnezeu va aduce conștiința la punctul de a distinge Etenul-esențial (*wesentlich-Ewigen*), cel care, în Eternul pur accidental (*bloß zufällig-Ewigen*), a fost Dumnezeu adevărat, autentic; și de a diferenția Etenul-esențial (*wesentlich-Ewigen*) de cel care nu a fost astfel decât pentru un timp. Trebuie să presupunem aici că și cei care au ales drumul politeismului au avut posibilitatea de a se întoarce la Dumnezeu adevărat, la Eternului-esențial, care, în celălalt Dumnezeu, a fost Dumnezeu adevărat. Până aici, traiectoria genului uman este aceeași; acesta este punctul în care ea se separă. Fără cel de-al doilea Dumnezeu – fără solicitarea politeismului nu ar fi existat nici progresul spre monoteismul autentic. Aceeași potență, care devine pentru o parte a umanității ocazia unui pluriteism (*Vielgötterei*), ridică o gintă aleasă la religia adevărată. După ce Dumnezeu – Dumnezeu care a fost venerat deja de la începutul timpurilor, inconștient, sub forma Unului-relativ (*relativ-Einen*) – s-a arătat lui Abraham, adică a devenit manifest și diferențiabil (*unterscheidbar*), i se adresează liber și conștient. Acest Dumnezeu nu este pentru el Dumnezeu originar, el este Dumnezeu devenit, care i-a apărut, fără a-l inventa sau a-l imagina; |

x1165 tot ceea ce face Abraham este să rețină Dumnezeu pe care l-a văzut (care i-a devenit manifest); reținându-l însă pe Dumnezeu, acesta îl atrage și inițiază o legătură specială cu Abraham, prin care el va fi complet separat de popoare. Numele este atât de important *deoarece* nu există o cunoaștere a Dumnezeului adevărat fără diferențiere. Adoratorii adevăratului Dumnezeu sunt cei care îi cunosc *numele*; faptul că păgânii nu îi cunosc *numele*, nu înseamnă că ei nu îl cunosc deloc pe Dumnezeu (adică nici măcar după substanță), ci doar că nu îi cunosc numele, așadar nu îl cunosc în diferențiere. Doar că Abraham, odată ce l-a văzut pe Dumnezeu adevărat, nu poate să se detașeze, să spunem așa, de presupuziția sa. Conținutul nemijlocit al conștiinței sale rămâne pentru el Dumnezeu timpului originar, care

¹⁶⁰ Pasajul principal este bineînțeles Gn 22.11. Îngerul lui Iehova nu este distins de Iehova însuși, Judecători 6,12, a se compara cu 14. 16. 22. Unde este Iehova și îngerul lui Iehova, acolo este desigur și Elohim, ibid. 13, 21, a se compara cu 22.

nu a *devenit* pentru el, prin urmare nici nu i s-a revelat, care – trebuie să ne exprimăm astfel – este Dumnezeuul său *natural*. Pentru ca Dumnezeuul adevărat să îi apară, trebuie ca fundamentul apariției să rămână primul Dumnezeu, căci doar în el Dumnezeuul adevărat poate deveni permanent (*beständig*) pentru el. Dumnezeuul adevărat este pentru el mediat prin Dumnezeuul natural, nu doar într-o simplă manieră tranzitorie, ci în chip permanent; el nu este niciodată pentru Abraham *cel care este* (der seyende), ci permanent doar cel care *devine*; chiar și doar prin acest fapt se explică numele de Iehova, în care tocmai conceptul devenirii este exprimat în mod privilegiat. Religia lui Abraham constă așadar nu din abandonarea Dumnezeului timpului inițial, devenindu-i neloial, acest lucru îl fac mult mai mult păgânii; lui Abraham însuși, adevăratul Dumnezeu i-a devenit manifest doar prin acesta, și prin urmare, el este inseparabil de Dumnezeuul *care a existat dintotdeauna*, de *El olam*, cum este el numit.

Această expresie este de obicei tradusă prin: Dumnezeuul etern; doar că ne înșelăm dacă ne-am gândi astfel la eternitatea metafizică. Cuvântul *olam* desemnează de fapt timpul înaintea căruia umanitatea nu știa nimic despre timp, timpul în care *se află*, așa cum se află, care nu a *devenit* pentru umanitate, și care, în acest sens, este desigur o eternitate. Profetul numește caldeenii un popor *me olam*¹⁶¹, un popor care exista din timpul în care nu era nici un popor. Luther |

^{xii166} îl traduce, prin urmare, corect: cel mai vechi popor; *olam* este timpul în care nu existau popoare. În același sens, fragmentul menționat mai sus vorbește despre eroi și viteji ai timpului inițial, că ar fi vestiți *me olam*, și anume din timpul apariției popoarelor. Iosue spune copiilor lui Israel: tații voștri au locuit dincolo de Eufrat *meolam*¹⁶², însemnând: de pe vremea când încă nu existau popoare, așadar, de când au început să existe popoarele. Primul timp istoric, primul timp despre care știm, se găsește acolo. *El olam* este așadar Dumnezeuul care era acolo nu începând cu acest timp, ci exista deja în timpul în care nu erau încă popoare, Dumnezeuul care nu a fost precedat de nimeni, despre geneza căruia nu știe, prin urmare, nimeni; absolut primul, Dumnezeuul care nu putea fi gândit de dinainte (*unvordenklich*). Oposul lui *El olam* este *Elohim chadaschim*, noii dumnezei, „veniți de curând“, abia apăruiți.¹⁶³ Tot așa, pentru Abraham, Dumnezeuul adevărat nu este etern în sens metafizic, ci ca Dumnezeuul al cărui început nu îl cunoaștem.

¹⁶¹ Jerem. 5, 15.

¹⁶² Iosue 24, 2.

¹⁶³ Geneza 32, 17.

Cum pentru el Dumnezeu adevărat este același cu *El olam*, tot așa este și cu *Dumnezeul cerului și al pământului*; căci la un moment dat, Dumnezeu întregii umanități a fost venerat ca atare. Pentru Abraham, Iehova nu este, din punct de vedere material, *un altul* decât acesta, el este pentru Abraham doar Dumnezeu *adevărat* al cerului și pământului. Atunci când îl face pe cel mai în vârstă servitor al lui să jure că nu va alege o soție dintre copii păgânilor¹⁶⁴, el spune: „Te voi pune să juri pe Iehova, Dumnezeu cerului și al pământului”. Acesta rămâne așadar pentru el Dumnezeu comun a întregul gen (*Geschlecht*) uman arhaic. O figură care aparține tocmai acestei specii este Melchisedec, regele Salemului și preot al celui mai mare Dumnezeu, al lui El Eljon, care apare sub acest nume încă în fragmentele lui Sanchuniathon, despre care se spune că *posedă* cerul și pământul. Totul este remarcabil la acest personaj apărut din noaptea timpului, chiar și numele – atât al lui cât și cel al țării și al locului unde|

x1167 el este numit rege. Desigur, cuvintele *sedek*, *saddiks* semnifică tot dreptate și drept, însă sensul lor original, cum poate fi văzut din limba arabă, este stabilitate (*Festigkeit*), imobilitate (*Unbeweglichkeit*). Melchisedec este așadar cel imobil, și anume cel care rămâne invariabil devotat Unului.¹⁶⁵ Același lucru poate fi constatat la numele de Salem, care în general este utilizat când trebuie să exprimăm faptul că un om este sau merge în totalitate, așadar neîmpărțit, cu Elohim.¹⁶⁶ Este același cuvânt, din care s-au format islam și musulman (*moslem*). Islam nu înseamnă nimic altceva decât religia desăvârșită, așadar întreagă, nedivizată; musulman (*moslem*) este cel dedicat în întregime Unului. Nu ajungem să înțelegem ceea ce s-a întâmplat mai târziu (*das Spätere*), decât atunci când am înțeles ceea ce e cel mai vechi (*das Aelteste*). Cei care contestă monoteismul lui Abraham, sau care consideră întreaga lui istorie drept o fabulație, cu siguranță nu au reflectat niciodată asupra succesului Islamului, un succes atât de răsunător – Islamul a pornit dintr-o parte a umanității care a rămas înapoiată în evoluția sa timp de câteva milenii, față de cei pe care i-a cucerit și subjugat – încât nu poate fi explicat decât printr-o violență extraordinară a unui trecut care, ridicându-se din nou, invadează într-un mod distructiv și devastator ceea ce între timp a evoluat și s-a format. Doctrina mahomedană a unității nu ar fi putut produce această efect bulversant (*umstürzend*) dacă acesta nu ar fi fost deja din timpuri imemorabile în acești copii ai lui Hagar, peste care întreg timpul, începând de la strămoșii lor și până la Mohamed, a trecut fără să lase nici o urmă. Dar odată cu creștinismul, s-a născut o religie care nu s-a

¹⁶⁴ Geneza 24. 3.

¹⁶⁵ În mod clar, acest sens trebuie luat *saddik* și în Geneza 6, 9

¹⁶⁶ Geneza 5.22.;6.9.

mulțumit doar să excludă politeismul, așa cum a făcut-o iudaismul. Tocmai atunci, în acel punct al evoluției, în care unitatea rigidă și unilaterală a fost depășită, a trebuit să se înalțe încă o dată vechea religie originară (*Urreligion*) – oarbă și fanatică, cum altfel nu putea să apară în comparație cu o epocă mult mai evoluată. Această reacție nu a fost dirijată împotriva idolatriei care în epoca lui Mahomed s-a răspândit parțial chiar și în acea facțiune a arabilor care nu a abandonat viața nomadă, ci mult mai mult către |

x1168 aparentul pluriteism creștin, căruia Mahomed i-a opus Dumnezeu rigid și imobil al timpului inițial (*Urzeit*). Toate lucrurile se leagă aici; chiar și vinul a fost interzis de legea lui Mahomed adeptilor săi, la fel cum au făcut-o recabiții.

Așadar, acestui rege al Salemului și preot al celui mai mare Dumnezeu i se supune Abraham, căci Iehova însuși nu este decât o apariție (*Erscheinung*) mijlocită prin el, Dumnezeu originar (*Urgott*). Abraham i se supune lui, prin faptul că îi oferă o zecime din tot ce are. Întotdeauna o epocă mai tânără, dar respectuoasă, o va venera pe cea mai veche ca fiind mult mai aproape de origine. Melchisedec a apărut din generația care, ignorând orice îndoială și orice diferențiere, aderă pur și simplu la Dumnezeu originar și îl venerează, neștiutoare, ca *Dumnezeu adevărat*, generație în raport cu care Abraham se află deja într-o anumită măsură mai puțin pur; căci el nu a rămas menajat de tentațiile pe care popoarele le-au urmat, chiar dacă el a rezistat acestora, salvând astfel Dumnezeu adevărat, diferențiat și cunoscut ca atare. În schimb, Melchisedec îi aduce lui Abraham *pâine și vin*, semnele unei noi ere; căci dacă Abraham nu a devenit *neloial* vechii alianțe cu Dumnezeu originar, a trebuit cel puțin să se *depărteze* de acesta, pentru a diferenția adevăratul Dumnezeu *ca atare*. Spre deosebire de cea mai veche generație, Abraham are această depărtare în comun cu popoarele, care însă au devenit complet neloiale acestei alianțe, formând o nouă alianță, considerând pâinea și vinul drept daruri ale acesteia.

Pentru Abraham, Iehova nu este decât Dumnezeu originar în esența sa adevărată și permanentă. *Tot așa*, el este pentru Abraham și El Olam, *Dumnezeul timpului originar* (*Urzeit*), *Dumnezeul cerului și al pământului*¹⁶⁷, și El Schaddai: acesta ar fi cel de-al treilea atribut al său. Această formă indică deja spre antichitatea cea mai înaltă; *schaddai* este un plural arhaic, totodată un plural al magnitudinii. Conceptul care stă la baza acestui cuvânt este forța, puterea, care, totodată, stă și la baza cuvântului deasemenea foarte vechi |

x1169 *el* (diferit de Elohim și Eloah). Am putea traduce El Schaddai prin: cel mai puternic printre puternici, însă *schaddai* poate fi utilizat și singur, părănd așadar legat de *el* doar printr-o

¹⁶⁷ Doar Abraham, nu și Melchi-Sedek, îl numește pe Dumnezeu cerului și pământului Iehova Geneza 14, 22. A se compara cu 19. 20.

apozitie, astfel că ansamblul acestor două semnifică: Dumnezeu care este forța și puterea sublimă asupra a tot ce există. Ori Iehova îi spune lui Abraham: „eu sunt *El Schaddai*“¹⁶⁸. Aici, *El Schaddai* are funcția predicatului explicativ, și care, în raport cu Iehova, are poziția celui care este cunoscut dinainte (*Vorausbekannten*), prin urmare și a ceea ce precede (*Vorausgegangenen*). Acum, în cea de-a doua carte a lui Moise¹⁶⁹ se află un pasaj celebru, de o mare importanță istorică, unde, invers, Elohim îi spune lui Moise: „Eu sunt Iehova“, unde Iehova este, așadar, presupus ca fiind cel cunoscut dinainte, și: „eu am apărut lui Abraham, Isac și Iacob – *beel schaddai*“ în *El Schaddai*. Avem aici mărturia explicită conform căreia *El Schaddai*, anume Dumnezeu timpului inițial (*Gott der Vorzeit*), a fost mijlocul revelației și a apariției Dumnezeului adevărat. Mai clar decât prin aceste cuvinte puse în gura lui Iehova însuși nu ar fi putut fi exprimat punctul nostru de vedere asupra primei revelații. Iehova nu i-a apărut lui Abraham nemijlocit; în virtutea spiritualității conceptului său, el nu poate apărea nemijlocit; el i-a apărut ca *El Schaddai*.¹⁷⁰ În cea de-a doua parte remarcăm însă cuvintele: „și în sau sub numele meu de Iehova nu am fost cunoscut lor (părinților)“. Cu precădere din aceste cuvinte s-a dorit a deduce faptul că, după propria afirmație a lui Moise, numele de Iehova nu ar fi unul vechi, ci unul predicat de către Moise; dacă presupunem că ansamblul cărților lui Moise nu au fost scrise de către el, am putea chiar urmări apariția numelui până în timpul lui David și Solomon. Însă cuvintele menționate nu pot semnifica |

xi170 ceea ce am vrea noi să înțelegem prin ele. Legea fundamentală a stilului iudaic este, după cum bine știm, paralelismul (*Parallelismus*): și anume, atunci când două părți ale unei fraze urmează una după alta, și ambele spun același lucru în termeni diferiți, de cele mai multe ori se întâmplă în așa manieră, că ceea ce este afirmat în prima parte este afirmat în cea de-a doua parte prin negarea opusului primei; așa, de pildă, eu sunt Domnul, și nu există nici unul în afara mea, sau: a mea este gloria, și a nimănui în afara mea. Acum, când prima parte spune: „eu am apărut părinților în *El Schaddai*“, iar a doua: „și sub numele meu Iehova nu le-am fost cunoscut“ nu face decât să repete prima parte în manieră negativă; nu poate să însemne decât: nemijlocit (adică sub numele meu Iehova), fără medierea lui *El Schaddai*, ei nu ar fi știut nimic despre mine. *Bischmi* (în numele meu) nu este decât o parafrază pentru: în mine însumi. În *El Schaddai* m-au văzut, în mine însumi nu m-au văzut. Cea de-a doua parte

¹⁶⁸ Geneza 17.1.

¹⁶⁹ Exodus 6.2.

¹⁷⁰ Dacă am dori să explicăm, lucru care nu este necesar, faptul că 𐤁𐤍𐤕 din 𐤁𐤍𐤕 este binecunoscutul 𐤁𐤍𐤕 *praedicati* (v. *Storrii Obs.* p. 454), deși cu greu ar fi posibil aceasta în construcția de față, atunci am ajunge la aceiași afirmație ca și când s-ar spune, „Eu l-am apărut ca *El Schaddai*.“

nu face decât să o confirme pe prima; iar ceea ce este desemnat prin aceste cuvinte este un moment ulterior și mai elevat al conștiinței, care îl cunoaște pe Iehova și independent de El Schaddai – o conștiință pe care trebuie să o atribuim lui Moise și din alte motive. Însă o dovadă în favoarea pretenției originii târzii a numelui, fapt care ar anihila conținutul principal al Genezei, nu poate fi găsită cel puțin în acel pasaj.

Tot ceea ce a fost prezentat până acum arată natura monoteismului lui Abraham: acesta nu era un monoteism absolut nemitologic, având ca presupuziție Dumnezeu care era în aceeași măsură presupuziția politeismului, iar pentru Abraham apariția Dumnezeului adevărat este atât de legată de acesta, încât Iehova cel apărut consideră obediența pentru inspirația acestui Dumnezeu ca obediența orientată spre el însuși.¹⁷¹ Am spus în cele din urmă că monoteismul lui Abraham nu ar fi unul deloc nemitologic; căci îl are ca presupuziție pe Unul-relativ, care este însuși doar prima potență a politeismului. Prin urmare, este vorba despre *modalitatea* apariției Dumnezeului adevărat, deoarece aceasta |

xii171 nu se poate desprinde de presupuziția sa – chiar și acest mod de apariție este unul în totalitate mitologic, adică unul în care dimensiunea politeistă interferează mereu. Tratarea tuturor narațiunilor, mai ales celor din Geneză, drept mituri a fost considerată un sacrilegiu, dar ele sunt cel puțin evident mitice; deși ele nu sunt mituri în sensul obișnuit al cuvântului, și anume de fabulație, ele sunt fapte (*Facta*) reale (*wirklich*), chiar dacă sunt mitice, așadar fapte care se află sub condițiile mitologiei și care sunt povestite.

Această adeziune la Unul-relativ este o limitare care trebuie resimțită ca atare, și pe care conștiința tinde să o depășească. Însă ea nu poate să suprimă limitarea în prezent, de aceea conștiința va depăși limitarea doar în măsura în care ea îl recunoaște pe Dumnezeul adevărat ca fiind cel care nu face acum decât să se arate, și totodată, ca fiind cel care *va fi* la un moment dat. Sub acest aspect, religia lui Abraham este monoteism autentic pur, dar aceasta nu este pentru el religia prezentului – monoteismul său este supus pentru prezent condițiilor mitice – ci religia viitorului; adevăratul Dumnezeu este cel care va fi, acesta este numele său. Când Moise întreabă sub ce nume trebuie el să îl propovăduiască pe Dumnezeul care va elibera poporul de robia egipteană, acesta răspunde: „Voi fi cel ce voi fi”¹⁷²; aici, așadar, unde Dumnezeu vorbește în persoană, numele este transpus de la a treia persoană la persoana întâi, și ar fi complet ilegal să căutăm și aici expresia eternității metafizice sau a imuabilității lui Dumnezeu. Deși pronunția autentică a numelui lui Iehova ne este necunoscută, gramatical nu poate fi altceva decât un viitor arhaic al lui *hawa*, sau, în forma

¹⁷¹a se compara Gn 22.1. cu 22.12; 15-16

¹⁷²Ex 3.14. (traducerea în limba română: „eu sunt cel ce sunt” (n.t.)

sa târzie, *hajah* = a fi; pronunția actuală nu este sub nici o formă cea corectă, deoarece acum foarte mult timp au fost atribuite numelui care nu ar trebui pronunțat vocalele unui alt cuvânt (*Adonai*), care semnifică Domn; motiv pentru care deja în traduceri grecești și în toate traduceri ulterioare, Iehova |

x1172 este deja înlocuit cu *Domnul*. Cu vocalele sale adevărate (deasemenea antice), cuvântul ar putea să sune *Iiweh*, sau, în manieră analogă altor forme de nume proprii (precum Iacob) *Iahwo* – prima variantă se acordă cu *Iewo*, pe care îl întâlnim în fragmentele din *Sanchuniathon*, iar cea de-a doua variantă cu *Iao* (*Iáω*) întâlnită la *Diodor al Siciliei* și în cunoscutul fragment din *Macrobius*.

Am explicat anterior numele de Iehova ca fiind cel care devine (*werden*) – poate aceasta a fost prima lui semnificație, însă conform explicației pe care o găsim la *Moise*, el este numele celui care va fi în viitor, a celui care acum doar devine, cel care *va fi* la un moment dat; deasemenea, toate afirmațiile sale ne poartă în viitor. Tot ceea ce este oferit lui *Abraham* sunt promisiuni. Celui care deocamdată nu este un popor i se promite că va deveni un popor mare și puternic, că, într-adevăr, toate popoarele lumii vor fi binecuvântate în el, căci în el se află viitorul acelui monoteism, prin care toate popoarele acum risipite și separate se vor uni la un moment dat.¹⁷³ Din comoditate sau lene a spiritului – care se etalează adesea ca fiind justificări rezonabile și care pot merge departe – putem vedea în toate aceste promisiuni doar fabulații ale orgoliului național iudaic de mai târziu. Însă unde în toată istoria gînteii abrahamică poate fi găsit un moment în care o astfel de promisiune ar putea fi inventată, în presupusul sens al unei grandorii politice? La fel cum *Abraham* trebuie să creadă în această grandoare promisă poporului său, tot așa el crede și în religia viitoare, care va suprima principiul în care este captiv, iar această credință îi va fi atribuită lui însuși pentru religia desăvîșită.¹⁷⁴ În vederea acestei religii care va urma, *Abraham* este numit deja de la început *profet*,¹⁷⁵ deoarece el este încă în afara legii sub care urmașii săi vor fi captivi, văzând așadar deasupra acestei legi, precum vor face și profeții următori.¹⁷⁶

x1173 Dacă religia patriarhilor (*Erzväter*) nu este liberă de presupuziția care îi permite adevăratului Dumnezeu ca atare doar să apară, însă nu și să fie, atunci legea dată prin *Moise*

¹⁷³ Geneza 18.18; 19; 26.4.

¹⁷⁴ Geneza 15, 6. *Abraham* a crezut în Iehova, și a făcut asta în numele dreptății.

¹⁷⁵ Geneza 20, 7.

¹⁷⁶ Toate gândurile din Vechiul Testament sunt îndreptate spre viitor, faptul că povestitorul pios 1. Mos. 4, 1 sugerează deja prin *Eva* o profeție (mult mai mult, în virtutea unei mult căutate explicații a numelui *Cain*, care conform aceleiași etimologii permite o etimologie și mai detaliată): „Am omul, Iehova“. Cu continuarea rasei umane, care este garantată prin prima naștere umană. Nu împiedică pe nimeni care dorește de a vedea în aceste cuvinte cu adevărat cuvintele *Evei*; dar apoi, oricum, ar trebui să recunoască ca dovedit istoric faptul că Dumnezeu adevărat a fost pentru primul om doar unul viitor.

este cu atât mai legată de această presupuziție. Conținutul legii mozaice este, fără îndoială, unitatea lui Dumnezeu, dar este la fel de sigur faptul că acest Dumnezeu trebuie să fie unul mediat.

Conform anumitor pasaje, care nu pot fi înțelese altfel, legislatorul – care se află, ca atare, într-o anumită măsură înafara poporului – avea o relație nemijlocită cu Dumnezeu; cu el, Domnul (*der Herr*) vorbea față în față, cum vorbește un om cu prietenii săi¹⁷⁷, el l-a văzut pe Domnul așa cum este el¹⁷⁸, iar un profet ca el, căruia Domnul să-i vorbească așa cum i-a vorbit lui, nu se mai ridica¹⁷⁹; însă oamenilor, legea le este impusă asemenea unui jug. Pe măsură ce mitologia progresează, monoteismul relativ se află deja în conflict cu politeismul decisiv, iar dominația lui Cronos se răspândește asupra popoarelor; astfel că, pentru poporul Dumnezeului adevărat, Dumnezeul relativ (în care acest popor trebuie să mențină *fundamentul* Dumnezeului absolut) trebuie să devină tot mai sever, exclusiv, gelos pe unitatea sa. Acest caracter al exclusivității, al unicității negative dintre cele mai stricte, nu poate veni decât de la Unul-relativ; căci Dumnezeul adevărat, absolut, nu este Unul în această manieră exclusivistă, și, datorită faptului că nu exclude nimic, nici nu este amenințat de nimic. Legea religioasă mozaică nu este nimic altceva decât monoteismul relativ, așa cum a reușit acesta, într-o anumită perioadă, să se mențină singur și să se afirme ca real (*reell*) în opoziție |

xii174 cu păgânismul care invada din toate părțile.¹⁸⁰ Acel principiu, în schimb, nu ar trebui păstrat pentru el însuși, ci doar ca *fundament*; și astfel, prin urmare, religia mozaică este plină de viitorul asupra căruia ea ne îndreaptă în mod tăcut privirea, asemenea unei imagini. Dimensiunea păgână de care ea apare impregnată, nu are decât o semnificație temporară, și va fi suprimată odată cu păgânismul. Dar deoarece, fiind supusă necesității, ea încearcă cu precădere să păstreze doar fundamentul viitorului, adevăratul principiu al viitorului rezidă în profeție (*das Prophetentum*), căci ea reprezintă celălalt aspect complementar al constituției religioase al evreilor, care este la fel de esențială și specifică. La profeți însă, așteptarea și speranța religiei viitoare care îi va elibera nu mai răbufnește doar în anumite afirmații izolate, ele sunt scopul principal și conținutul discursului lor, iar aceasta nu mai este doar religia

¹⁷⁷ Exodus 33.11.

¹⁷⁸ Numeri 12.8.

¹⁷⁹ Deuteronom 34.10

¹⁸⁰ A considera posibil ca obiceiuri superstițioase, precum prescrie legea ceremonială mozaică – ar fi putut să i-a naștere în timpuri ca cele ale lui David sau a urmașilor săi, presupune o necunoaștere a căii generale a dezvoltării religioase, o ignoranță care ar fi putut fi scuzată acum 40 de ani; Deoarece în acea vreme încă se considera a fi pardonabil faptul de a judeca fenomene, precum legea mozaică, înafara contextului mare și general. Astăzi însă nu este o pretenție exagerată ca oricine dorește să vorbească despre obiectele unei Antichități atât de îndepărtate, să acceadă mai întâi la o educație mai înaltă.

Israelului, ci a tuturor popoarelor; sentimentul negației, de care ei înșiși suferă, le oferă un sentiment asemănător pentru umanitatea întreagă, începând astfel să vadă viitorul și în păgânism.

În consecință, este dovedit acum atât de cele mai vechi documente cât și de scrierea pe care o presupunem ca fiind revelată, faptul că umanitatea a pornit nu de la un monoteism pur și absolut, ci de la un monoteism relativ. Acum, voi adăuga câteva observații generale despre cel mai vechi stadiu al umanității, care este semnificativ pentru noi nu doar din punct de vedere religios, ci și universal.

A OPTA PRELEGERE

xi175

De-a lungul timpului în care genul uman era încă unit și nedivizat – putem acum să afirmăm acest lucru ca fiind un fapt, iar Revelația stă deasemenea drept mărturie – a dominat o forță spirituală, și anume Dumnezeu, care a restrâns libera dispersie a speciei umane și a menținut dezvoltarea acesteia la cel dintâi stadiu al Ființei, care deși divizat de diferențe pur naturale sau tribale, era unul complet omogen; un stadiu care a fost numit, pe bună dreptate, *stadiul naturii (der Naturstand)*. Și, cu siguranță, tocmai acest timp este cel al epocii de aur (*das goldene Weltalter*) atât de mult glorificate, a cărei amintire este păstrată de către specia umană din cele mai vechi timpuri, chiar și de cea demult separată în popoare – acea epocă în care, conform povestirii platoniciene izvorâte din aceeași amintire, Dumnezeu însuși a fost protectorul (*Hüter*) și călăuza (*Vorsteher*) ei, și în care, deoarece El era păstorul ei, nu existau constituții politice.¹⁸¹ Căci la fel cum păstorul nu permite risipirea turmei, tot așa Dumnezeu, acționând ca o puternică forță de atracție, a ținut cu o putere blândă, dar irezistibilă, umanitatea închisă în sfera în care a considerat el de cuviință să o mențină. Observați cu atenție expresia platonică conform căreia Dumnezeu însuși a fost călăuza (*Vorsteher*) ei. Prin urmare, pe atunci Dumnezeu nu era comunicat oamenilor prin nici o doctrină, nici o știință, iar raportul era unul *real (real)*, și nu putea fi, așadar, |

xi176

decât un raport cu Dumnezeu în *realitatea (Wirklichkeit) sa*, și nu cu Dumnezeu în esența sa, neputând fi, în consecință, un raport cu Dumnezeul adevărat (*der wahre Gott*); căci Dumnezeul real (*wirklich*) nu este totodată și cel adevărat; la fel cum noi atribuim în continuare chiar și celui, în alte circumstanțe, lipsit de Dumnezeu, un raport al acestuia cu Dumnezeu în *realitatea (Wirklichkeit) Sa*, însă nu și cu Dumnezeu în adevărul său (*Wahrheit*), de care acesta este complet înstrăinat. Dumnezeul timpului ante-istoric (*Vorzeit*) este un Dumnezeu efectiv și real (*wirklicher realer Gott*), în care *este* și Dumnezeul adevărat, dar care nu este cunoscut *ca atare*. Așadar, umanitatea venera *ceea ce nu cunoștea*, cu care nu avea un raport ideal (liber), ci doar unul real (*real*). Iisus spune samaritenilor (după cum știm, aceștia erau considerați păgâni de către evrei – în consecință, El se adresează păgânilor): „Voi adorați ceea ce nu cunoașteți. Noi [iudeii, monoteiștii, cei care avem o relație cu adevăratul Dumnezeu ca atare] adorăm ceea ce *cunoaștem*”¹⁸² (cel puțin ca o cunoaștere viitoare). Dumnezeul adevărat, Dumnezeul ca atare, nu *poate* fi decât în

¹⁸¹ Θεὸς εὖμεν αὐτούς, αὐτὸς ἐπιστατὼν νέμοντος δὲ ἔχειν πολιτεῖαι τε οὐχ ἦσαν. *Polit.* p. 271. E.

¹⁸² Ioan 4.22. (n.t.)

cunoaștere (*Wissen*); și, în completă opoziție cu o formulă bine cunoscută și puțin reflectată, dar aflată în concordanță cu cuvintele lui Hristos, trebuie să spunem: Dumnezeu care nu ar fi cunoscut, nu ar fi Dumnezeu. Monoteismul a existat dintotdeauna doar ca doctrină și știință, și nu doar ca doctrină în general, ci ca doctrină formulată în scris și păstrată în Sfânta Scriptură; și chiar cei care presupun în mitologie o cunoaștere a Dumnezeului adevărat trebuie să gândească acest monoteism ca doctrină, și chiar ca sistem. Cei care îl venerază pe Dumnezeu adevărat, așadar pe Dumnezeu *în adevărul Său*, nu îl pot adora, precum spune Iisus, decât *în spirit*, iar această relație nu poate fi decât una liberă, în timp ce relația cu Dumnezeu înafara adevărului Său, precum se presupune că este cazul în mitologie și politeism, nu poate fi decât una lipsită de libertate.

După ce omul a fost alungat din raportul esențial cu Dumnezeu¹⁸³, care nu a putut fi decât un raport cu Dumnezeu în esența Sa, adică |

x1177 în adevărul Său, calea pe care a parcurs-o umanitatea în mitologie nu este una contingentă, ci necesară, în măsura în care umanitatea a fost determinată să își atingă scopul doar trecând prin ea. Scopul este însă acela urmărit de providență. Din acest punct de vedere, a fost însăși predestinarea divină care a dăruit genului uman (*Menschengeschlecht*) acel Unu-relativ ca prim Domn (*Herr*) și protector (*Hüter*), iar umanitatea era asignată acestuia, și supusă lui. Dumnezeu timpului preistoric nu este pentru specia preservată (*vorbehaltene Geschlecht*) decât îngrădirea sau înfrânarea prin care aceasta este privată de Dumnezeul adevărat. Cunoașterea Dumnezeului adevărat nu este pentru aceasta una *naturală*, și de aceea nici una staționară, ci una mereu în curs de devenire, deoarece Dumnezeu adevărat însuși nu este pentru conștiință Cel care este (*seyende*), ci mereu Cel care devine, fiind numit tocmai din acest motiv Cel viu, Cel care nu face decât să apară (*erscheinen*), Cel care trebuie mereu să fie chemat și păstrat, așa cum se păstrează o apariție (*Erscheinung*). Cunoașterea Dumnezeului adevărat rămâne așadar întotdeauna o *revendicare* (*Forderung*), o poruncă (*Gebot*), iar poporul Israelului de mai târziu a trebuit deasemenea să fie mereu chemat și îndemnat să-și iubescă Dumnezeul Iehova, așadar să-l păstreze cu *toată* inima, cu *întreg* sufletul și cu *toate* puterile sale, deoarece adevăratul Dumnezeu nu este unul natural conștiinței lor, El trebuie reținut printr-un act exprimat constant. Deoarece Dumnezeu nu va deveni niciodată pentru ei Cel care este, cel mai vechi stadiu este cel al unei supuneri și așteptări credincioase; iar Abraham este numit pe bună dreptate *tatăl tuturor*

¹⁸³ v. p. 141.

*credincioșilor*¹⁸⁴ – nu doar de către iudei, ci și de alți orientali – deoarece el crede în Dumnezeu care nu este, ci va fi. Toți așteaptă o viitoare mântuire (*Heil*). Patriarhul Iacob scapă în mijlocul binecuvântării adresate copiilor lui următoarele cuvinte: „Iehova, aștept mântuirea ta”¹⁸⁵. Pentru a înțelege corect aceste cuvinte trebuie să ne întoarcem la semnificația verbului corespunzător, care este: a conduce dinspre strâmț în spre larg, deci la modul pasiv: scăpat din strâmtoare, așadar a fi salvat. Toți așteaptă, prin urmare, să fie conduși afară din această strâmtoare în care sunt prinși, și să devină liberi de presupuziția |

x1178 (monoteismului unilateral) pe care Dumnezeu însuși nu o poate elimina acum, presupuziția sub care se află întreaga specie umană, ținută ca sub o *lege*, o necesitate, până în ziua salvării (*Erlösung*), în care Dumnezeu adevărat încetează a fi doar Cel care apare, Cel care se revelează, așadar până în ziua în care încetează revelația însăși, cum s-a întâmplat odată cu Hristos; căci Hristos este sfârșitul revelației.

Nu ne temem de a fi acordat prea mult timp acestui fapt măreț, și anume că Dumnezeu celei mai timpurii specii umane nu mai era deja Unul absolut, ci doar Unul relativ, chiar dacă nu a fost definit și recunoscut ca atare; prin urmare, specia umană a pornit de la monoteismul relativ. Ni s-a părut foarte important să stabilim acest fapt sub toate aspectele sale, nu doar în raport cu cei care cred să înțeleagă mitologia și politeismul doar pornind de la o deformare a revelației, ci și în raport cu așa-numiții filosofi ai istoriei, care permit deducerea întregii evoluții a umanității nu din unitate, ci din multitudinea (*Vielheit*) reprezentărilor cât se poate de parțiale, chiar și locale într-un stadiu inițial, din așa-numitul fetișism sau șamanism, sau dintr-o divinizare a naturii, care nici măcar nu divinizează concepte sau tipologii, ci obiecte individuale ale naturii – de pildă acest copac sau acest râu. Nu, umanitatea nu a pornit dintr-o asemenea mizerie, decursul maiestuos al istoriei are un cu totul alt început, iar tonul de fundal al conștiinței umanității a fost dintotdeauna acel mare Unu, care încă nu își cunoștea egalul, care a cuprins în mod real (*wirklich*) cerul și pământul, adică totul. Desigur, cei care consideră că specia umană a pornit de la divinizarea naturii – care a fost întâlnită la triburi nenorocite, la rase degradate, dar niciodată la *popoare* – sunt indefinit inferiori față de cei care derivă mitologia din monoteism, oricare ar fi sensul acestuia, chiar și în sensul monoteismului revelat. Între timp, raportul între mitologie și revelație a fost abordat istoric într-o manieră complet diferită. A trebuit să ne convingem de faptul că revelația, monoteismul, așa cum pot fi constatate în oricare parte a |

¹⁸⁴ Dt 6.4. (n.t.)

¹⁸⁵ Gn 14.18 (n.t.)

x1179 umanității, au fost mediate prin același mijloc precum politeismul, și că, în consecință – fără a putea nici pe departe să facem din unul dintre aceste concepte presupuziția celuilalt – acestea au o presupuziție *comună*. Și am impresia că, chiar și adepții ipotezei revelației pot în cele din urmă doar să se bucure de acest rezultat.

Oricare revelație nu ar putea să se adreseze decât unei conștiințe reale (*wirklich*); dar în prima conștiință reală găsim deja Unul-relativ, care, după cum am văzut, este prima potență a unui politeism succesiv, prin urmare, este deja prima potență a mitologiei însăși. Aceasta nu ar putea fi ea însăși rezultatul revelației; prin urmare, trebuie ca revelația să o găsească ca fiind o presupuziție independentă de ea; și nu are oare ea nevoie de o astfel de presupuziție independentă pentru a fi revelație? Revelația are loc doar atunci când este străpuns un întuneric, așadar ea presupune un întuneric, ceva care a apărut între conștiință și Dumnezeu care trebuie să se reveleze.

Deasemenea, și presupusa *deformare* a conținutului original al revelației nu poate fi gândită decât în decursul timpului și al istoriei; însă presupuziția mitologiei, începutul politeismului există, precum există și umanitatea, și anume atât de devreme, încât nu pot fi explicate prin nici un fel de deformare.

Dacă oameni precum mai înainte amintitul Gerhard Voß explică mituri particulare ca fiind evenimente deformate ale Vechiului Testament, putem să presupunem, într-adevăr, că intenția lor s-a limitat strict la explicarea acestor mituri particulare și că ei nu au considerat deloc că ar fi elucidat astfel și fundamentul păgânismului însuși.

Utilizarea conceptului de revelație de fiecare dată când o modalitate de explicare întâlnește dificultăți, este, pe de-o parte, o evidență denigratoare a venerației deosebite pentru acest concept, care este prea profund pentru a începe cu el așa de direct precum își imaginează unii, și pentru a face uz de el; pe de altă parte, intenția de a explica incomprehensibilul (*Unbegriffene*) prin ceva la fel de puțin, sau și mai puțin comprehensibil (*Begreifen*), presupune renunțarea la tot ceea ce este comprehensibil. Căci la cât de familiar este acest cuvânt pentru mulți dintre noi, cine se mai *gândește*

x1180 cu adevărat la ceva, atunci când îl pronunță. Explicați tot ceea ce doriți prin revelație, am vrea să exclamăm, dar înainte explicați-ne ce este aceasta, faceți-ne comprehensibil procesul respectiv, faptul, evenimentul pe care trebuie încă să îl gândiți în concept!

Dintotdeauna, partizanii autentici ai unei revelații au limitat-o la o anumită *perioadă de timp*; astfel, ei au explicat starea conștiinței, starea care face accesibilă conștiinței revelația (*obnoxium reddit*), ca fiind una tranzitorie, la fel cum apostolii ultimei și celei mai

depline revelații au vestit, ca urmare a acesteia, încetarea tuturor fenomenelor și stărilor extraordinare, fără de care o revelație efectivă (*wirklich*) nu poate fi concepută.

Teologii creștini ar trebui, înainte de toate, să păstreze revelația în dependența aceasta de o stare particulară care îi este presupusă, pentru ca aceasta să nu se dizolve într-un raport pur *universal* și rațional, ci mai cu seamă, pentru a rămâne în *istoricitatea* ei strictă. Revelația, dacă o admitem, presupune o anumită stare de excepție a conștiinței. Orice teorie care tratează despre revelație ar trebui să ateste o astfel de stare, independentă de revelație. Dar nu vom găsi nici un fapt pornind de la care să reiasă o asemenea stare excepțională, cu excepția mitologiei însăși. Prin urmare, este mult mai probabil ca mitologia să constituie presupuziția unei înțelegeri științifice a revelației decât invers, și anume să derivăm mitologia dintr-o revelație. Din punct de vedere științific, nu putem situa ipoteza revelației mai presus decât toate celelalte care fac mitologia dependentă de un fapt pur contingent. Deoarece o revelație primită fără concept – și ea nu poate fi presupusă altfel, conform concepțiilor și mijloacelor științifice prezente până acum – nu poate fi privită decât ca un fapt pur contingent (*zufällig*).

Ni s-ar putea reproșa că monoteismul relativ, |
xi181 din care derivăm întreaga mitologie, ar fi deasemenea un fapt nu foarte bine argumentat până în momentul de față. Însă diferența este că ipoteza revelației se oferă ca fiind un fapt ultim, care exclude posibilitatea oricărei întoarceri (*Regressus*), în timp ce noi nu concepem deloc să încheiem cu acel fapt [monoteismul relativ]; ci mai degrabă, odată ce acesta este recunoscut istoric și, pornind de aici – precum cutezăm a presupune – ferit de orice contestații, să îl considerăm totodată drept un punct de plecare al unei noi dezvoltări.

Prin urmare, următoarea reflexie ne va servi ca trecere spre o dezvoltare ulterioară. Acel Unu, care nu își cunoaște încă egalul și care este pentru prima umanitate Unul ultim (*der schlechthin-Eine*), se comportă totuși doar ca un Unu-relativ, care nu *are* un Altul înafara sa, însă ar putea avea; și anume un Altul care l-ar putea deposea de exclusivitatea ființei (*Seyn*) sale. Cu el este așadar constituit deja *fundamentul* politeismului succesiv; chiar dacă nu este recunoscut ca atare, el este cel puțin prin natura sa primul membru al unei viitoare succesiune de zei, al unui pluriteism (*Vielgötterei*) autentic. De aici – iar aceasta este următoarea concluzie necesară – rezultă faptul că *noi nu cunoaștem nici un început istoric al politeismului în general*, nici macăr dacă luăm în considerare timpul istoric în cel mai larg sens al său. Într-un sens precis, timpul istoric începe cu separarea completă a popoarelor. Separarea completă este precedată însă de un timp al *crizei* popoarelor; această perioadă, ca

trecere la timpul istoric, este sub acest aspect într-adevăr ante-istorică¹⁸⁶ (*vorgeschichtlich*), însă în măsura în care în ea se petrece și se produce ceva, aceasta nu este ante-istorică decât dintr-un punct de vedere relativ. În schimb, timpul unității calme și neclintite al genului uman va fi *timpul propriu-zis ante-istoric*. Ori conștiința acestui timp este deja plină de acel Unu-necon condiținat (*unbedingt-Einen*), care va fi, prin urmare, primul zeu al politeismului succesiv. Aceasta deoarece nu cunoaștem nici un început istoric al politeismului. Am putea probabil să considerăm că nu este necesar ca întreg |

x1182 timpul ante-istoric să fie plin de acel zeu, că am putea și în acest timp să distingem între o eră *mai veche* – în care omul încă mai comunica nemijlocit cu Dumnezeuul adevărat – și una *mai târzie*, în care abia atunci el cade pradă Unului-relativ. Dacă ar fi să dăm curs acestei obiecții, ar trebui făcute următoarele remarci. Prin simplul concept al timpului propriu-zis ante-istoric este suprimat fiecare *înainte* și *după* pe care am putea să-l concepem în aceasta. Căci dacă în acest timp s-ar putea petrece ceva – iar trecerea presupusă de la Dumnezeuul adevărat la Unul-relativ ar fi, desigur, un eveniment – atunci acesta nu ar mai fi propriu-zis ante-istoric, ci ar aparține timpului istoric. Dacă în această timp nu ar fi un principiu unic, ci o succesiune de principii, atunci acesta ar fi o succesiune de perioade efectiv (*wirklich*) diferite, și astfel ar fi ea însăși o parte sau un fragment al timpului istoric. Era propriu-zis ante-istorică este *prin natura ei* indivizibilă, absolut identică și, în consecință, oricare ar fi durata pe care i-o atribuim, nu poate fi considerată decât ca un *moment*, așadar ca un timp în care începutul este precum sfârșitul, iar sfârșitul este precum începutul; un fel de eternitate, deoarece el însuși nu este o succesiune de timpuri, ci doar un singur timp, care nu este în sine un timp real (*wirklich*), așadar o succesiune de timpuri, ci devine timp (adică trecut) doar în raport cu timpul care îl urmează. Dacă așa stau lucrurile, iar timpul propriu-zis ante-istoric nu mai permite *în sine* alte diferențieri ale timpului, atunci acea conștiință a umanității pentru care Unul-relativ mai este încă Unul-ultim (*der schlechthin-Eine*) este prima conștiință *reală* (*wirklich*) a umanității; conștiința *înaintea* căreia umanitatea însăși nu cunoaște o alta, în care umanitatea se regăsește așa cum se regăsește, în fața căreia – conform timpului – nu poate fi concepută o alta. Urmează, astfel, că nu cunoaștem un început istoric al politeismului, deoarece în prima conștiință reală (*wirklich*) el nu este încă *real* (*wirklich*) [căci nici un membru prim nu poate forma prin sine deja o succesiune reală (*wirklich*)], dar se află în stare de potență (*potentia*).

¹⁸⁶ Am tradus *vorgeschichtlich* cu termenul de *ante-istoric* pentru a evita confuzia cu termenul științific contemporan de *preistoric* care se referă la o perioadă empirică nedocumentată. Timpul unității mitice a genului uman se referă la o anterioritate mai radicală, de dinaintea constituirii efective a istoricității" (n.t.)

În mod straniu și în ciuda demersurilor divergente, poate fi remarcat aici acordul cu David Hume, care a afirmat primul: *Oricât de departe ne-am întoarce în istorie, găsim |*
 xi183 *politeism*. În acest punct suntem perfect de acord, chiar dacă imprecizia și chiar neclaritatea afirmației¹⁸⁷ sale ne face să compătimim faptul că opiniile preconceptuate ale acestui filosof fac ca munca și exactitatea istoricilor să pară redundante. Hume pornește de la conceptul pe deplin abstract al politeismului, fără a-și da silința de a investiga reala (*wirkliche*) constituție și diversele tipuri ale acestuia, cercetând cum anume a fost posibilă nașterea politeismului doar conform conceptului său abstract. Hume a oferit astfel primul exemplu ale acelui tip de a gândi fără fundament, aplicat ulterior atât de des în problemele istorice – însă fără umorul, inteligența și acuitatea filosofică a lui Hume – prin care, fără a lua în considerație ceea ce încă poate fi cunoscut istoric, se caută reprezentarea a cum anume s-a putut produce un lucru, |
 xi184 pentru ca apoi să susțină cu cea mai mare convingere că acesta s-a produs efectiv (*wirklich*) așa.

Reprezentativ pentru timpul său este mai ales felul în care Hume ignoră complet Vechiul Testament, ca și cum acesta și-ar pierde orice relevanță istorică prin simplul fapt că este privit de către iudei și creștini drept o scriere sacră; ca și cum aceste scrieri – datorită simplului fapt că sunt utilizate cu precădere doar de teologi și în scopuri dogmatice – ar înceta să mai fie o sursă pentru cunoașterea celor mai vechi reprezentări religioase, o sursă incomparabilă din punctul de vedere al purității și vechimii, a cărei prezervare în sine este o minune, ca să spunem așa. Vechiul Testament tocmai ne-a servit în a arăta în ce sens pluriteismul (*Vielgötterei*) este la fel de vechi precum istoria. Nu în sensul lui Hume de pluriteism, ci în sensul în care, odată cu prima conștiință reală (*wirklich*) au fost constituite și primele elemente ale politeismului succesiv. Acesta este însă în continuare faptul care nu are

¹⁸⁷ Pentru a compara, introducem aici câteva din pasajele sale. *C'est un fait incontestable, qu'en remontant au-delà d'environ 1700 ans on trouve tout le Genre humain idolâtre. On ne saurait nous objecter ici ni les doutes et les principes sceptiques d'un petit nombre de Philosophes, ni le Théisme d'une ou de deux nations tout au plus, Théisme encore, qui n'était pas épuré.* (Cu aceasta, Hume pare să urmărească a îndepărta religia veterotestamentară sau cea mozaică, în loc de a le folosi ca dovadă pentru prioritatea politeismului). *Tenons-nous-en donc au témoignage de l'histoire, qui n'est point équivoque. Plus nous perçons dans l'antiquité, plus nous voyons les hommes plongés dans l'Idolatrie* (aceasta este, în orice caz – chiar făcând abstracție de cuvântul *idolatrie*, care în nici într-un caz nu este sinonim cu politeismul – prea mult spus, și nu este în conformitate cu istoria) *on n'y aperçoit plus la moindre trace (?) d'une Religion plus parfaite: tous les vieux monumens nous présentent le Polythéisme comme la doctrine établie et publiquement reçue. Qu'opposera-t-on à une vérité aussi évidente, à une vérité également attestée par l'Orient et par l'Occident, par le Septentrion et par le Midi? – Autant que nous pouvons suivre le fil de l'histoire, nous trouvons livré le Genre humain au Polytheisme, et pourrions-nous croire que dans les temps les plus reculés, avant la découverte des arts et des sciences, les principes du pur Théisme eussent prévalu? Ce serait dire que les hommes découvrirent la vérité pendant qu'ils étaient ignorans et barbares, et qu'aussitôt, qu'ils commencèrent à s'instruire et à se polir, ils tombèrent dans l'erreur etc. Histoire naturelle de la R. p. 3. 4.*

voie să rămână neexplicat. Explicarea acestuia semnifică: chiar și această conștiință mitică deja *potentia* nu poate fi decât una care a *devenit* (*gewordenes*), însă, după cum tocmai am văzut, nu una care a devenit *istoric*. Așadar, procesul prin care această conștiință – pe care o găsim deja în timpul ante-istoric absolut (*absolut vorgeschichtlichen Zeit*) – a devenit, nu poate fi decât unul *supra-istoric* (*übergeschichtlich*). Precum am progresat mai devreme de la istoric la ante-istoric relativ (*Relativ-Vorgeschichtliche*), iar apoi la ante-istoric absolut (*Absolut-Vorgeschichtliche*), ne vedem nevoiți aici să trecem de la acest ultim punct la supra-istoric (*Uebergeschichtliche*); la fel cum am trecut înainte de la individ la popor, de la popor la umanitate, tot așa trebuie să trecem acum de la umanitate la însuși *omul originar*, căci doar acesta mai poate fi gândit în supra-istoric. Ne vedem însă siliți spre o astfel de trecere în supra-istoric și datorită unei observații necesare, a unei întrebări neexprimate până acum, deoarece nu sosise încă timpul potrivit pentru examinarea acesteia.

Am văzut că umanitatea a fost, prin ea însăși, imemorială în relația cu Unul-relativ. Există însă, înafara monoteismului autentic și a monoteismului relativ – care, de fapt, se numește monoteism |

x1185 doar datorită faptului că își camuflează contrariul – un al treilea monoteism: conștiința ar putea să nu fie în nici un fel de relație cu Dumnezeu, nici cu cel adevărat, nici cu cel care trebuie să îl excludă pe un altul. Prin urmare, deoarece conștiința este *oricum* în relație cu Dumnezeu, nu se poate ca fundamentul să se afle în prima conștiință reală, ci doar înafara (*jenseits*) acesteia. Însă înafara primei conștiințe reale nu mai poate fi gândit nimic, decât omul, sau conștiința *în substanța sa pură*, înaintea oricărei conștiințe reale (*wirklich*), în care omul nu este conștiință de *sine* (*Bewußtseyn von sich*) (căci aceasta nu ar putea fi gândită fără o *devenire* întru conștiință (*ein Bewußtwerden*), adică fără un *Actus*); așadar, deoarece omul trebuie să fie conștiință *de ceva*, el nu poate fi decât conștiința de Dumnezeu – nelegat de un *Actus*, de exemplu de o cunoaștere sau voință – prin urmare, *conștiință pur substanțială de Dumnezeu* (*rein substantielles Bewußtseyn von Gott*). Omul originar nu este *actu*, el este *natura sua* cel care îl instituie pe Dumnezeu (*das Gott Setzende*), și anume – deoarece Dumnezeu, gândit doar în general, nu este decât o abstracție, în timp de Unul-relativ aparține deja conștiinței reale (*wirklich*) – nu rămâne pentru conștiința originară (*Urbewußtseyn*) nimic altceva decât să fie cea care îl instituie pe Dumnezeu în adevărul său și unitatea sa absolută. Și din acest motiv într-adevăr, dacă chiar este admis să utilizăm pentru o asemenea instituire esențială de Dumnezeu (*wesentliches Gott-Setzen*) o expresie prin care este desemnat, de fapt, un concept științific, sau dacă vrem să înțelegem prin termenul de monoteism doar această instituire a Dumnezeului adevărat, atunci monoteismul

ar fi *ultima presuposiție a mitologiei*; însă, după cum vedeți bine, ar fi vorba în primul rând de un monoteism supra-istoric, în al doilea rând de unul care nu este al *intelectului* uman, ci a *naturii* umane; deoarece omul, în esența sa *originară*, nu are altă semnificație decât cea de a fi natura instituitoare de Dumnezeu (*Gott-setzende Natur*), el există în mod originar doar pentru a fi această esență instituitoare de Dumnezeu (*Gott-setzende Wesen*) – prin urmare nu o natură care există *pentru ea însăși* (*für sich selbst seyende*), ci o natură îndreptată spre Dumnezeu, și totodată fermecată de Dumnezeu. În cele din urmă, eu am mereu nevoie de formulările cele mai proprii și mai semnificative, și nu mă tem că s-ar spune aici, de pildă, că aceasta ar fi o teorie impoștore; deoarece nu este vorba despre ceea ce |

x1186 *este* omul în prezent, și nici de ceea ce *ar putea* el *să fie*, după ce tot cursul istoriei, bogată în evenimente semnificative, se interpune între ființa sa originară (*Urseyn*) și ființa sa actuală. Impoștore ar fi însă teoria care ar susține că omul *există* doar pentru a fi institutor de Dumnezeu; această teorie a instituirii nemijlocite de Dumnezeu de către om ar fi cu siguranță impoștore dacă – după ce omul a săvârșit marele pas în realitate (*Wirklichkeit*) – am dori să o postulăm drept regulă exclusivă a vieții prezente, precum este cazul celor care meditează, a ioghinilor din India sau sufiților persani care, fiind scindați interior de contradicțiile credinței lor politeiste sau obosiți fiind datorită faptului că reprezentarea și ființa sunt supuse devenirii, tind practic înapoi spre acea imersiune (*Versenkung*) în Dumnezeu, precum o fac misticii dintotdeauna, care nu știu decât drumul înapoi, fără a găsi însă calea înainte, spre cunoașterea liberă. Este o întrebare care trebuie adresată nu doar într-o ceretare asupra mitologiei, ci în oricare istorie a omenirii: cum conștiința umană a putut de la bun început să se preocupe de reprezentările de natură religioasă, înainte de oricare alte reprezentări, fiind probabil chiar complet acaparată de acestea? Dar ceea ce se întâmplă în anumite cazuri asemănătoare, și anume că răspunsul însuși devine imposibil prin greșita punere a întrebării, s-a petrecut și aici. Am întrebat: cum ajunge conștiința la Dumnezeu? Dar conștiința nu ajunge la Dumnezeu; prima sa mișcare merge, precum am vazut, se îndepărtează de Dumnezeul *adevărat*; în prima conștiință reală (*wirklich*) nu mai rămâne decât un moment al acestuia (căci astfel putem deasemenea să întrezărim deja Unul-relativ), nu mai este Dumnezeu însuși; așadar, deoarece conștiința – precum apare ea din stadiul ei originar, precum se *mișcă* – se îndepărtează de Dumnezeu, nu rămâne nimic altceva decât faptul că ea ar fi în mod originar atașată de Dumnezeu, sau că ea l-ar avea pe Dumnezeu *în sine* (*Gott an sich*), „în sine“ în sensul în care spunem despre un om că ar avea o virtute în sine sau, și mai des, un viciu – formulă care urmărește să exprime faptul că această virtute sau viciu nu îi este atașată asemenea unui obiect, nu este ceva ce el își dorește, nici măcar ceva ce el știe. |

x1187 Omul (a se înțelege mereu omul originar, esențial) este în sine (*an sich*) și totodată *înaintea* lui însuși (*vor sich selbst*), adică înainte de a se avea pe sine, așadar înainte de a fi devenit altceva – căci este deja un altul atunci când, revenind la sine însuși, își devine singur obiect – omul, în măsura în care *este* pur și simplu, fără a *deveni* încă, este conștiința lui Dumnezeu; el nu *are* această conștiință, el *este* această conștiință, și tocmai în *non-actus* (*Nichtactus*), în nemișcare (*Nichtbewegung*), el este cel care îl instituie pe Dumnezeu adevărat. Am vorbit despre un monoteism al conștiinței originare, despre care s-a observat că 1) nu este unul accidental (*accidenteller*) și nu a survenit într-o anumită manieră în conștiință, deoarece el este inherent substanței (*Substanz*) conștiinței; 2) nu poate fi, din acest motiv, unul care să fie presupus istoric, care să fi făcut parte din om sau din specia umană și care apoi să fi dispărut. Deoarece el este instaurat odată cu natura umană, el nu devine în om pe parcursul timpului, ci îi este etern, deoarece el devine împreună cu omul; 3) trebuie deasemenea să recunoaștem că acest monoteism al conștiinței originare nu este unul care se cunoaște pe sine, ci doar unul *natural*, *orb*, care încă mai trebuie să devină ceva cunoscut. Dacă acum, în urma acestor determinații, cineva ar argumenta mai departe: în cazul unui monoteism orb nu ar putea fi vorba de o distincție, nici de conștiința adevăratului Dumnezeu *ca atare* (așadar nu ca și conștiință formală), am putea fi complet de acord. Mai departe, dacă cineva ar spune: cum acest monoteism se bazează pe o absorbție a esenței umane în esența divină, ar fi suficient să desemnăm această conștiință ca teism natural sau esențial, atunci nu vom riposta nici în cazul acesta, deși este necesar, pentru a distinge în manieră potrivită conceptele și desemnările acestora, să considerăm teismul ca fiind punctul comun, presuposiția comună, indiferența, egalitatea monoteismului autentic și a politeismului; iar intenția noastră nu poate fi alta decât de a lăsa să iasă la iveală din conștiința originară atât unul cât și celălalt. Cât despre întrebarea: ce a fost mai întâi, politeismul sau monoteismul, vom răspunde că, într-un anumit sens, *nici unul* |

x1188 *dintre acestea două*. Nu politeismul; despre el se înțelege de la sine că nu este nimic originar, acest lucru este recunoscut de oricine, deoarece toți încearcă să îl explice. Însă ipoteza unui ateism originar al conștiinței, am explicat deja, nu permite nici el înțelegerea unui politeism (*wirklich*). Să fie oare atunci monoteismul cel originar? Nu, nici el, mai exact, nu conform conceptelor pe care susținătorii întâietății acestuia le asociază cu termenul de monoteism: aceștia înțeleg fie un monoteism *abstract*, care nu face decât să își excludă contrariul, așadar un monoteism din care nu ar fi putut niciodată să se nască contrariul său, sau unul *formal*, așadar unul care se bazează pe cunoaștere și distincție reală (*wirklich*). Dacă ar fi, prin urmare, să păstrăm termenul, nu putem răspunde decât în felul următor: într-adevăr

monoteismul, însă unul care este și nu este; *este*, atâta timp cât conștiința nu se mișcă; *nu este*, și anume, nu este într-o manieră care face imposibilă devenirea sa spre politeism. Sau, într-o formulă și mai determinată împotriva înțelegerii greșite: într-adevăr monoteismul, dar unul care nu știe nimic despre opusul său, care, așadar, nu se cunoaște pe sine însuși *ca* monoteism; care nu este monoteism nici excluzându-și contrariul și făcându-se abstract, nici surmontându-și contrariul, și cuprinzându-l în sine ca fiind depășit, un monoteism deja real (*wirklich*), care se cunoaște și se posedă pe sine. Ori, vedem bine: monoteismul, care se comportă atât în raport cu politeismul, cât și în raport cu monoteismul formal ulterior (care se bazează pe o cunoaștere reală (*wirklich*)) doar ca posibilitate comună (*gemeinschaftliche Möglichkeit*) sau materie (*Materie*), este el însuși doar un monoteism material, care nu poate fi diferențiat de un simplu teism (*bloßen Theismus*), dacă cel din urmă nu este înțeles în sensul abstract al modernității, ci în sensul stabilit de noi, în care el reprezintă posibilitatea egală a amândorura.

Aceasta ar trebui așadar să fie suficient pentru a explica sensul în care presupunem mitologiei fie monoteismul, fie teismul: 1) nu unul formal, în care Dumnezeu adevărat este diferențiat ca atare; 2) nu unul abstract, care nu face decât să excludă politeismul; de fapt, politeismul este încă conținut de acesta. Însă începând de aici, |

x1189 întreaga noastră cercetare va trebui să ia un curs diferit. Permiteți-mi, prin urmare, să rezum la final încă o dată problemele tocmai discutate, într-o viziune de ansamblu.

Demersul nostru ascendent ne-a condus în cele din urmă la prima conștiință reală (*wirkliche*) a umanității; însă chiar și în aceasta deja, în conștiința înafara căreia umanitatea nu știe nimic, Dumnezeu are o determinare. Nu mai găsim drept conținut al acestei conștiințe, cel puțin drept conținut imediat, Sinele divin pur (*das reine göttliche Selbst*), ci Dumnezeu într-o formă a existenței determinată; îl găsim ca Dumnezeu al puterii, a forței, ca *El Schaddai*, precum l-au numit evreii, ca Dumnezeul Cerului și al Pământului. Totuși, conținutul acestei conștiințe este *în manieră generală* Dumnezeu, și anume fără îndoială și cu necesitate – Dumnezeu. Această necesitate trebuie să provină dintr-un moment anterior; dar înafara primei conștiințe reale (*wirklich*) nu mai poate fi gândit nimic decât conștiința în substanța sa pură; această conștiință este – fără cunoaștere și voință, ci prin natura sa, în mod esențial, astfel că nu există nimic altceva, nimic înafara ei – cea care îl instituie pe Dumnezeu (*das Gott-setzende*); și, în măsura în care ea însăși este pur esențială, nu poate să fie în relație decât cu Dumnezeu în esența sa, și anume în Sinele său pur. Însă trebuie, mai departe, să înțelegem imediat faptul că această relație esențială trebuie înțeleasă tocmai doar ca un moment, că omul nu poate persista în acest înafara-lui-însuși (*Außer-sich-seyn*), că trebuie să

tindă a ieși din acea imersiune în Dumnezeu, pentru a o transforma într-o *cunoaștere* a lui Dumnezeu, și astfel, într-o relație liberă. Dar nu putem ajunge la o astfel de relație decât în etape. Dacă relația sa originară este suprimată, aceasta nu implică faptul că relația sa cu Dumnezeu este efectiv suprimată, deoarece aceasta este una eternă, indisolubilă. Chiar devenit *real* (*wirklich*), omul cade sub voia lui Dumnezeu în realitatea (*Wirklichkeit*) sa. Să presupunem acum – în consecința a ceea ce, desigur, nu este încă conceput filosofic, dar este dovedit factic prin explicația noastră a politeismului succesiv – să presupunem că Dumnezeu este pe atât de mult *Multiplu* (*Mehrere*), conform formelor sale de existență, pe cât este *Unu*, conform Sinelui sau Esenței sale divine, și vom înțelege pe ce se bazează politeismul succesiv și |

x1190 ce anume vizează. Niciuna dintre aceste forme nu este pentru sine egală cu Dumnezeu, dar dacă aceste forme alcătuiesc o unitate în conștiință, atunci această unitate devenită este deasemenea, în măsura în care este *devenită*, un monoteism știut, obținut cu conștiință.

Monoteismul autentic, cel asociat cu cunoașterea, se găsește în istorie doar ca rezultat. În schimb, conștiința nu va cădea pradă în mod nemijlocit pluralității succesive a figurilor care apar în conștiință, așadar, ea nu va cădea pradă în mod nemijlocit politeismului decisiv (*entschiedenen Polytheismus*). Odată cu prima figură, cele care urmează, așadar politeismul, nu sunt date decât ca *potentia*; acesta este momentul cunoscut de către noi istoric, în care conștiința aparține întreagă și nedivizată Unului-relativ, care nu se află încă în contradicție cu Unul-ultim (*schlechthin-Einen*), ci este pentru conștiință ca cel din urmă. În el, am spus, umanitatea încă mai adora, deși fără știință, Unul. Politeismul decisiv care va urma nu este decât calea către eliberare de puterea unilaterală a Unului, doar o trecere spre raportul care va trebui recâștigat. În politeism, nimic nu este mediat printr-o cunoaștere (*Wissen*); în schimb, monoteismul, care, dacă este cunoaștere (*Kenntniß*) cu diferențiere a Dumnezeului adevărat ca atare, nu poate fi decât *rezultat*, și nu ceva originar – monoteismul exprimă raportul pe care omul poate să îl aibă cu Dumnezeu doar în cunoaștere (*Wissen*), doar în măsura în care acest raport este unul liber. Dacă Hristos, în același context în care anunță adorarea lui Dumnezeu în spirit și adevăr ca fiind cea viitoare și universală¹⁸⁸, lasă ca eliberarea (*σωτηρία*) să vină din partea iudeilor, atunci acest context arată faptul că această eliberare este, pentru Hristos, eliberarea sau salvarea (*Erlösung*) de ceea ce omenirea a adorat în *neștire*, și ridicare (*Erhebung*) la ceea ce este știut, și nu poate decât să fie știut.

¹⁸⁸ Ioan 4.23-24

Dumnezeu, în adevărul său, nu poate decât să fie știut, în timp ce cu Dumnezeu, în realitatea (*Wirklichkeit*) sa simplă, este posibil și un raport orb.

Sensul acestei ultime dezvoltări este că mitologia nu *poate* fi |
xi191 concepută (*begriffen*) decât astfel. _Dar aceasta nu înseamnă că am conceput-o în mod real (*wirklich*). Între timp, ne-am eliberat și de ultima presupuziție aleatorie – a unui monoteism care precede istoric mitologia, care, deoarece nu ar putea fi pentru umanitate unul inventat, ci doar unul revelat, și deoarece această presupuziție a fost ultima care a rezistat dintre toate cele care au precedat-o, suntem abia acum liberi de *toate* presupuzițiile aleatorii, și prin urmare de toate explicațiile care nu merită să fie considerate mai mult decât simple ipoteze. Însă unde se termină presupuzițiile aleatorii și ipotezele, acolo începe știința. Acele presupuziții aleatorii nu au putut avea, conform naturii lucrurilor, decât un caracter *istoric*, dar s-au dovedit în urma criticii noastre a fi mai degrabă *anistorice*; iar înafara conștiinței în *substanța* sa și a primei mișcări – care trebuie incontestabil considerată drept naturală, mișcare prin care conștiința își atribuie acea determinare, în virtutea căreia ea este subordonată succesiunii mitice – nu este nevoie de *nici o* presupuziție. Dar *aceste* presupuziții nu sunt de natură istorică. Limita explicațiilor istorice posibile a fost atinsă odată cu conștiința preistorică a umanității, și nu a rămas decât calea spre supraistoric (*Uebergeschichtliche*). Teismul orb al conștiinței originare de la care pornim este poziționat, la fel ca esența omului, înaintea oricărei mișcări, așadar și înaintea oricărui eveniment, neputând fi determinat decât ca supraistoric; și tot așa, această mișcare prin care omul este poziționat înafara raportului cu Sinele divin, căzând sub puterea Dumnezeului adevărat, nu poate fi gândită decât ca fiind una supraistorică.

Cu asemenea presupuziții se schimbă însă întreaga metodă de explicare a mitologiei; căci, desigur, la explicația însăși nu vom putea încă să avansăm; dar se poate prevedea deja care ar fi unica *modalitate* de explicare în concordanță cu presupuzițiile tocmai indicate. Așadar, pentru început, vom vedea prin următoarele considerații cum cu aceste presupuziții orice proces de formare (*Entstehen*) aleatoriu este eliminat de la sine.

xi192 Fundamentul mitologiei este deja stabilit în prima conștiință reală (*wirklich*); prin urmare, politeismul a apărut deja conform esenței lui ca pasaj spre această conștiință. De aici rezultă faptul că actul prin *care* este așezat fundamentul politeismului nu este el însuși situat în conștiința reală (*wirklich*), ci înafara acesteia. Prima conștiință reală se *găsește* deja cu această afectare (*Affection*), prin care este separată de ființa ei eternă și esențială. Ea nu se mai poate întoarce în această ființă, la fel de puțin precum nu poate nici să depășească această determinare sau pe sine însuși. Această determinare are, așadar, ceva incomprehensibil

pentru conștiință, ea este consecința nedorită și neprevăzută a unei mișcări ireversibile. Originea sa se găsește într-o regiune la care, odată separată, ea nu mai are acces. Ceea ce a survenit, contingentul (*Zufällige*), se transformă în ceva necesar și ia în mod nemijlocit o figură incontestabilă.

Alterția conștiinței constă în faptul că în ea nu mai trăiește Dumnezeu ultim (*schlechthin*), ci doar Dumnezeu Unu-relativ (*der relativ-Eine Gott*). Acestui Dumnezeu relativ îi urmează însă al doilea, nu întâmplător, ci conform unei necesități obiective, pe care nu o putem încă înțelege, dar pe care suntem nu mai puțin obligați să o recunoaștem din timp ca atare (ca obiectivă). Cu această primă determinare, conștiința este așadar în același timp subordonată succesiunii necesare a reprezentărilor, prin care se naște politeismul autentic. Odată ce prima afectare a avut loc, mișcarea conștiinței prin aceste figuri care se succed unele după altele este una la care gândirea și voința, intelectul și libertatea nu mai au nici o parte. Conștiința este în mod neașteptat prinsă în această mișcare, într-o manieră care nu îi mai este comprehensibilă nici măcar ei. Mișcarea se comportă cu aceasta ca un *destin*, ca o *fatalitate* împotriva căreia conștiința nu poate face nimic. Este o putere reală (*real*) împotriva conștiinței, așadar o forță care nu se mai află sub autoritatea acesteia, care s-a înstăpânit asupra ei. *Înainte* oricărei gândiri ea este deja captivată de acest principiu a cărei consecință *naturală* simplă este pluriteismul (*Vielgötterei*) și mitologia.

Prin urmare, cea mai timpurie umanitate se găsește într-un stadiu de nelibertate (*Unfreiheit*); desigur, nu în sensul unei filosofii pentru care |

x193 omul începe cu obtuzitatea și lipsa de sens a regnului animal, ci în sensul indicat de greci prin diverse expresii foarte sugestive, precum *θεόπληχτος*, *θεοβλαλής*, printre altele, așadar, în sensul în care conștiința este afectată și, totodată, marcată de Unul-unilateral (*der einseitig-Einen*). Asupra acestui stadiu de nelibertate, noi, cei care trăim sub legea unui cu totul alt timp, nu ne putem face nici o idee nemijlocită; umanitatea a fost izbită de o anume stupoare (*stupefacta quasi et attonita*) și acaparată de o putere străină, înafara *sa*, așadar înafara propriei sale puteri.

Reprezentările în urma succesiunii cărora se naște nemijlocit politeismul formal, iar mijlocit politismul material (simultan), se produc în conștiință *fără participarea acesteia*, chiar împotriva voinței ei și – pentru a utiliza expresia potrivită care pune capăt tuturor explicațiilor anterioare, care presupun într-o manieră sau alta o *invenție* în mitologie, expresia care ne oferă în mod real (*wirklich*) ceva independent de orice invenție, și chiar *opus oricărei invenții*, la care am avut deja ocazia să facem referire mai devreme – mitologia se naște printr-un **proces necesar** (din punctul de vedere al conștiinței), a cărei origine se

pierde în supraistorie și se ascunde în el însuși, proces împotriva căruia conștiința se opune probabil în anumite momente, dar pe care nu îl poate opri, și, cu atât mai puțin, nu îl poate face reversibil.

Cu aceasta, conceptul de proces (*Process*) ar fi așadar avansat drept concept general al modalității de geneză (*Entstehungsweise*), concept care scoate complet mitologia, și odată cu ea cercetarea noastră, din sfera în care s-au menținut toate explicațiile de până acum. Cu acest concept s-a decis asupra problemei de a ști cum anume reprezentările mitologice au fost gândite pe parcursul genezei. Întrebarea *cum* au fost gândite reprezentările mitologie evidențiază dificultatea, sau imposibilitatea, în care ne aflăm, admitând că ele au fost gândite ca adevăr. Din acest motiv, prima tentativă a fost de a le interpreta într-o manieră figurată, așadar de a presupune un adevăr în ele, însă un altul decât cel pe care ele îl exprimă |

x1194 nemijlocit – cea de-a doua tentativă a fost de a vedea în ele un adevăr original, care însă a fost *distorsionat*. Dar am putea acum, în urma rezultatului obținut, mult mai mult să ridicăm întrebarea dacă reprezentările mitologice au fost gândite într-o manieră generală, și anume dacă au fost obiectul unei gândiri, așadar a unei considerații libere despre adevăr (*Fürwahrhalten*). Prin urmare, și aici întrebarea a fost pusă în mod greșit, a fost pusă sub o presupuziție, care a fost ea însăși incorectă. Reprezentările mitologice nu sunt nici inventate, nici liber acceptate – produse ale unui proces independent de gândire și voință, ele au fost pentru conștiința subordonată acestuia de o realitate (*Realität*) neechivocă și implacabilă. Popoarele, precum indivizii, sunt doar instrumentele acestui proces pe care nu îl domina, pe care îl servesc fără a-l înțelege. Nu le revine lor posibilitatea de a se sustrage acestor reprezentări, de a le prelua sau nu; deoarece ele nu *vin* dinafară, ele *sunt* în aceștia, fără nici măcar ca ei să fie conștienți cum anume; deoarece ele provin din însăși interiorul conștiinței, căreia i se prezintă cu o necesitate care nu lasă nici o îndoială asupra adevărului lor.

Odată ajunși să concepem o asemenea modalitate de geneză (*Entstehungsweise*), înțelegem perfect faptul că mitologia, tratată dintr-un punct de vedere pur material, pare atât de enigmatică, cu atât mai mult cu cât este cunoscut faptul că tot ceea ce se bazează pe un proces spiritual, pe o experiență interioară autentică, apare străin și incomprehensibil celui lipsit de această experiență, având însă un sens pe deplin comprehensibil și rațional pentru cel căruia acest demers interior nu i-a rămas ascuns. Întrebarea principală cu privire la mitologie este întrebarea despre semnificație. Însă semnificația *mitologiei* nu poate fi decât semnificația *procesului* prin care ea se naște.

Dacă personalitățile și evenimentele care sunt conținutul mitologiei ar fi de natură să poată fi considerate, conform conceptelor presupuse, ca obiecte posibile ale unei experiențe

nemijlocite, dacă zeii ar fi ființe (*Wesen*) care ar putea apărea, atunci nimeni nu ar mai concepe să le înțeleagă într-un alt sens decât cel *propriu*. |

x1195 Am fi avut încredere în adevărul și obiectivitatea acestor reprezentări, încredere pe care trebuie să o atribuim fără rezerve păgânismului – dacă acesta nu ar fi devenit el însuși o fabulă pentru noi – pur și simplu datorită unei experiențe reale (*wirklich*) a acelei umanități timpurii; am fi presupus pur și simplu că aceste personalități, aceste evenimente s-au produs și au apărut într-adevăr acestei umanități în acea manieră, și că ele au fost pe deplin adevărate pentru judecata lor, tocmai la fel cum fenomenele (*Erscheinungen*) și evenimentele povestite de fii lui Abraham – care pentru noi, în momentul actual, sunt la fel de imposibile – au fost adevărate pentru ei. Însă tocmai ceea ce înainte părea incomprehensibil, este făcut acum posibil prin explicația fundamentată acum, prima care oferă răspunsul la întrebarea: cum a fost posibil ca popoarele antichității nu doar să creadă în acele reprezentări religioase, ci și să le aducă cele mai serioase, câteodată chiar cele mai dureroase sacrificii, sacrificii care ne par acum a fi complet absurde și iraționale?

Deoarece mitologia nu este un produs (*Entstandenes*) artificial, ci unul natural, și chiar, conform presupuzițiilor date, un produs necesar, nu putem distinge în ea între *conținut* și *formă*, *materie* (*Stoff*) și *prezentare* (*Einkleidung*). Reprezentările nu sunt date la început sub o altă formă, ci se nasc doar în aceasta și totodată cu aceasta. Am mai făcut odată în acest curs referință la o astfel de devenire organică, dar principiul acestui proces, singurul prin care aceasta putea fi explicată, nu fusese încă găsit.

Deoarece conștiința nici nu alege, nici nu inventează reprezentările însăși, sau expresia lor, mitologia se naște tocmai *ca atare* (*als solche*), și în nici într-un alt sens, decât cel în care ea se exprimă. În consecința necesității cu care se produce conținutul reprezentărilor, mitologia are de la bun început semnificație reală și doctrinară; drept consecință a necesității, cu care se naște și *forma*, ea este pe deplin autentică (*eigentlich*), așadar, totul în mitologie trebuie înțeles așa cum este exprimat de ea, și nu ca și cum ceva ar fi fost gândit într-un fel și spus altfel. Mitologia nu este |

x1196 *alegorică*, ci *tautegorică*.¹⁸⁹ Pentru ea, zeii sunt ființe care au o existență reală (*wirklich*), care nu sunt altceva, nu semnifică altceva, ele semnifică doar ceea ce sunt. Înainte,

¹⁸⁹ Împrumut această expresie de la renumitul Coleridge, primul dintre conașionalii săi, care a înțeles poezia și știința germană, dar mai ales filosofia, și le-a folosit cu sens. Expresia se găsește într-un text, de altfel, aparte din *Transactions of the R. Society of Literature*. Acest text mi-a plăcut în mod deosebit, deoarece mi-a arătat cum una dintre lucrările mele de tinerețe, a cărui încărcătură și importanță filosofică au fost atât de puțin percepute în Germania, aproape deloc - *Despre deitățile din Samothraki* – a fost înțeleasă în totată semnificația ei de către talentatul britanic. Pentru expresia reușită menționată, îi permit cu plăcere să împrumut pasaje din textele mele - unde numele meu nu este menționat - pasaje atât de dur criticate de conașionalii săi, poate prea dur. Unui om cu

autenticitatea (*Eigentlichkeit*) și sensul doctrinar (*doctrineller Sinn*) își erau opuse. Ambele însă (autenticitatea i sensul doctrinar) nu se lasă separate conform explicației noastre, iar în loc de a sacrifica sensul autentic pentru o oarecare semnificație doctrinară, sau de a salva autenticitatea cu prețul sensului doctrinar, precum viziunea poetică, ne vedem mult mai mult constrânși prin explicația noastră, din contră, să afirmăm unitatea și indizibilitatea consistentă a sensului.

Pentru a pune în aplicare principiul autenticității necondiționate (*unbedingten*), ne amintim de distincția celor două momente din mitologie: 1) cel politeist; cu privire |
xi197 la acesta vom afirma, după ce am eliminat orice sens neautentic, faptul că este, în mod *real* (*wirklich*) vorba despre zei; această afirmație nu mai are nevoie de încă o elucidare, după explicațiile precedente. Dar am descoperit între timp faptul că procesul de formare a mitologiei își are deja fundamentul și începutul în *prima conștiință reală* a umanității. De aici rezultă că reprezentările zeilor nu puteau fi atribuite acestei geneze arbitrare în *nici una* dintre epocile posibile sau pretinse, geneză care este presupusă în ipotezele obișnuite, și că, în special pentru un politeism așa zis pre-mitologic (*vormythologischen*), - cum este presupus în unele dintre aceste explicații – rămâne așa de puțin timp precum pentru reflexiile despre fenomenele naturii, datorită cărora s-ar fi născut mitologia, conform lui Heine, Hermann sau Hume – deoarece prima conștiință reală (*wirklich*) a fost deja, prin forța lucrurilor, una mitică. Acest așa-zis politeism pretinde a se baza pe reprezentările aleatorii ale ființelor (*Wesen*) invizibile, supranaturale; însă nu a existat niciodată în mod original o parte a speciei umane care să fi ajuns într-un asemenea mod la reprezentările religioase. Acest politeism înaintea mitologiei nu este decât o pură ficțiune școlărească; este, am putea spune, dovedit *istoric* faptul că înainte de politeismul mitologic nu a existat un altul, că nu a existat niciodată un alt politeism decât cel mitologic, adică decât cel care urmează procesul descris de noi, niciunul, în consecință, care să nu existe în zei reali (*wirklich*), așadar în care *Dumnezeu* să nu fie conținutul ultim. Însă mitologia nu este doar politeism în general, ci și 2) politeism istoric, într-o așa măsură, încât cel care nu ar fi (*potentiâ* sau *actu*) istoric, nu ar

adevărat congenial nu ar trebui să I se întâmple o astfel de scăpare. Strictețea unor astfel de cenzuri în Anglia dovedește totuși cât de multă valoare este acordată acolo particularității științei și cât de strict este ținută sub observare *suum cuique* în știință. Coleridge folosește cuvântul *tautegoric* ca având aceeași semnificație cu *philosophem*, ceea ce nu corespunde desigur sensului pe care îl atribui eu expresiei; dar poate el vrea să spună că mitologia ar trebui să fie considerată ca fiind la fel de autentică precum obișnuim să considerăm un *philosophem*, și el a intuit acest lucru corect din textul menționat mai sus. Am numit textul „aparte“ datorită limbajului; deoarece, dacă noi ne străduim să ne îndepărtăm de anumite expresii din trecut, sau am dori să le părăsim dacă ne-ar permite situația, el oferă fără a ezita conaționalilor săi să deguste, chiar dacă cu o ironie proprie, expresii precum *subiect-obiect* și altele similare.

putea fi numit mitologic. Însă și în vederea acestui moment trebuie reținem autenticitatea necondiționată (*unbedingt*), și să înțelegem succesiunea figurilor ca una reală (*wirklich*). Ea este o mișcare care *are loc într-adevăr*, căreia conștiința îi este *cu adevărat* supusă. Chiar și în detaliile acestei succesiuni – faptul că un zeu îl precede sau urmează pe acel zeu anume, și nu pe altul – nu există arbitraritate (*Willkür*), ci necesitate, și chiar în ceea ce privește circumstanțele particulare ale evenimentelor care au loc |

xi198 în istoria zeilor, atât de stranii pe cât par, se vor găsi în conștiință mereu raporturile în urma cărora reprezentările acestora au survenit în mod natural. Emasculara lui Uranos, detronarea lui Cronos, și alte fapte și evenimente nenumărate ale istoriei zeilor, nu cer nimic altceva pentru a primi un sens comprehensibil și inteligibil, decât de a fi înțelese în mod literal. Nu mai putem distinge, cum am fost tentați în cazul revelației, între *doctrină* și *istorie*, să o privim pe cea din urmă doar ca un veșmânt al primei. Doctrina nu este *înafara* istoriei, ci chiar istoria însăși este doctrina, și invers, elementul doctrinar al mitologiei este conținut tocmai în elementul istoric.

Din punct de vedere obiectiv, mitologia este ceea ce pretinde a fi: *teogonie reală* (*wirklich*), istorie a zeilor; pentru că, în schimb, zeii reali sunt doar cei care îl au pe Dumnezeu ca fundament, ultimul conținut al istoriei zeilor este producerea (*Erzeugung*), o devenire reală a *Dumnezeului* în conștiință; devenire la care *zeii* se raportează doar ca momente singulare productive. Din punct de vedere subiectiv, sau conform genezei sale, mitologia este un proces teogonic. Ea este 1) un proces în general, pe care conștiința îl desăvârșește în mod real, astfel că este constrânsă în anumite momente să încremenească, să păstreze mereu ceea ce precede în ceea ce urmează, de a face experiența (*erleben*) mișcării în sensul autentic. Ea este 2) un proces teogonic *real*, care provine așadar dintr-un raport esențial al conștiinței umane cu Dumnezeu, dintr-o relație în virtutea căreia – conform substanței (*Substanz*) ei – ea este în general cea care îl instaurează pe Dumnezeu (*Gott-setzende*) în mod natural (*natura sua*). Conștiința nu poate ieși din acest raport fără a fi reintrodusă în acesta *printr-un un proces*, deoarece raportul original este unul natural. Din acest motiv, conștiința (vă rog să rețineți acest lucru) nu poate altfel, decât să apară ca cea care îl *reinstituie* pe Dumnezeu (*Gott wieder setzende*) doar în manieră *mijlocită* - și anume tocmai printr-un proces – așadar, nu poate altfel, decât să apară ca fiind cea care îl produce pe Dumnezeu (*Gott erzeugende*), așadar teogonică.

A NOUA PRELEGERE

xi199

Dacă aruncăm o ultimă privire retrospectivă din punctul la care am ajuns acum, asupra presupuzițiilor pur *exterioare* prin care ipotezele precedente au crezut că pot înțelege mitologia (revelația fiind una dintre ele), atunci observăm că s-a produs, fără dubiu, un pas esențial în studiul filosofic al mitologiei în general, prin faptul că nașterea ei a fost transmutată în *interiorul* umanității originare, că nu mai sunt considerați creatorii ei poeții, filosofii cosmogonici sau partizanii unei doctrine religioase premergătoare istoric, ci *conștiința* umană însăși, ca așezământ veritabil și principiu autentic, generator al reprezentațiilor mitologice.

În toată dezvoltarea de până acum, m-am străduit să recunosc și să indic la locul potrivit, conform relevanței, fiecare progres pe care studiul noastră o datorează cercetătorilor anteriori, și de a oferi chiar și punctelor de vedere care ar putea părea pe deplin contingente o latură, prin care acestea se arată totodată ca fiind necesare. Deasemenea, metoda folosită garantează faptul că nici o reprezentație remarcabilă a mitologiei nu a fost trecută cu vederea. Vom acorda atenție specială unui text, al cărui titlu este foarte promițător, deoarece pare să anunțe ceva asemănător, prin intenția și conținutul său, cu obiectul prelegerilor noastre; este vorba despre textul mult pe timpuriu decedatului K. Ottfried Müller: *Prolegomenele unei mitologii științifice*, 1825¹⁹⁰. Aici am găsit următoarele afirmații, care par să corespundă cu ale mele, susținute acum patru ani. |

xi200

»Mitologia s-a născut de la bun început prin uniunea și întrepătrunderea idealului cu realul«¹⁹¹, unde prin ideal se înțelege ceea ce este gândit, iar prin real ceea ce se petrece (*das Geschehene*). Prin ceea ce se petrece înțelege deasemenea, după cum vom vedea, nu forma în care se derulează evenimentele în mitologie, ci o derulare reală (*wirklich*) a evenimentelor, **înafara** mitologiei. Același autor refuză ideea nașterii miturilor ca *invenție*, dar oare în ce sens? Cum el însuși declară, în sensul în care invenția este »o acțiune liberă și intenționată, prin care ceva *recunoscut* de autor *ca fiind neadevărat*, este înveșmântat cu aparența adevărului«¹⁹² Noi nu am nici recunoscut nici negat invenția în acest sens. Müller acceptă însă invenția în măsura în care ea este una colectivă. Acest lucru reiese din presupunerea lui

¹⁹⁰ Karl Ottfried Müller (1797-1840), istoric și filolog, profesor în Göttingen. A publicat în 1825 cartea *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*. (n.t.)

¹⁹¹ K. Ottfried Müller: *Prolegomenele unei mitologii științifice*, p.100

¹⁹² op. cit. 111

»că o anumită necesitate a guvernat uniunea idealului cu realul în mit, și că artizanii mitului (așadar totuși inventatori?) au fost *conduși* (tot spre mituri, până la urmă?) *de impulsuri care i-au stăpânit pe toți împreună*, și că, în mit, aceste elemente diferite care sunt idealul și realul s-ar fi dezvoltat împreună, fără¹⁹³ ca cei prin care acest eveniment s-a produs să fi remarcat diferența lor sau să o aducă la conștiință». Aceasta ne aduce așadar înapoi la acea pulsione artistică colectivă (probabil a unui popor producător de mituri), posibilitate pe care am adus-o deasemenea în discuție mai devreme¹⁹⁴, unde am și înlăturat-o. Se pare că această întrepătrundere a realului și idealului în aplicația lor asupra mitologiei a părut anumitor specialiști ai antichității drept obscură și mistică (deoarece ideea generală a fost adusă de către acest om erudit, în oricaz, dintr-o școală filosofică). O. Müller caută |

xi201 prin urmare, să o explice prin exemple, și aici vom vedea clar care este poziția sa. Primul dintre aceste exemple este luat din epidemia de ciumă descrisă în prima carte a Iliadei. După cum se știe, Agamemnon îl insultă pe preotul lui Apollo, iar acesta îl roagă pe zeu să îl răzbune; zeul trimite imediat o epidemie de ciumă; și acum despre fapte: fiica unui preot al lui Apollo a fost cerută în zadar de către tatăl ei, acesta fiind respins cu dispreț, și astfel a izbucnit ciuma – toate aceste fapte, prin urmare, odată admise ca fiind exacte, »toți cei care au fost plini de credința în puterea răzbunătoare și punitivă a lui Apollo«, au făcut, fiecare pentru sine și în unanimitate deplină, corelația că Apollo a trimis ciuma la rugămintea preotului supărat pe refuzul da a-și reprimi fiica, și fiecare și-a exprimat convingerea asupra acestei corelații precum un eveniment pe care el însuși l-a văzut (vedem aici ce anume înseamnă pentru el ceea ce se petrece (*das Geschehene*)). De aici pare să reiasă că explicația prezentată, conform chiar opiniei autorului, nu ar trebui deloc să se extindă asupra a ceea ce este enigmatic, și anume cum au ajuns oamenii să fie convinși de existența unui Apollo și a puterii sale răzbunătoare și punitive, prin urmare asupra conținutului autentic al mitologiei însăși; căci fiecare povestire în prima carte a Iliadei aparține atât de puțin mitologiei însăși pe cât aparține povestirea despre *Legio fulminatrix*¹⁹⁵, sau alte istorisiri asemănătoare, doctrinei creștine. După ce am găsit acest pasaj, am înțeles că Prolegomenele lui O. Müller nu au nimic în comun cu filosofia mitologiei. Aceasta se raportează la originar, la însăși istoria zeilor, și nu la mituri, care apar doar datorită faptului că un eveniment istoric a fost pus în legătură cu o deitate. Din acest motiv nu am putut să amintim teza lui O. Müller printre concepțiile precedente asupra mitologiei, deoarece ea nici măcar nu se referă la mitologia

¹⁹³ noi am adăugat cuvântul "fără" datorită sensului, dar acesta lipsește în textul original.

¹⁹⁴ în cea de-a treia prelegere

¹⁹⁵ Eusebio de Caesarea, *Istoria bisericii*, Cartea a V-a (n.t.)

autentică. Căci filosofia mitologiei nu se preocupă deloc despre cum anume s-au format povestirile derivate din mitologie. Aceasta ar fi, în cele din urmă, ca și cum acolo unde se discută despre sensul creștinismului, cineva ar am vorbi despre legende |

xi202 și ar încerca să explice cum au apărut acestea. Bineînțeles, gura vorbește datorită abundenței din inimă. Odată plini de reprezentările divine, le veți implica în toate raporturile, deci și în toate povestirile, și așa vor apărea desigur, fără înștiințare, fără intenție, cu o oarecare necesitate, miturile în sensul lui O. Müller.

Dacă în toată această dezvoltare m-am străduit rămân fidel predecesorilor mei și am căutat să-i ofer fiecăruia ceea ce îi revine, atunci sper să nu mi se i-a în nume de rău dacă voi aplica această dreptate și asupra mea, revendicându-mi acel prim pas, fără de care nu aș fi ajuns niciodată să țin prelegeri asupra mitologiei – și anume că ideea, așezământul, *subjectum agens* al mitologiei trebuie căutat în însăși conștiința umană. Acest gând, de a așeza conștiința umană în locul inventatorilor, poezilor, și indivizilor în general, a primit mai târziu ceva care îi corespunde, în încercarea care a fost întreprinsă pentru doctrina revelației, de a face *conștiința creștină* purtătoarea și susținătoarea tuturor ideilor creștine¹⁹⁶; deși aici, după cum pare, s-a căutat mai mult mijlocul de a înlătura toate întrebările obiective, în timp ce în cazul nostru a fost mult mai important de a oferi obiectivitate reprezentărilor mitice.

Goethe a spus – nu îmi amintesc pe moment cu care ocazie: cel care dorește să realizeze ceva în munca sa și să nu fie deranjat, acela va face bine dacă va reuși să-și păstreze planul secret pe cât posibil. În caz contrar, cel mai mic inconvenient la care se poate aștepta este – în cazul în care se întâmplă ca ceilalți să creadă că el ar ști unde este ascunsă comoara – că el va trebui să se pregătească ca mulți să spere în grabă și pripă de a găsi comoara înaintea lui, sau, dacă se arată mai degrabă politicoși și modești, atunci vor vrea cel puțin să-i fie alături la ridicarea comorii. Desigur că profesorul public, care nu repetă ceea ce este demult cunoscut, se află în cea mai dificilă postură, deoarece el are în scurt timp mii de oameni care îi împărtășesc cunoștințele; iar în Germania, ceea ce a fost spus odată la catedră |

xi203 se va răspândi înspre locurile cele mai îndepărtate în toate modalitățile evidente sau secrete, în special prin caiete transcrise. S-a întâmplat adesea ca profesorii universitari să fie prost înțeleși, și blamați ca fiind când săraci în idei, când rău voitori, atunci când nu au rămas complet indiferenți la însușirea neautorizată ale ideilor împărtășite de ei doar pe cale orală. Prima acuză ar putea fi acceptată, căci nimeni nu are obligația de a fi bogat în idei, sărăcia fără datorii nu este o rușine. Însă în ce privește cea de-a doua acuză, ar trebui să fim suficient

¹⁹⁶ Schelling se referă aici la D. F. Strauss sau B. Bauer (n.t.)

de generoși încât să consimțin că cel care nu a avut niciodată, de pildă, norocul de a-și apăra patria cu armele, cel care nu a avut niciodată parte la problemele publice în administrație sau legislație, neputând să răspundă la *Dic cur hic* decât prin producțiile sale poetice sau câteva idei științifice, este totuși justificat a-și menține curat dreptul pe care crede că îl poate întemeia în rândul contemporanilor sau a posterității sale, la fel cum nici cele mai nobile spirite nu au fost insensibile la această temă. Marele poet tocmai menționat povestește în biografia sa¹⁹⁷ cum un tânără cunoștință își însușește un mic subiect al lui, subiect care nici măcar, din punctul meu de vedere, nu era demn de invidie. Dacă se spune că ar fi adecvat ca cei bogați să dea ceva din belșugul lor celor săraci, atunci niciunui dintre cei care au propriile lor gânduri despre probleme ale științei sau ale vieții, și care îndraznesc să le afirme încrezător, nu-i va lipsi ocazia de a-și exersa în liniște această virtute creștină. Dar și această generozitate își are limitele ei, căci prin ea se ajunge la cea mai mare ingratură. Nu mă refer la ingratură obișnuită de care se plâng unii profesori: poate că este vorba aici de un proces la fel de natural precum cel prin care un pol magnetic suscită în punctul său de contact polul opus. Cine a adus odată pe piață ideile care i-au fost făcute cunoscute din întâmplare ca fiind ale sale, va deveni, bineînțeles, dușmanul ireconciliabil al autorului ideilor. Este straniu să aud tocmai de cei care au impresia că nu se pot pronunța suficient de viguros împotriva plagiatului și de la cei |

xi204 care practică această meserie mediocră, care recurg la cuvintele cele mai insultătoare, că recomandă indulgență cu privire la prima ediție (*Vordruck*), care, dacă își atinge scopul, constituie un plagiat mult mai grav. Împotriva contrafacerii trebuie aduse în discuție și edițiile pline de greșeli; dar de faptul că forma sub care apar aceste idei deturnate în lume, cel mai adesea atât de adaptate și denaturate încât ar putea provoca desconsiderarea însuși autorului lor, nu se ține cont. A folosi caiete transcrise după un profesor public, care nu comunică doar lucruri știute, ci și idei noi și proprii, înseamnă a dori să înveți de la el, fără a te proclama discipolul lui; acesta înseamnă totodată tentativa de a te ridica deasupra concurenței tale, căreia s-ar putea să-i lipsească ocazia unei asemenea practici, sau care îl subestimează; căci cel care se ferește de o utilizare materială a câștigat cel puțin în privința metodei, a tratării problemei, a modului de expresie, dacă acestea sunt noi și specifice. Dacă nu acordăm mai multă importanță acestei teme, este pentru că, în cele din urmă, tot autorul adevărat va reuși să se distingă, iar *Sic vos non vobis* va fi înlocuit de: *Sic redit ad dominum, quod fuit ante suum*.

¹⁹⁷ J. W. Goethe, *Poezie și adevăr* (n.t.)

Ultimul nostru rezultat a fost cel că mitologia în general i-a naștere printr-un proces, în special printr-un proces teogonic, în care conștiința umană este menținută prin esența (*Wesen*) ei. Odată câștigat acest concept, el va fi așezat, ca urmare a întregului demers al acestei cercetări, în mod nemijlocit ca punct de pornire a unei noi dezvoltări; într-adevăr, acel proces va fi deveni unicul obiect al *științei*, pentru care expunerile precedente au servit drept introducere. Probabil nu va scăpat faptul că acel rezultat ne-a servit doar pentru a evidenția semnificația *subiectivă* a procesului, cea pe care el a avut-o pentru *umanitatea implicată în el*. Acest lucru trebuia făcut înainte de toate; căci toată această cercetare a pornit de la întrebarea asupra semnificației originare a mitologiei, așadar ce anume a însemnat ea pentru cei în mijlocul cărora a luat naștere. În ce privește această întrebare |

xi205 am ajuns la o explicație pe deplin satisfăcătoare, astfel încât putem să declarăm această cercetare ca fiind terminată. Însă tocmai astfel suntem provocați să formulăm întrebarea superioară: ce este procesul nu în raport cu conștiința subordonată lui, ci în sine; care este semnificația lui obiectivă?

Am văzut acum că reprezentările care se produc în el au, pentru umanitatea afectată de acestea, o necesitate *subiectivă*, și, deasemenea, un adevăr subiectiv. Acesta nu ar împiedica, după cum vedeți, ca aceleași reprezentări să fie, privite în mod *obiectiv*, totuși false și aleatorii; și în acest sens pot fi gândite explicații care nu ne ar fi putut fi discutate înainte, deoarece ele devin posibile doar în stadiul actual al necesității subiective. Toate explicațiile precedente rămân, împreună cu presupuzițiile lor, în interiorul timpului istoric; noi am stabilit acum o explicație care merge înapoi până la un eveniment supraistoric, și găsim aici predecesori la care nu ne-am fi putut gândi înainte. Conform unei opinii foarte vechi, putem deduce păgânismul, precum și tot ceea ce este decăzut, doar din *păcatul originar*. Această deducție poate câștiga în curând o nuanță pur *moralistă*, *pietistă* sau *mistică*. În fiecare formă (*Gestalt*) însă, ea merită considerație, deoarece ea a înțeles că mitologia nu poate fi explicată fără o *permutare reală* (*reelle Verrückung*) a omului de la poziția sa originară. În acest punct ea se află în acord cu explicația *noastră*; pe de altă parte, derularea explicației noastre va fi una diferită, în măsura în care ea consideră cu precădere necesar de a include natura și de a explica politeismul prin divinizarea naturii. În maniera în care lasă umanitatea să cadă sub puterea divinizării naturii, perspectiva teologică se diferențiază de celelalte explicații analoage renumite; însă odată cu divinizarea naturii, ea revine la o categorie de interpretări care exista deja. Omul, căzut în păcat datorită sferei de atracție a naturii, cade tot mai adânc în acesta, amestecă creatura cu Creatorul, care încetează

astfel de a-i mai fi Unu, și devine mai mulți. Acesta este, pe scurt, conținutul explicației – în cea mai simplă |

xi206 formă a ei. În versiunea sa mistică, ea ar putea fi exprimată într-o manieră asemănătoare. În orice caz, trebuie să pornim nu de la o cunoaștere originară, fie ea și atât de minunată, ci de la o *ființă* a omului în unitatea divină. Omul a fost creat în centrul (*Centrum*) divinității, și este esențial pentru el să fie în centru, căci doar acolo este se află în locul său adevărat. Atâta timp cât el se află în acesta, el vede lucrurile cum sunt ele în Dumnezeu, și nu cum sunt ele în exterioritatea lipsită de spirit și de utilitate a vederii obișnuite, ci cum sunt ele integrate treptat unele într-altele, apoi în om, în calitate de cap al lor, și prin el în Dumnezeu. Dar cum omul s-a mișcat și a alunecat din punctul central, rătăcește în periferie și unitatea divină îi devine confuză, căci el însuși nu mai este stăpân asupra lucrurilor, căzând la același nivel cu acestea. Cu toate acestea, pe măsură ce omul intenționează să își păstreze poziția centrală și intuiția care îi corespunde, în timp ce el este deja într-un alt loc, se creează o lume intermediară, pe care o numim o lume a zeilor, datorită eforturilor și luptei sale pentru a reține unitatea divină originară într-o lume deja răvășită și dezarticulată; o lume a zeilor care este asemenea visului unei existențe (*Dasein*) superioare, pe care omul continuă să îl viseze o perioadă, după ce a sucombat din acesta. Într-adevăr, această lume a zeilor apare pentru el într-o manieră involuntară, ca urmare a unei necesități care se i impune prin însuși raportul său originar, iar acțiunea acesteia durează până la deșteptarea finală, în care, ajuns la cunoașterea de sine, se dedă acestei lumi extra-divine (*außergöttlich*), bucuros de a se fi eliberat de raportul nemijlocit pe care nu îl poate susține, și străduindu-se cu atât mai mult să întemeieze în locul acestuia unul mijlocit, dar care să îl lase totodată liber.

În această explicație se face recurs și la ființa originară (*Urseyn*) a omului: mitologia nu este mai puțin consecința unui proces involuntar, căruia omul i-a căzut pradă deoarece s-a mișcat din poziția sa originară. Însă doar conform acestei explicații, după cum vedeți, mitologia ar fi doar ceva fals |

xi207 și chiar ceva pur subiectiv, consistând în astfel de reprezentări cărora nu le corespunde nimic real (*Wirklich*) înafara lor, deoarece obiectele divinizate ale naturii nu mai sunt reale. Ar trebui însă menționată cu precădere *contingența* pe care atragerea (*das Herbeiziehen*) lucrurilor o aduce totuși în explicație, în timp ce maniera în care noi am ajuns la conceptul procesului implică deja de la sine faptul că acesta nu necesită nimic înafara conștiinței, nimic înafara principiilor pe care el însuși le întemeiază și le constituie. Nu sunt deloc lucruri, cele cu care omul interacționează în procesul mitologic; el este mișcat de *forțele care se ridică din interiorul conștiinței*. Procesul teogonic prin care se naște mitologia este unul *subiectiv*,

în măsura în care el are loc în conștiință și se distinge prin producerea reprezentărilor: însă cauzele, așadar și obiectele acestor reprezentări, sunt forțele *reale* (*wirklich*) și teogonice *în sine*, tocmai aceleași prin care conștiința este în mod original instituitoare de Dumnezeu (*das Gott-setzende*). Conținutul procesului nu este compus doar din potențe *reprezentate*, ci din *potențele înseși* – care crează conștiința și natura (deoarece conștiința nu este decât finalul naturii) fiind, prin urmare, forțe reale. Procesul mitologic nu are de-a face cu *obiecte* ale naturii, ci cu potențele creatoare pure, al căror produs este conștiința însăși. Acesta este așadar punctul în care explicația pătrunde pe deplin în sfera obiectivității, devenind complet *obiectivă*. A existat mai devreme un punct în care am subsumat toate explicațiile tratate până atunci sub termenul de areligioase (*irreligiös*), pentru a le opune explicația religioasă în general ca fiind singura posibilă; va trebui acum să facem o desemnare și mai generală, care ne va permite să încadrăm și explicațiile religioase respinse până acum în categoria celor de mai sus, care vor fi înlăturate. Vom numi *subiective* toate explicațiile care au apărut până acum, inclusiv cele religioase, care atribuie reprezentărilor mitologice o semnificație pur contingentă sau subiectivă, asupra căroră se ridică explicația obiectivă, ca fiind, în cele din urmă, singura victorioasă.

xi208

Procesul mitologic, care are drept cauză potențele teogonice în sine, nu are doar o semnificație religioasă în general, ci și o semnificație *obiectiv religioasă*; căci potențele instituitoare de Dumnezeu în sine sunt cele care acționează în procesul mitologic. Nici cu aceasta însă, nu am ajuns la ultima determinare, căci am auzit mai devreme de un monoteism care s-a *disipat* și s-a fragmentat în politeism. Potențele teogonice însele ar putea fi așadar în proces, dar ca potențe care se dezarticulează în el, declanșându-l (*bewirken*) prin această *dezarticulare*. Din acest punct de vedere, mitologia nu ar fi totuși decât ceea este *deformat*, fărâmițat și distrus în conștiința originală (*Urbewußtseyns*). Monoteismul presupus a se fi fragmentat în pluriteism (*Vielgötterei*), a fost considerat înainte a fi unul istoric, care trebuie să fi fost prezent într-o anumită eră a speciei umane. A trebuit, desigur, să renunțăm la un asemenea monoteism. Însă am admis între timp un monoteim esențial, așadar un monoteism potențial al conștiinței originare. Ar putea, prin urmare, să fie el cel care s-a distrus în procesul teogonic, și am putea spune acum: aceleași potențe, care prin acțiunea lor comună și *unitatea* lor au făcut conștiința instituitoare de Dumnezeu, devin în *separarea* lor cauzele procesului prin care zeii sunt întemeiați, prin care s-a născut mitologia.

Pentru început însă, cum s-ar putea, în presupusul proces, ca unitatea *adevărată* să se distrugă, din moment ce a fost explicat că el ar fi o destrucție a falsei unicități ca atare, iar această destrucție însăși ar fi doar un mijloc, o trecere, fără nici un alt scop decât cel de a

restaura unitatea adevărată, reconstrucția, și, în cele din urmă, realizarea în conștiință a aceluiași monoteism care la început nu a fost decât unul esențial și potențial?

Am putea face următoarea obiecție: mitologia este în esență politeism succesiv, iar acesta se naște doar printr-o succesiune reală (*wirklich*) de potențe, în care cea precedentă o provoacă |

xi209 pe cea care urmează, iar cea care urmează o completează pe cea dinainte, reinstaurând în final, așadar, unitatea adevărată; dar tocmai această apariție succesivă a momentelor care compun și reconstituie unitatea este însă o disociere, sau presupune, cel puțin, disocierea lor în prealabil.

Am putea accepta ultima obiecție, adăugând că această disociere nu se produce în procesul producător de mitologie însuși, deoarece în acesta potențele nu apar ca succesive decât pentru a produce și întemeia o nouă unitate. *Sensul procesului* este astfel nu o disociere ci, mult mai mult, o convergență a momentelor care compun unitatea, procesul însuși nu constă în separare, ci în reunificarea acestora. Acesta este ocazionat, după cum se pare, de o potență care s-a înstăpânit asupra conștiinței fără ca aceasta să își dea seama, într-o manieră exclusivistă, adică excluzându-i pe ceilalți. Dar această potență, care suprimă oarecum unitatea adevărată, este din nou privată de exclusivitatea sa, este surmontată de proces, și se transformă deasemenea în cea care întemeiază unitatea; ea nu mai face aceasta într-un mod tacit, ci *real* (*wirklich*), sau, cum obișnuiesc eu să spun, *cum ictu et actu*, în așa fel încât monoteismul astfel întemeiat (*gesetzt*) este acum unul mai *real*, mai *alcătuit* și totodată mai bine *înțeles*, mai obiectiv pentru conștiința însăși. Falsitatea care instaurează tensiunea și declanșează procesul, se află așadar *înaintea* procesului; în procesul ca atare (și acesta este punctul principal) nu este, prin urmare, nimic fals, ci doar adevăr; este procesul adevărului care se restaurează și, astfel, se realizează (*verwirklichen*); desigur, adevărul nu rezidă în momentele particulare, deoarece altfel nu ar avea nevoie de o progresie spre următorul, de un proces; dar în acesta însuși se produce adevărul, și el este astfel în proces – ca producător de sine – fiind sfârșitul procesului – adevăr pe care procesul *în totalitatea sa* însuși îl conține ca desăvârșit.

Dacă a părut imposibil de a găsi adevăr în mitologie așa cum este ea, și din acest motiv, în cele mai bune dintre cazuri |

xi210 a fost admis doar un adevăr *deformat*, este pentru că au fost luate în considerare doar reprezentările particulare ca atare și nu în succesiunea lor, ci în abstracția lor, așadar, pentru că nu ne-am ridicat la conceptul procesului. Putem să admitem că elementul particular în mitologie este fals, dar nu putem face aceasta cu privire la întregul în înțelesul său ultim,

așadar în proces. Politeismul succesiv este doar un drum pentru a produce din nou unitatea adevărată, iar pluriteismul ca atare nu este decât accidentalul, care se suprimă în întreg (când ne întoarcem asupra lui); el nu este intenția procesului. Am putea spune, prin urmare, falsitatea mitologiei ar fi prezentă prin proasta înțelegere a procesului, sau că s-ar afla doar în ceea ce a fost separat din el, și privit izolat; dar aceasta este atunci o greșeală a observatorului, care nu vede mitologia decât din exterior, și nu din esența ei (în proces); nu este decât o manifestare a unei perspective false asupra mitologiei, și nu mitologia însăși.

Am putea, pentru a elucida acest punct, să comparăm momentele mitologiei cu propozițiile individuale ale filosofiei. Fiecare propoziție a unui sistem adevărat este adevărată în locul său, la timpul său, așadar, cuprinsă în evoluția mișcării, și fiecare este falsă dacă o privim în sine sau o izolăm din evoluția continuă. Există fără îndoială un punct unde trebuie spus: Dumnezeu este principiul nemijlocit al naturii; căci ce ar putea exista care să nu fie Dumnezeu, din care Dumnezeu să fie exclus? Pentru spiritele limitate, acesta este deja panteism, și ei înțeleg prin tot ceea ce este Dumnezeu, toate lucrurile; dar deasupra lucrurilor se află cauzele originare pure, față de care primele nu sunt decât derivate, și tocmai de aceea, pentru că Dumnezeu este *tot*, el este și opusul acestui principiu nemijlocit; propoziția este, prin urmare, adevărată sau falsă, în funcție de cum o privim; adevărată, dacă ea afirmă că Dumnezeu este principiul naturii, dar nu pentru a fi acest principiu, ci pentru a se suspenda apoi din nou, pentru a se nega și a se întemeia ca spirit (aici avem deja trei momente). Ea ar fi falsă dacă ar avea sensul: Dumnezeu este acel |

xi211 principiu în particular, într-o manieră fixă și exclusivă. Putem să ne explicăm aici, în trecere, cât de ușor le este celor mai slabe, și de altfel, sterile minți, ca printr-un artificiu cât se poate de simplu să transforme cea mai profundă propoziție într-una falsă: acestora le este suficient, în ciuda explicației explicite de a nu fi interpretată așa, să evidențieze propoziția *izolat*, omițând explicația care îi urmează, fie intenționat sau nu, lucru care se petrece cu siguranță deoarece aceștia nu sunt capabili în general să cuprindă un întreg, oricare ar fi acesta.

„Așadar politeismul nu ar fi o religie falsă, ba chiar, în cele din urmă, se pare că așa ceva nici măcar nu există?” În ceea ce privește prima afirmație, răspundem că mitologia nu este falsă în sine: sub presupoziția pe care o are, ea este adevărată, precum natura nu este adevărată decât sub o singură presupoziție. În ceea ce privește cea de-a doua afirmație, am explicat deja că fiecare moment al mitologiei, când nu este luat *ca atare*, așadar înafara relației sale cu celelalte, este fals. Într-adevăr, după cum am văzut din cele spuse mai devreme, trebuie să privim diversele mitologii ale popoarelor doar ca momente ale unui proces care parcurge întreaga umanitate. Astfel, fiecare religie politeistă care s-a fixat într-un

popor și a rămas acolo, ca atare, ca moment existent doar într-o manieră exclusivistă, este, desigur, o religie falsă. Însă noi nu privim mitologia sub aspectul acestor momente particulare; o tratăm în totalitatea sa, în corelația permanentă a mișcării continue care parcurge toate momentele sale. Atâta timp cât omenirea, și așadar atâta timp cât fiecare parte a acesteia se mai scufundă în mișcarea mitologică și se lasă purtată de, am putea spune, acest curent, ea se află pe calea adevărului; abia atunci când un popor se retrage din această mișcare, cedând unui alt popor sarcina de a continua procesul, el începe să se stabilească în eroare și în religia falsă.

Nici un moment al mitologiei nu este adevărat, ci doar procesul în totalitatea sa. Ori mitologiile diverse nu sunt ele însele decât momente diferite ale procesului mitologic. Astfel, desigur, fiecare |

xi212 religie politeistă este falsă (fals ar fi, de pildă, monoteismul relativ) – însă politeismul privit în totalitatea momentelor sale succesive este calea spre adevăr, și, prin urmare, este el însuși adevăr. Am putea să concludem din cele spuse până acum: în acest fel ar trebui ca ultima religie, care unește toate momentele mitologiei, să fie religia adevărată. Într-un fel, așa și este - și anume, *în măsura în care* adevărul poate fi accesibil în general pe parcursul procesului presupus, *care are mereu ca presuposiție înstrăinarea (die Entfremdung) de Sinele divin*; astfel, cu siguranță nu Sinele divin se află în conștiința mitologică, ci imaginea acestuia. Imaginea nu este obiectul însuși, și totuși pe deplin asemenea lui: în acest sens, imaginea primește adevăr; dar deoarece ea nu este obiectul însuși, nu este adevărul. În aceeași manieră este produsă *imaginea* Dumnezeuului adevărat în conștiința mitologică, fără să fie dat prin aceasta raportul cu Sinele divin (*göttlichen Selbst*), așadar cu Dumnezeuul adevărat însuși, raport al cărui acces va fi oferit abia prin creștinism. Monoteismul la care ajunge procesul mitologic, nu este cel fals (deoarece nu poate exista un monoteism fals), însă el este, în comparație cu cel adevărat, monoteismul ezoteric, doar unul exoteric (*exoterisch*). Religiile politeiste luat în particular sunt false, dar în sensul în care orice obiect al naturii, izolat de mișcarea care traversează totul, sau desprins din proces, nu este decât un reziduu abandonat; aceasta nu are adevăr, respectiv nu posedă adevărul pe care îl are atunci când este momentul unui întreg. Popoarele păgâne, care și-au păstrat existența până în epoca noastră, de pildă cel hindus, nu sunt singurele care întrețin un raport cât se poate de stupid cu obiectul adorației lor superstițioase: nici grecul obișnuit, nu avea, în fond, un alt raport cu zeii religiei sale de odinioară, religie devenită fixă și dată. Religia falsă ca atare nu este decât un rest inert, devenit astfel irelevant, al unui proces care este *adevăr în totalitatea sa*. Orice practică care |

xi213 se bazează pe o corelație nemaicunoscută acum, sau pe un proces care nu mai poate fi înțeles, este o superstiție (*Superstition*). Ne-am întreat deja de mult timp asupra etimologiei, așadar asupra semnificației originare a acestui cuvânt latin. Uni au considerat că acest cuvânt a fost utilizat la început pentru a desemna credințele (*Aberglaube*) supraviețuitorilor cu privire la umbrele răposaților; dar acolo au fost desemnate subiectele superstiției (*Aberglaube*), fără a fi însă exprimat punctul principal (superstiția însăși). Și mai bine ar fi să spunem că fiecare religie falsă nu este decât un *superstes quid*, ceea ce rămâne dintr-un lucru care nu mai poate fi înțeles. Însă anumiți zei, probabil misterioși, au fost numiți de către romani *dii praestites*¹⁹⁸; așadar, putem să presupunem că aceiași zei, sub o formă mai veche, au fost numiți deasemenea *superstites*, în același sens (zeii precedenți).

Am putea afirma, așadar, în conformitate cu cele spuse înainte, că religiile politeiste sunt asemenea unui întreg devenit lipsit de sens, că se comportă asemenea ruinelor unui sistem prăbușit, însă *nașterea* acestora nu poate fi explicată printr-o astfel de analogie. Unitatea nu se găsește într-un sistem originar (*Ursystem*) înțeles mai demult, ci trebuie căutată în procesul care nu mai poate fi înțeles, proces care nu are doar un adevăr subiectiv (pentru umanitatea care îl înglogează) ci și adevăr în sine, un adevăr obiectiv; iar ceea ce până acum a fost considerat imposibil sau ceea ce încă nici măcar nu a fost *gândit*, rezultă

xi214 ca o consecință necesară din modalitatea de explicare prezentată, și anume că tocmai în mitologia *ca atare* – așadar în măsura în care ea este proces, politeism succesiv – este *adevăr*. Nu veți avea nimic împotrivă dacă voi folosi acest ultim rezultat pentru a vă comunica o schemă care oferă o scurtă perspectivă de ansamblu a diferitelor puncte de vedere, și cum anume se prezintă acestea dacă luăm adevărul obiectiv ca aspect principal. Observ doar că, în mod natural, odată cu această clasificare, anumite puncte de vedere primesc oarecum o poziție diferită decât cea avută în dezvoltarea anterioară, care pornea de la întrebarea asupra intenției reprezentărilor mitologice, unde nu putea fi vorba, așadar, decât despre posibilul lor adevăr subiectiv.

¹⁹⁸ Conform lui Ovidiu și Plutarh, *Lares*. Pasajul din Plutarch spune (*Quaestiones Romanae*, ed. Reiske, p. 119): Διὰ τί τῶν Λαρητῶν, οὓς ἰδιῶς, πραισιτίτας χαλοῦσι, τούτοις χύων παρέστηχεν, αὐτοὶ δὲ προεστῶτας οἴχου φυλαχτιχοὺς εἶναι προσήκει, καὶ φοβεροὺς μὲν τοῖς αλλοτρίοις (ὥσπερ ὁ χύων ἐστίν), ἡπίους δὲ καὶ πρᾶοθς τοῖς συνοικοῦσιν; ἢ μᾶλλον, ὃ λέγουσιν ἐνι Ῥωμαίων, ἀληθές ἐστι; καί, χαθάρπερ οἱ θεοὶ δημίους χρῶνται χολασταῖς ἐπὶ τοὺς ἀνοσίους καὶ ἀδίχους ἀνθρώπους οὕτως οἱ Λάρητες ἐριννώδεις τινές εἰσι καὶ ποίνιμοι δσίμονες, ἐπίσχοποι βίων καὶ οἴχων διὸ καὶ νῦν δέρμασιν ἀμπέχονται, καὶ χύων πάρεδός ἐστιν, ὡς δεινοῖς οὖσιν ἐξιχνεῦσαι καὶ μετελφεῖν τοὺς πονηροὺς. În Gruter, *Inscript. p. 22. n. 1. p. 1065. n. 2. Jovi praestiti*.

A.	B.	C.
Nu există <i>deloc</i> adevăr în mitologie.	Există adevăr în mitologie, însă nu în mitologia <i>ca atare</i> .	Există adevăr în mitologia <i>ca atare</i> .
1) fie ea are o intenție pur poetică, iar adevărul care se regăsește în ea este doar unul contingent.	Elementul mitologic este: 1) fie <i>veșmânt și acoperământ</i> a) al unui adevăr istoric (Euemeros) b) al unui adevăr fizic (Heyne)	
2) fie deoarece ea constă în reprezentări absurde, produse ale necunoașterii, dezvoltată mai târziu de către arta poetică și asamblată într-un complex literar (J. H. Voß)	2) fie <i>înțelegerea greșită, deformarea</i> a) a unui adevăr pur <i>științific</i> (în mod esențial străin religiei) (G. Hermann) b) un adevăr religios (W. Jones), (Fr. Creuzer).	

xi215

Observați de la sine *progresia* de la A. la C. prin B; Cea de-a treia poziție este totodată unificarea reală (*wirklich*) a celorlalte două, în măsura în care prima păstrează sensul propriu și autentic, refuzând însă tot ceea ce este doctrinar, iar următoarea recunoaște un sens *doctinar*, sau faptul că adevărul a existat ca intenție, însă acesta este prezentat în mitologie fie într-o manieră voalată, fie deformată, în timp ce cea de-a treia poziție vede în mitologia autentic înțeleasă totodată și adevărul cuprins în ea. Dar acest *punct de vedere* a fost, după cum vedeți, posibil doar prin *explicația* noastră; căci doar datorită faptului că ne-am obligat să vedem în mitologie o geneză necesară am fost deasemenea siliți să recunoaștem în ea un conținut necesar, așadar adevărul. Adevărul în mitologie este în primul rând și în special unul *religios*, deoarece procesul prin care ea apare este unul teogonic și indubitabil subiectiv; astfel, pentru umanitatea cuprinsă de acesta, ea nu are decât această singură semnificație, și anume cea religioasă. Are însă adevărul, și prin urmare procesul prin care apare, și din punct de vedere absolut doar această semnificație particulară, și nu și una generală? Gândiți-vă la următorul lucru. Acele forțe reale (*wirklich*) care mișcă conștiința în procesul mitologic format prin succesiunea lor, au fost desemnate drept aceleași care fac ca și conștiința să fie cea instituitoare de Dumnezeu în mod original și esențial. Aceste forțe care creează conștiința, și care o animă totodată – ar *putea* ele oare să fie altele decât cele prin care și natura este întemeiată și creată? Conștiința umană, precum natura, este ceva devenit (*ein Gewordenes*), și nu este cu nimic *exterioară* creației (*die Schöpfung*), ci sfârșitul acesteia; prin urmare, potențele trebuie să acționeze împreună având conștiința drept scop, deși înainte, depărtându-se una de alta și aflându-se în tensiune reciprocă, ele realizează natura. Forțele, după cum am spus mai devreme, care se ridică din nou în interiorul conștiinței și se dovedesc a fi teogonice, nu pot fi astfel altele decât cele care produc însăși lumea, și tocmai

prin faptul că ele se ridică din nou, ele redevin din forțe subiective, subordonate conștiinței ca unitate a lor, forțe |

xi216 obiective; acestea reiau din nou calitatea forțelor exterioare, *cosmice*, împotriva conștiinței, calitate pierdută de acestea în *unitatea* lor, așadar când au instituit conștiința. Procesul mitologic nu poate fi, după cum am spus, decât restaurarea unității suspendate; însă aceasta nu poate fi restaurată în nici un alt mod decât cel în care a fost *instituită* în mod original; astfel, potențele trebuie să reparcurgă toate momentele și rapoartele mutuale pe care le-au avut în procesul naturii. A nu se înțelege că mitologia s-ar fi născut sub influența naturii, care este mai degrabă *sustrasă* interiorității umane prin acest proces, ci că procesul mitologic parcurge în acord cu *aceeași lege*, aceleași trepte pe care le-a parcurs și natura în mod original. Faptul că principiile unui proces care se dovedește a fi unul teogonic ar putea fi altele decât principiile *întregii* ființe și ale *întregii* deveniri nu poate fi gândit în sine. Procesul mitologic nu are, în consecință, doar o semnificație religioasă, ci și una universală, deoarece procesul universal se repetă în el; prin urmare și adevărul pe care mitologia îl are în proces este unul universal, care nu exclude nimic. Nu putem să negăm, precum se obișnuiește, adevărul *istoric* al mitologiei, deoarece procesul prin care aceasta se naște este el însuși o istorie adevărată, o desfășurare reală (*wirklich*). La fel de puțin trebuie negat adevărul fizic, căci natura este un punct de trecere la fel de necesar atât pentru procesul mitologic cât și pentru cel universal. Conținutul mitologiei nu este unul *abstract*-religios, precum cel al conceptelor doctrinelor teiste obișnuite. Lumea se află la mijloc - între conștiința în esențialitatea ei (*Wesentlichkeit*) simplă și conștiința în realizarea ei, între unitatea instituită în conștiință prin esență și unitatea realizată în ea, care este scopul procesului. Momentele mișcării teogonice nu au așadar sens strict pentru acesta, ci au o semnificație *universală*.

Mitologia poate fi cunoscută în adevărul ei, așadar cu adevărat, doar dacă este recunoscută în proces. Procesul se repetă însă |

xi217 în ea doar într-o manieră particulară, el este procesul *universal*, *absolut*, adevărata știință a mitologiei, și anume cea care prezintă în ea procesul absolut. Dar exprimarea acestuia este sarcina filosofiei; prin urmare, *adevărata știință a mitologiei este filosofia mitologiei*.

A nu se distorsiona sensul acestei propoziții, cum s-a întâmplat înainte cu unele similare. Ideea procesului nu trebuie prezentată într-o oarecare mitologie inventată, ci tocmai în mitologia reală (*wirklich*); și nu este vorba despre schițarea unui *contur* general, ci de a recunoaște momentele în forma contingentă pe care au luat-o inevitabil în realitate (*Wirklichkeit*); dar de unde am fi știut despre aceste forme, dacă nu de pe drumul cercetării

istorice, care nu este subestimată de filosofia mitologiei, ci presupusă de către aceasta? Cercetarea faptelor mitologice este în primul rând sarcina specialiștilor în Antichitate. Filosoful trebuie însă să aibă libertatea de a examina dacă aceste fapte sunt corect și exhaustiv cercetate. În plus, propoziția „știința adevărată a mitologiei este filosofia mitologiei“ nu spune decât că celelalte modalități de abordare nu recunosc *adevărul* în mitologie; dar aceasta o afirmă chiar și ele, negând adevărul mitologiei, fie în general, fie ca atare. Odată ce conceptul de „filosofie a mitologiei“ a fost exprimat, a trebuit să-l recunoaștem ca fiind unul problematic, așadar unul care are mai întâi el însuși nevoie de întemeiere. În fond, fiecăruia îi este permis să adauge cuvântului filosofie un genitiv care să-l urmeze, facilitând astfel legătura cu oricare obiect. Probabil, într-o anumită țară, filosofia artei culinare nu ar ieși deloc în evidență; tot așa, și noi, în Germania, am primit acum câțiva ani în urmă din partea unui funcționar al curții Thurn și Taxis o filosofie a serviciilor poștale, tratate conform categoriilor kantiene. O operă foarte merituoasă la timpul ei, al cunoscutului Fourcroy purta titlul *Filosofia chimiei*, fără a semna nici cea mai mică calitate filosofică; aceasta dacă nu dorim să considerăm elenجانța dezvoltării și coerența logică |

x1218 drept calități filosofice. Noi germanii însă, care am stabilit prin conceptele de filosofia naturii, filosofia istoriei, filosofia artei deja un standard pentru sensul acestei corelații, ne vom feri să o utilizăm acolo unde ea nu înseamnă decât claritate și metodă a cercetării, sau numai panseuri filosofice în general asupra obiectului vizat; căci claritatea și metoda sunt exigențe care se impun oricărei cercetări; și oare nu ar putea emite oricine panseuri filosofice despre oricare obiect din lume căci claritatea și metoda sunt exigențe care se impun oricărei cercetări, și oare nu ar putea oricine să emită panseuri filosofice despre oricare obiect din lume! Nașterea obiectivă, independentă de opinia, gândirea și voința umană, oferă mitologiei un conținut obiectiv, și, odată cu acesta, un adevăr obiectiv. Dar acest punct de vedere – de care depinde dacă filosofia mitologiei este posibilă științific sau este doar un abuz de corelații lingvistice – nu putea fi presupus. Chiar întemeind-o, ne-am fi aflat în continuare *înafara* domeniului științei anunțate și în stadiul unei simple cercetări preliminare, care, desigur, - așa dorim să gândim *ulterior* - și-ar fi atins scopul și printr-o cale mai scurtă, pornind imediat de la mitologie ca fenomen *universal*, și concludând cu universalitatea necesară a *cauzelor*. Însă această concluzie nu ar fi condus totodată la *natura determinată* a acestor cauze, care acum ne este deasemenea cunoscută; de altfel, i-ar fi putut încă fi opuse explicațiile conform cărora universalitatea presupusă nu ar fi decât una iluzorie, afinitatea conținutului diferitelor mitologii nedatorându-se decât unei simple tradiții externe, transmisă de la popor la popor; această formă de a explica nu este rezultatul unor amatori, ci a unor

oameni care consideră că s-au ocupat cu obiectul studiului lor în cel mai meticulos mod, iar perspicacitatea lor este recunoscută în alte cercetări. Trebuia mai ales surmontată aversiunea pe care mulți o resimt cu privire la implicarea filosofiei, |

xi219 și anume, cei care, în momentul în care tezele și explicațiile lor ar fi descrise ca fiind nefilosofice, ar fi răspuns simplu: tezele noastre nu *trebuie* să fie filosofice, nu pretendem acest lucru; cum au răspuns belgienii agentului lui Josef al II-lea: *Nous ne voulons pas être libres*. Astfel, acești oameni au trebuit să fie conșiși prin alte mijloace de inconsistența pretinselor lor explicații. Iar această întreprindere nu poate fi numită nici ea complet lipsită de filosofie. Căci, dacă Platon și Aristotel susțin că filosoful iubește cu precădere ceea ce provoacă mirarea, atunci acesta se află într-adevăr în domeniul chemării sale de fiecare dată când dă curs uimirii, dar mai ales atunci când obiectul demn de a provoca uimirea este deformat și voalat de false explicații, iar acesta încearcă să îl elibereze și să îi redea forma pură. Însă și din punct de vedere formal, deoarece nu ajungea o simplă enumerație, această întreprindere a fost una filosofică, deoarece metoda folosită a fost cea care caută să obțină *adevărul*, prin negarea succesivă a simplului adevăr-relativ (*relativ-Wahren*), și așadar tocmai a falsului-relativ. Explicația a sfârșit prin a deveni filosofie a mitologiei abia atunci când nu a mai rămas posibilă nici o altă presuposiție decât cea a raportului necesar și etern a naturii umane, raport care se transformă pentru aceasta, pe parcursul progresiei, în *lege*. Astfel, conceptul nostru nu a fost instituit de sus, în mod dictatorial, ci din contră, a fost întemeiat de la temelii, aceasta fiind singura *manieră universală de a convinge*. Celelalte puncte de vedere au trebuit ele însele să servească drept introducere celei adevărate, deoarece nu putea fi nici una printre ele care să nu fi abordat un aspect al temei, un anumit moment, care trebuie să fie inclus și luat în considerare în teoria completă.

Chiar dacă punctul de vedere al acestei prime părți a cercetării noastre este unul cu precădere *istorico-critic* sau *dialectic*, nimeni dintre cei care știu ce valoare are pentru orice știință întreprinderea de a cerceta un singur lucru, începând de la temelie până la epuizarea tuturor posibilităților, nu va considera că am irosit acest timp.

Conceptul de „Filosofie a mitologiei“ este subordonat celui general |
xi220 de *teorie* a mitologiei. Unul și același lucru poate fi obiectul unei cunoașteri pur exterioare, unde este abordată doar *existența* acestuia, nu și *esența* lui; când cunoașterea se ridică la esență, ea devine teorie. Pornind de aici, se observă cu ușurință că o teorie este posibilă doar despre ceea ce posedă o esență adevărată; însă conceptul esenței este: de a fi principiu, origine a ființei sau a mișcării. O construcție mecanică nu acționează *prin sine însuși*, și totuși este folosit termenul de teorie și pentru o producere pur mecanică a mișcării, în timp ce

nimeni nu vorbește de teorie acolo unde nu există nici măcar iluzia unei surse interne a mișcării, a unei esențe interioare inițiatoare.

O astfel de esență și principiu interior lipsește mitologiei conform explicațiilor anterioare, care nu pot fi numite prin urmare teorii, decât într-o manieră abuzivă. Însă o filosofie a mitologiei aduce cu sine faptul că explicația este o teorie în adevăratul sens al cuvântului. Teoria oricărui obiect natural sau istoric nu este ea însăși nimic altceva decât o abordare *filosofică* a acestuia, unde totul se reduce la a descoperi germenele viu, care inițiază dezvoltarea, sau la a surprinde pur și simplu *natura* autentică și adevărată a acestuia.

Nimic nu pare la prima vedere mai dispartat decât adevărul și mitologia, după cum o confirmă și cuvântul îndelung folosit de „fabulă”¹⁹⁹, căruia, din acest motiv, nu îi este nimic mai opus decât filosofia și mitologia. Dar tocmai în contradicția însăși se află cerința determinată și sarcina de a găsi în acesta iraționalitate (*Unvernunft*) aparentă rațiunea, de a găsi sens în ceea ce pare lipsit de sens – și nu în doar maniera în care s-a încercat până acum, pe baza unei diferențieri aleatorii, conform căreia ceea ce este declarat a fi rațional sau plin de sens este considerat esențial, iar tot ceea ce rămâne este înțeles drept arbitrar, și asociat camuflării

^{xi221} sau a deformării. Intenția trebuie să fie, mult mai mult, ca și forma să apară ca fiind necesară și, prin urmare, rațională. Pe cel care vede în mitologie doar ceea ce se opune conceptelor noastre uzuale, făcând-o să pară nedemnă de orice considerație, cu precădere de cea filosofică, îl îndemn să reflecteze asupra faptului că și natura trezește din ce în ce mai puțină uimire omului lipsit de idei, plafonat de obișnuința cotidianității, dar noi putem totuși să concepem cu ușurință o dispoziție spirituală și morală prin care natura ar apărea la fel de incredibilă, uimitoare și stranie precum mitologia. Un om care ar fi obișnuit să trăiască într-un extaz spiritual și moral, ar putea, întreprinzându-și privirea spre natură, să se întrebe: la ce bun toată această materie risipită inutil în munți și stânci pentru forme fantastice? Ar fi capabil un zeu sau o esență morală să se placă într-o astfel de producție (*Production*)? La ce bun aceste forme ale animalelor, care ne par pe de-o parte fabuloase, pe de alta monstruase, ale căror existență nu pare a servi niciunui scop, și în a căror existență nu am fi *crezut* niciodată dacă nu le-am fi vazut cu ochii noștri? La ce bun toată această aversiune pentru acțiunile animalelor? Pentru ce, în ultimă instanță, toată această lume corporală? De ce nu ar exista – lucru care ni se pare absolut comprehensibil – o simplă lume spirituală pură? Și

¹⁹⁹ După cum se știe, cuvântul grec *mit* nu include în mod necesar conceptul adițional, de care este legat pentru noi cuvântul *fabulă*.

totuși, nu putem renunța să căutăm în natura devenită incomprehensibilă pentru noi, intelectul (*Verstand*) original, sensul primei ei apariții. Cu siguranță, mulți dintre cei care văd în mitologie doar o fabulă lipsită de sens, searbădă în sine, nu gândesc mai prost despre aceasta decât unii filosofi ostili filosofiei naturii, care descriu natura ca fiind: lipsă de sens, irațională, profană, ș.a.m.d. Desigur, cât de mulți alții judecă astfel mitologia. Nu ar trebui să ne mire, prin urmare, dacă filosofiei mitologiei nu îi va merge altfel la început decât filosofiei mitologiei, care a fost recunoscută abia nu demult a element necesar al filosofiei generale.

Există obiecte pe care filosofia trebuie să le ia în considerație |
xi222 ca fiind înafara oricărui raport cu ea. În această categorie este inclus tot ceea ce nu are o realitate (*Wirklichkeit*) esențială în sine, care înseamnă ceva doar în opiniile aleatorii ale oamenilor. Procesul mitologic este însă ceva ce a avut loc în umanitate independent de voința și opinia acestora. Acest lucru este valabil pentru tot ceea ce este doar făcut (*Gemachten*). Însă mitologia este un rod natural, necesar; am admis faptul că aceasta ar putea fi tratată poetic și chiar dezvoltată, însă ea se comportă aici asemenea limbii, pe care o putem utiliza și extinde cu cea mai mare libertate, o putem, în cadrul unor anumite limite, îmbogăți constant cu noi creații, dar al cărei fundament nu este făcut de *oameni*, neatins de inventivitatea și voința umană.

Mai departe, străin filosofiei îi este deasemenea tot ceea ce este corupt, distorsionat; pentru ea are semnificație doar ceea ce este original. Deși se găsesc în diferitele doctrine ale zeilor anumite părți mai neclare, precum se găsește în tot ceea ce a trecut prin uzul uman, mitologia însăși nu s-a născut printr-o alterare, ea este produsul original al conștiinței care ține să se restaureze pe sine.

Un al treilea element în care filosofia nu se poate găsi și recunoaște este cel lipsit de limită, nesfârșit. Însă mitologia este o totalitate adevărată, un sistem finit, ținut în anumite limite, o lume pentru sine; procesul mitologic este un fenomen cu o desfășurare atât de perfectă, precum este, de pildă, în fizică, derularea regulată și naturală a unei boli, care se suprimă printr-un efort necesar și se readuce pe sine la starea de sănătate; o mișcare cu un început determinat, care trece prin stări intermediare determinate și se încheie și desăvășește într-un sfârșit determinat.

În cele din urmă, filosofiei i se opune moartea, stagnarea. Însă mitologia este în mod esențial dinamică, și anume ceva care se mișcă conform unei legi interioare, în ea tăiește *cea mai înaltă* conștiință umană, dovedindu-se ca fiind *reală* (*reell*), adevărată, necesară, depășind însăși contradicția în care ea este implicată.

Observați că termenul de filosofie a mitologiei este cât se poate de adecvat și cât se poate de comprehensibil, asemenea filosofiei limbajului, filosofiei naturii. Termenul are ceva incomod, în măsura în care unii înțeleg prin mitologie deja însăși *știința* miturilor. Acest lucru ar fi putut fi evitat dacă aş fi spus: filosofia lumii miturilor, sau ceva asemănător. De altfel, nici unui om instruit nu îi este străin faptul că termenul de mitologie este întrebuințat deasemenea în sensul obiectiv, pentru a desemna totalitatea reprezentărilor mitice.

Atâta timp cât a fost posibil să gândim mitologia ca un întreg detașat de contextul său, căreia un vechi filosof i-a servit drept fundament, am fi putut înțelege prin filosofia mitologiei intenția de a readuce la lumină sau de a reconstitui fragmentele a ceea ce a sucombat în ea. Această neînțelegere nu mai este posibilă.

Dacă ar fi fost doar o tentativă a revendicării influenței filosofiei asupra tratării mitologiei, atunci nu ar fi fost necesară această întemeiere detaliată. Influența este recunoscută demult; chiar dacă aceasta nu este nici științifică nici profundă, este totuși o filosofie aleatorie și superficială, care poate fi percepută cu ocazia mitologiei cel puțin în ceea ce privește condițiile genului uman presupuse în aceasta. Filosofia a avut un raport cu sfera *internă* a mitologiei abia odată cu propria ei formare interior-istorică, din punctul în care ea însăși a început să parcurgă momentele, de când ea însăși s-a declarat drept *istorie*, cel puțin o istorie a conștiinței de sine²⁰⁰, o metodă care a fost ulterior dezvoltată și ale cărei efecte se mai manifestă încă; raportul a devenit mai real (*reell*) odată ce natura a fost introdusă în filosofie ca moment necesar al dezvoltării.

Incontestabil, mitologia are cea mai apropiată afinitate cu natura, cu care, înafara universalității ei, mai are în comun faptul de a forma o lume închisă în sine, și de a fi, în raport cu noi, un trecut.

Prin urmare, nu poate fi negată o anumită identitate a conținutului. Ar putea trece ca o reprezentare acceptată, cea care privește mitologia ca o natură elevată la nivel spiritual, printr-o refracție superioară. Ne lipsea doar mijlocul pentru a face comprehensibilă această elevare; cu siguranță explicațiile anterioare ar fi fost mult mai semnificative, dacă nu ar fi existat așa o absență a ideilor reale (*wirklich*) ale filosofiei naturii. Însă inevitabil, printr-o filosofie în care elementul natural a luat totodată semnificația unei realități divine, în mod neașteptat, cercetarea mitologiei a primit un alt sens.

Printre studiile recente asupra mitologiei se disting cele care au primit deja primul impuls din partea filosofiei, deoarece au fost primele care au reasumat elementul naturii,

²⁰⁰ *Sistemul idealismului transcendent*, Tuebingen, 1800

numit deasemenea, în general sau pur și simplu, (deși în mod abuziv) filosofia naturii. Această corelație a contribuit în mod negativ la primele tentative, într-un dublu sens; în primul rând, deoarece acestea, pornind de la o filosofie ea însăși în proces de devenire, au fost conduse mai mult de fermentația generală pe care acestea au provocat-o decât de concepte științifice, fiind ele însele atrase pe de-o parte în acel nemăsurat, în combinații sălbatice și lipsite de metodă. În al doilea rând, deoarece au trebuit să ia parte la ura fanatică provocată, pe care această filosofie a declanșat-o în rândul unor presupuși deținători anteriori ai științei și filosofiei.

Aș fi menționat cu plăcere mai devreme un om care va conta mereu printre singularitățile unei anumite perioade de tranziție a literaturii noastre, renumitul Johann Arnold Kanne²⁰¹, pe care l-am cunoscut ca fiind un om cu un umor remarcabil, capabil de cele mai înalte idei, dar căruia i-a fost dat totodată, printr-un straniu tertip al destinului, soarta de a sucomba sub povara unei vaste erudiții filologice, minuțioasă în cea mai mare parte și atentă, în ansamblul marilor evenimente, doar asupra detaliilor secundare. Cel mai puțin comprehensibilă a fost, desigur, maniera în care el a crezut că ar putea, cu o asemenea erudiție, să servească creștinismului, care, |

x1225 dacă nu poate fi prezentat în linii mari ca adevăr atot triumfător, nu va reuși cu siguranță prin astfel de mijloace, în epoca noastră. Într-o etapă mai târzie, precum se pare, afectat de sentimentul vanității unor astfel de eforturi, a încercat avid să îndepărteze acest întreg balast de erudiție; dar în zadar, căci în ultimele sale scrieri, el revine totuși la aceleași analogii excentrice și compilații erudite care, chiar dacă ar fi fost adevărate în aceeași măsură în care sunt și bizare, tot nu ar dovedi nimic. Printre scrierile sale – pe care nu le putem privi din stadiul actual decât cu o oarecare tristețe, și pe care aproape că suntem tentați să le comparăm cu comoara unui cerșetor, care, în ciuda greutateii considerabile, constă doar în monezi de cupru – putem aminti *Panteonul celei mai vechi filosofii a naturii*²⁰² ca fiind cea mai semnificativă carte a sa pe tema mitologiei; o altă lucrare, pur filologică, dar valoroasă prin anumite observații erudite este *Mitologia grecilor*²⁰³, care a fost începută mai devreme, însă neterminată.

Ar fi fost de dorit ca unii dintre cei care i-au stat aproape să fi încercat să facă comprehensibilă perspectiva sa fundamentală asupra mitologiei. Mie mi-a fost imposibil acest lucru, datorită constituției binecunoscute a operei sale; din acest motiv nu am putut

²⁰¹ Johann Arnold Kanne (1773-1824), renumit filolog și linguist german (n.t.)

²⁰² *Pantheon der ältesten Naturphilosophie (Panteon al celei mai vechi filosofii a naturii)*, Stuttgart și Tuebingen, 1807

²⁰³ *Mythologie der Griechen (Mitologia grecilor)*, prima parte, Leipzig, 1803

menționa numele său în cadrul nici unuia dintre punctele de vedere prezentate anterior, nici măcar în cel pe care l-am numit mistic. Singurul lucru pe care cred că putem să îl presupunem, în urma întregului ansamblu al gândirii sale inițiale – perioadă căreia îi aparțin scrierile sale mitologice – este faptul că el situează ca fundament al mitologiei un monoteism mai profund, sau mai degrabă un panteism, decât un simplu monoteism *istoric*. Acest lucru nu ar trebui să fie uitat despre el, chiar dacă nimeni nu a putut să se folosească de expunerea lui sau să se simtă cu adevărat stimulat de aceasta. Mitologia a avut însă un noroc deosebit datorită faptului că,

xi226 după apariții trecătoare și fără ecou, un spirit precum Fr. Creuzer și-a îndreptat atenția asupra ei; acesta, printr-o prezentare frumoasă, clasică, printr-o erudiție reală și amplă, însoțită de o intuiție centrală, profundă, a răspândit și stabilit în cercurile cele mai vaste, convingerea și necesitatea unei perspective și tratări mai înalte a mitologiei.

A fost inevitabil ca reprezentanții unei gândiri plate și prozaice, care încă mai persista în anumite cercuri erudite, să nu se ridice împotriva lui. Deși cu tot zgomotul și furoarea posibilă, la care Voss se pricepea în mod deosebit, aceștia nu ar fi putut spera să își facă discipoli în epoca noastră, ei se puteau totuși baza cel puțin, cu ajutorul anumitor calomnii tradiționale – pentru partea mai puțin educată și rațională a publicului – să creeze suspiciune privitor la toate tentativele de a aborda mitologia pornind de puncte de vedere mai elevate, sau de a o pune în legătură cu cercetările generale.

Însă, mult mai mult, această practică a avut ca urmare ca și această parte a cercetării științifice, care până atunci se afla într-o relativă separare, într-o insularitate profesională, să fie preluată în mișcarea generală, în marea luptă științifică a timpului; se simțea că această întrebare depășește cu mult simplul cadru al mitologiei.²⁰⁴

Controversa asupra originii, semnificației și tratării mitologiei a arătat o analogie mult prea evidentă cu întrebările purtate simultan în celelalte domenii, întrebări de importanță cât se poate de esențială și universală, pentru ca participarea ei să nu se extindă și asupra acestora. Dacă fiecare știință poate să se bucure când este inclusă în cercul literaturii înalte, atunci mitologia are satisfacția, în special după efortul depus de Creuzer, de a se număra printre obiectele al căror studiu nu poate lăsa pe nimeni indiferent,

xi227 dintre cei care sunt capabili și obișnuiți să privească în ansamblu marile și decisele întrebări asupra umanității.

²⁰⁴ Un mic text de W. Menzel este remarcabil din punct de vedere istoric, în măsura în care Voß a găsit în acesta o lucrare de referință și l-a adus la tăcere.

Dacă s-a stabilit acum cât se poate de precis, tocmai pe baza experiențelor precedente, faptul că o concluzie satisfăcătoare, convingătoare în general, a acestei cercetări, nu poate fi atinsă doar cu presupuziții empirice sau aleatorii, și că nu putem aștepta un rezultat independent de modul individual de gândire decât dacă reușim să explicăm mitologia din presupuzițiile naturii generale și de a o deduce ca fiind o consecință necesară a acestora: astfel, ideea unei filosofii a mitologiei apare ca fiind fundamentată și întreținută în același timp și din exterior, prin timp și eforturi precedente.

Însă nici un progres nu este posibil fără ca efectele să se facă resimțite într-o direcție sau alta. O filosofie a mitologiei nu poate să survină fără a extinde sfera și altor științe. Primele care sunt influențate de aceasta sunt filosofia istoriei și filosofia religiei. Despre efectul pe care îl exercită deja asupra acestor științe chiar și rezultatul obținut provizoriu, va trebui să vorbim în prelegerea următoare.

A ZECEA PRELEGERE

xi228

Atunci când o nouă știință este introdusă în cercul celor deja recunoscute și atestate, ea va găsi în acestea puncte de care se poate atașa, puncte unde contribuția ei este totodată așteptată. Ordinea conform căreia, pornind de la ansamblul științelor posibile, unele apar și sunt elaborate mai repede decât altele, nu corespunde în totalitate dependenței lor interne; se poate ca o știință mai apropiată de interesul imediat să fie cultivată cu grijă mult timp, să fie foarte dezvoltată în anumite direcții, înainte de a descoperi, pe parcursul exigențelor devenite tot mai stricte, faptul că premisele sale se află într-o altă știință, inexistentă până atunci, că, de fapt, o altă știință trebuia să o preceadă, o știință la care nimeni nu s-a gândit până atunci. Pe de altă parte, nici o știință nouă nu poate să apară fără a îmbogăți domeniul cunoașterii umane *în general*, și de a umple lipsurile și lacunele deja existente în ea. În consecință, se cuvine totodată pentru orice știință, odată întemeiată ca fiind posibilă, a-i determina poziția și sfera de acțiune în ansamblul științelor, așadar relația lor cu acestea în general. Va fi deasemenea de bun augur să arătăm latura filosofiei mitologiei care se întrepătrunde cu alte științe deja de mult timp căutate sau și elaborate, care este capabilă de a acționa asupra acestora, îmbogățindu-le.

Pentru început, cu ocazia întemeierii filosofiei mitologiei, am obținut cel puțin un mare |

xi229

câștig: existența unui proces teogonic în conștiința umanității originare. Acest fapt deschide o nouă lume, și nu poate rata de a îmbogați gândirea și știința umană în mai mult decât într-un singur sens. Căci fiecare ar trebui să simtă deja că nu există, în mod deosebit, nici un început sigur al istoriei, atâta timp cât nu am îndepărtat întunericul (*die Dunkelheit*) care acoperă *primele evenimente*, atâta timp cât nu am găsit punctele de care s-a fixat pentru prima oară marea țesătură misterioasă pe care o numim istorie. Prima relație o are filosofia mitologiei cu *istoria*; mulțumită ei, și acesta nu este un lucru mic, am fost puși în situația de a umple un spațiu complet gol până acum pentru știință, anterioritatea timpului (*Vorzeit*) – în care nu se putea distinge nimic, și căruia i-am putut oferi cel mult un conținut prin invenții goale, debitații sau presupuneri arbitrare – printr-o *succesiune de evenimente reale (reell)*, printr-o mișcare plină de viață, printr-o istorie *adevărată*, care prin felul ei nu este mai puțin bogată în variate întâmplări, scene de război și pace, lupte și bulversări, decât istoria în general. Acest fapt nu poate rămâne fără efect mai ales asupra 1) filosofiei istoriei, 2) asupra tuturor

domeniilor cercetării istorice care se preocupă într-un fel sau altul cu primele începuturi ale lucrurilor umane.

Primele impulsuri spre o *filosofie a istoriei*, precum și denumirea însăși provine, ca multe altele, de la francezi; conceptul a fost însă deja extins deasupra primei sale semnificații datorită renumitei opere a lui Herder; filosofia naturii a situat încă de la început filosofia istoriei ca fiind cealaltă parte principală a filosofiei, o filosofie aplicată, precum s-a exprimat atunci.²⁰⁵ Perioada care a urmat nu a fost lipsită de discuții formale asupra conceptului. Ideea unei filosofii a istoriei s-a bucurat constant de multă considerație: nici elucidările nu s-au lăsat |

xi230 așteptate; totuși, nu consider că s-a ajuns la o soluție privitoare la acest concept.

Vă atrag atenția, pentru început, asupra faptului că acest termen compus – filosofia istoriei – definește istoria ca fiind un întreg. Ceea ce este nedeterminat (*Unbeschlossen*), nelimitat în nici o direcție, nu are, ca atare, nici un raport cu filosofia, după cum am explicat abia în prelegerea precedentă. Acum am putea întreba înainte de toate, conform căruia dintre punctele de vedere anterioare este prezentată istoria ca fiind închisă și delimitată. Nu aparține și viitorul istoriei ca întreg? Se găsește oare, în ceea ce filosofia istoriei a oferit până acum, o idee care oferă istoriei o concluzie reală (*wirklich*) - și cu aceasta nu mă refer la o concluzie *satisfăcătoare*? Căci, de pildă, realizarea unei constituții juridice perfecte, dezvoltarea perfectă a conceptului de libertate, ș.a.m.d. sunt în anevioia lor totodată prea neîntemeiate pentru ca spiritul să se poată odihni în ele. Mă întreb dacă ne-am gândit vreodată la o încheiere, dacă nu cumva totul se îndreaptă mult mai mult spre ideea că istoria nu ar avea un viitor adevărat, ci că totul ar evolua la infinit – căci un progres fără limite (dar tocmai din acest motiv, un progres lipsit de sens), un progres fără oprire și fără pauză, în care să înceapă ceva cu adevărat nou și diferit, aparține articolelor de credință ale înțelepciunii contemporane. Deoarece se înțelege totuși de la sine faptul că ceea ce nu și-a găsit începutul nu își poate găsi nici sfârșitul, ar trebui să ne limităm doar la trecut și să ne întrebăm dacă din această punct de vedere al istoriei ea ne apare ca fiind un întreg închis, sau dacă, mai degrabă – după toate punctele de vedere explicate mai mult sau mai puțin explicit – trecutul nu este, precum viitorul, un timp care progresează uniform spre infinit, neavând nimic în sine care să îl diferențieze sau să îl limiteze.

²⁰⁵ A se compara cu afirmațiile din prima prefață a textului *Idei despre filosofia naturii* [SW II, S. 3-6]

Obişnuim să distingem trecutul în general în timpul *istoric* şi cel *preistoric* (*vorgeschichtlich*), şi avem impresia că astfel am stabilit o diferenţă. Dar întrebarea este dacă această diferenţă este mai mult decât |

xi231 pur *contingentă*, dacă ambele timpuri sunt diferite în mod esenţial, sau dacă ele formează în mod fundamental unul şi acelaşi timp, caz în care timpul preistoric nu poate, privitor la timpul istoric, să ofere o delimitare reală (*wirklich*), lucru care ar fi posibil doar dacă ar exista o diferenţă de ordin interior între acestea.

Există însă oare ceva într-adevăr *diferit* între timpul preistoric şi cel istoric, conform conceptelor obişnuite? Nicidecum; Diferenţa este doar de ordin exterior şi contingent: despre timpul istoric ştim ceva, iar despre cel preistoric nu; cel din urmă nu este, de fapt, timpul preistoric (*vorgeschichtlich*), ci doar anterior istoriei (*vorhistorische*). Poate exista însă ceva mai aleator decât lipsa sau prezenţa dovezilor scrise sau nu, care să ne înveţe într-o manieră verosimilă şi sigură despre evenimentele unei perioade de timp? Doar există şi în cadrul aşa numitului timp istoric lungi perioade asupra cărora ne lipsesc informaţii suficiente de atestate. Iar opiniile diferă chiar şi asupra căror documente prezente le revine cu adevărat valoare istorică. Unii refuză să recunoască scrierile mozaice ca fiind documente istorice, în timp ce atestă valoare istorică scrierilor celor mai vechi istorici ai grecilor, precum Herodot; alţii nu îi recunosc nici pe aceştia pe deplin, susţinând împreună cu D. Hume: prima pagină a lui Tucidide este prima pagină a istoriei adevărate. Timpul preistoric ar fi în mod *esenţial* şi intern diferit, dacă ar avea un alt conţinut decât cel istoric. Dar ce fel de diferenţă am putea stabili între acestea două? Conform conceptelor obişnuite utilizate până acum, nu aş ştii altă diferenţă decât poate aceasta: evenimentele timpului preistoric sunt ne semnificative, în timp ce cele ale timpului istoric sunt semnificative. Acest lucru derivă probabil şi din faptul că prima perioadă a genului uman este considerată a fi copilăria acestuia – conform unei comparaţii îndrăgite, a cărei descoperiri cu siguranţă nu a cerut un mare efort. Cu toate acestea, şi micile incidente ale copilăriei unui individ istoric vor cădea în uitare. Aşadar, timpul istoric începe odată cu evenimentele *semnificative*. Dar ce înseamna aici semnificativ, şi ce anume |

xi232 ne semnificativ? Ar trebui totuşi să admitem că acest teritoriu necunoscut, acest domeniu inaccesibil istoriei, în care se pierd ultimele izvoare ale istoriei, ne ascunde tocmai procesul cel mai semnificativ, decisiv şi determinant pentru tot ceea ce va urma.

Deoarece nu există o diferenţă de ordin interior între timpul istoric şi cel preistoric, ne este imposibil să stabilim o limită clară între cele două. Nimeni nu ştie să spună unde începe timpul istoric şi încetează cel preistoric, iar redactorii istoriei universale sunt stingheriţi

vizibil când sunt puși în situația de a stabili punctul în care acesta trebuie să înceapă. Desigur; deoarece timpul istoric nu are pentru ei, de fapt, un început, ci merge, în fond și la urma urmei, într-un indeterminat complet, nu există pretutindeni decât un singur timp *uniform*, care nu este limitat și nu poate fi niciunde limitat.

Desigur, în ceea ce este necircumscribit și nedeterminat, rațiunea nu se poate recunoaște; prin urmare, până acum nimic nu este mai îndepărtat de noi decât o filosofie a istoriei veritabilă. Ne lipsește cel mai bun lucru, și anume începutul. Formulele goale și simple precum *orientalism* și *occidentalism*, de pildă, au în prima perioadă a istoriei ca factor dominator infinitul, în cea de-a doua finitul, iar în cea de-a treia unitatea primelor două; sau, în general, o simplă aplicare asupra istoriei a unei scheme preluată de altundeva – un demers căruia i-a căzut pradă în cea mai grosolană manieră, odată ce a ajuns el însuși la real (*Reelle*) și a fost abandonat propriei sale facultăți imaginative, tocmai acel scriitor filosofic care a criticat acest procedeu în cel mai zgomotos mod – toate acestea nu duc nicăieri. Între timp, datorită cercetărilor precedente, orientate asupra unui cu totul alt obiect, trecutul a primit pentru noi o altă formă, sau, de fapt, a prins pentru prima dată o formă. Nu mai este un timp nelimitat, în care trecutul se pierde, ci sunt *timpuri diferite esențial și lăuntric unele de altele*, în care istoria se compune și se articulează pentru noi. Cum? Considerațiile următoare vor explica mai precis aceste afirmații.

Prin faptul că timpul istoric a fost definit ca timpul |

xi233 desăvârșirii separației popoarelor (la fel cum pentru fiecare popor, separația începe în momentul în care acesta se declară și se decide ca fiind acest popor), conținutul timpului preistoric este așadar – chiar dacă doar din punct de vedere *exterior* – diferit de cel al timpului istoric. Primul este timpul separației sau al crizei popoarelor, trecerea la separație. Însă această criză nu este ea însăși decât fenomenul exterior sau consecința unui proces intern. *Adevăratul* conținut al timpului preistoric este nașterea doctrinelor zeilor (*Götterlehren*) diferite sub aspect material și formal, așadar a *mitologiei în general*, care în timpul istoric este deja ceva încheiat și prezent, așadar un trecut din punct de vedere istoric. *Devenirea* sa, așadar *propria* ei existență istorică a împlinit timpul preistoric. Un euhemerism²⁰⁶ invers este perspectiva corectă. Nu cum ne-a învățat Euhemerios, potrivit căruia mitologia ar conține evenimentele celei mai vechi istorii, ci invers: mitologia în nașterea, așadar, de fapt, în procesul în care ea apare, constituie adevăratul și unic conținut al acestei cele mai vechi istorii; și dacă ne întrebăm cum anume a fost umplut acel timp atât de

²⁰⁶ doctrina lui Euhemerios (sec. IV-III î.Hr.), conform căreia zeii nu ar fi decât oameni de seamă divinizați (n.t.)

mut, de sărac și de gol în evenimente (în comparație cu tumultul timpului care va urma), trebuie să răspundem: acest timp a fost umplut de acele procese și mișcări interioare ale conștiinței care au acompaniat nașterea sistemelor mitologice și a cultelor popoarelor, al căror consecință și ultim rezultat a fost separarea omenirii în popoare. Prin urmare, timpul *istoric* și *preistoric* nu mai sunt *diferențe pur relative ale unui singur timp*, ci ele sunt *două timpuri esențial diferite și discontinue*, care se exclud, dar, tocmai din acest motiv, se și delimitează reciproc. Deoarece între ele există o diferență esențială: în timpul preistoric, conștiința umanității este subordonată unei necesități interne, unui proces care o răpește totodată lumii reale (*wirklich*), exterioare; în timp ce fiecare popor, devenit popor printr-o decizie internă, este situat înafara procesului *ca atare* datorită aceleiași crize, și liber fiind de acesta, se abandonează |

xi234 seriei de fapte și acțiuni al căror caracter mai exterior, mundan și profan îi conferă istoricitate.

Timpul istoric nu este așadar continuarea timpului preistoric, ci este mai degrabă tăiat și delimitat de acesta, fiind ceva complet diferit. Îl numim complet diferit, nu deoarece timpul preistoric nu ar fi și el, în sensul cel mai vast, tot un timp istoric – căci și în el se petrece ceva grandios, și este plin de evenimente, dar acestea sunt de un *cu totul alt fel*, și ascultă de o *cu totul altă lege*. În acest sens l-am numit timpul relativ preistoric.

Acest timp însă, care delimitează și conchide timpul istoric, este la rândul lui unul determinat, limitat de un altul. Acest alt timp, un *al treilea* timp am putea spune, nu poate fi la rândul lui unul istoric, ci doar unul *absolut preistoric*, timpul imobilității istorice desăvârșite. Este timpul umanității neseperate și indivizate, care – deoarece se comportă cu următorul timp doar ca un moment, ca un pur *moment de plecare*, și în măsura în care în acesta nu există o succesiune adevărată de evenimente, o înșiruire de momente precum în celelalte două – nu are nevoie la rândul său de o limitare. În acesta, după cum am spus, nu există o succesiune a timpurilor: aceasta nu înseamnă că în el nu se petrece nimic, după cum un om binevoitor a interpretat. Căci, desigur, și în acest timp preistoric desăvârșit, soarele răsare și apune, oamenii se culcau și se trezeau, petreceau și se lăsau sărbătoriți, se nașteau și mureau. Dar în toate acesta nu a existat un progres, așadar o istorie, la fel cum nici individul al cărui viață este ieri precum astăzi, și astăzi precum ieri, al cărui existență este un cerc repetitiv de schimbări uniforme, nu are o istorie. O adevărată succesiune nu este constituită din evenimente care dispar fără urmă și lăasă totul în același stadiu în care se afla înainte. Din acest motiv, așadar, deoarece în timpul preistoric absolut totul este la sfârșit așa cum a fost la început, deoarece, așadar, |

xi235 în acest timp însuși nu a mai existat o succesiune de timpuri, el fiind în acest sens doar *unul*, și anume, cum am spune noi, timpul *propriu-zis* (*schlechthin*) *identic*, așadar, în cele din urmă, un timp *atemporal* (poate această indiferență a trecerii timpului a rămas în memorie datorită duratei incredibilă de viață a celor mai vechi generații); din acest motiv, consider eu, acest timp nu are nevoie de o limitare printr-un altul, durata sa fiind irelevantă, fie că e ea mai lungă sau mai scurtă; cu acesta, prin urmare, nu este delimitat doar un timp, ci *timpul în general*, el însuși este ultimul la care putem ajunge megând înapoi în timp. Mai presus de el nu este nici un alt pas decât cel în supra-istorie; este un timp care deja în sine nu mai este timp, ci doar în relație cu ceea ce urmează; nu este un timp în sine, deoarece în el nu există cu adevărat un *înainte* și un *după*, pentru că este un fel de eternitate, după cum indică și expresia iudaică (*olam*), care desemnează acest timp în Geneză.

Nu mai este așadar un timp sălbatic, anorganic, nelimitat, în care ne aduce istoria. Este un organism, un sistem al timpurilor, în care este inclusă istoria speciei noastre; fiecare parte a acestui întreg este un timp propriu și autonom, care nu este delimitat doar de un timp *precedent*, ci și de unul *revocat* și esențial *diferit* de el – până la ultimul, care nu mai necesită nici o delimitare, deoarece în el nu mai există timp (adică o succesiune de timpuri), deoarece el este o *eternitate* relativă. Aceste părți sunt:

timpul absolut preistoric

timpul relativ preistoric

timpul istoric

Putem să distingem între istorie (*Geschichte*) și istorie (*Historie*), prima este succesiunea însăși a evenimentelor și a circumstanțelor, iar cea de-a doua este cunoașterea acestora. De aici rezultă faptul că termenul de istorie (*Geschichte*) este mai vast decât cel de istorie (*Historie*). Așadar, în locul timpului *absolut preistoric* (*absolut-vorgeschichtlich*) am putea spune doar *ante-istoric* (*vorgeschichtlich*), iar în locul timpului *relativ preistoric* (*relativ-vorgeschichtlich*) am putea spune doar *preistoric* (*vorhistorische*), iar succesiunea acestora ar fi următoarea.

a) timpul ante-istoric,

b) timpul preistoric,

c) timpul istoric.

Acum ar trebui să ne ferim a gândi că între ultimele două ar exista doar o diferență pur contingentă, care s-ar rezuma la faptul că despre una am avea cunoaștere, iar despre alta nu. Odată cu un timp istoric care progresează la infinit se deschide marea poartă a oricărui capriciu, fără a mai putea distinge între adevărat și fals, interpretare justă, ipoteze aleatorii

sau imaginație. Se pot găsi suficient de multe exemple în însăși cercetarea încheiată de noi. Hermann, de pildă, neagă faptul că un teism inventat de oamenii înșiși ar fi putut preceda mitologia, și pune foarte mult preț pe imposibilitatea acestui fapt. Tot el însă, nu are nimic împotriva, ba chiar presupune că un asemenea teism a fost inventat câteva milenii mai târziu; așadar, conform opiniei lui, înaintea mitologiei nu a lipsit decât timpul pentru o astfel de invenție. În același timp, însă, acest autor își exprimă speranța că, precum s-a întâmplat isotriei pământului ca urmare a cercetării geologice (lucru despre care Hermann l-a aflat mai probabil de la părintele Ballenstädt decât de la Cuvier) tot așa, ca urmare a cercetării Antichității, vom vedea istoria umanității îmbogățindu-se cu un spor abundent de eoni (*Aeonen*) anteriori nedeterminați.²⁰⁷ Celuia care dispune însă de un timp atât de frumos precum cel pe care și-l rezervă Hermann prin explicația de mai sus, nu îi va putea lipsi timpul pentru nici o invenție posibilă, invenție pe care altfel ar fi fost tentat să o atribuie lumii primitive. Prin urmare, Hermann nu ar putea combate pe nimeni care ar presupune un sistem de înțelepciune al lumii originare, din care au rămas doar ruine și fragmente lipsite de sens – pe baza cărora este constituită mitologia de astăzi – în urma pușinilor supraviețuitori ale unei rase (*Geschlecht*) umane anterioare, care a fost strivită de una dintre catastrofele care, |

xi237 conform opiniei lui Hermann, se repetă din când în când în istoria terestră, și care ne așteaptă și pe noi în viitor²⁰⁸. Dacă este propriu și corespunzător științei autentice să cuprindă totul pe cât mai mult posibil, în limite determinate, și de a-l include în sfera comprehensibilului, atunci, din contră, presupunerea unui timp nelimitat nu exclude o ipoteză arbitrară; dacă doar popoarelor barbare le face plăcere să îngrămădească milenii peste milenii, atunci, în mod corespunzător, nu poate să fie decât o filosofie barbară cea care tinde să mențină istoria într-o extensie indefinită – iar adevăratul iubitor de știință nu poate decât să spere că va vedea întemeiat un astfel de *terminus a quo* atât de determinat, un astfel de concept care să taie orice regres ulterior, precum este cel al timpului absolut preistoric descris de noi.

Dacă luăm termenul de *istorie* (*Historie*) într-un sens mai vast, atunci filosofia mitologiei este prima parte, așadar și cea mai necesară și incontornabilă parte, a filosofiei istoriei. Nu ajută la nimic să spunem că miturile nu conțin nimic istoric; datorită faptului că au existat și s-au născut cu adevărat (*wirklich*), ele însăși sunt conținutul celei mai vechi istorii și, chiar dacă am vrea să limităm filosofia istoriei la timpul istoric, ar fi imposibil să

²⁰⁷ *Briefe über Homer und Hesiodus* (Scrisori despre Homer și Hesiod) S. 67.

²⁰⁸ *Dissert. de Mythol. Graec. p. X. de Erdballe: »in quo, senescente | //xi237// jam, nos medii inter duas ruinas aeternitatem, serius ocus novis fluctibus perituram, inani labore consecramur.«*

atribuim acestui timp un început sau de a face un progres în acesta, dacă ceea ce acest timp istoric postulează ca fiind trecut al său ne rămâne complet inaccesibil. O filosofie a istorie, care nu cunoaște un început al istoriei, nu poate fi decât ceva complet lipsit de fundament și nu merită numele de filosofie. Dar ceea ce este valabil despre istorie (*Geschichte*) în întregul ei, trebuie să fie valabil și pentru oricare cercetare istorică în particular. Oricare ar fi scopul care ne conduce cercetările până în timpurile originare ale speciei noastre, fie pentru a explora în general începuturile acestora, fie de a cerceta primele începuturi ale religiei și a |

x1238 societății civile, sau a științelor și a artelor, sfârșim mereu prin a ne lovim de acel spațiu întunecat, acel *χρόνος ἀδηλος*, ocupat doar de mitologie. Pentru toate științele care ajung în contact cu aceste întrebări ar fi trebuit demult, așadar, ca exigența cea mai presantă să fie cea de a depăși această obscuritate, de a face acel spațiu clar și ușor cognoscibil. Între timp, deoarece filosofia nu poate totuși fi ocolită în problemele care privesc originea speciei umane, o filosofie a istoriei plată și mediocră a exercitat asupra tuturor cercetărilor de acest fel o influență discretă cu atât mai determinată. Recunoaștem această influență pe baza anumitor axiome care sunt presupuse mereu și peste tot cu cea mai mare naturalețe, ca și cum nici nu ar putea exista o altă variantă. Una dintre aceste axiome este că orice știință, artă și cultură umană a trebuit să pornească de la cele mai mizerabile începuturi. Conform acestei axiome, un istoric cunoscut, care nu mai este în viață, a oferit această considerație edificantă asupra templelor subterane din Ellora și Mavalpuram, aflate în India: „Deja hotenții goi făceau desene pe pereții peșterilor, iar de-acolo până la templele indiene bogat împodobite, ce de trepte!“, „și totuși, adaugă savantul istoric, arta a trebuit să le parcurgă și pe acestea“²⁰⁹

Conform acestui punct de vedere, o artă precum cea egipteană, indiană sau greacă nu ar fi fost posibilă niciodată, în nici într-un timp. Dacă ne-am imagina oricare dintre spațiile temporale posibile, și ne-am rezerva dreptul de a adăuga acestora oricât de multe milenii: ar fi imposibil prin natura lucrurilor ca arta, pornind de la începuturi atât de lipsite de conținut, să ajungă vreodată, într-un pretins timp, la o asemenea înălțime; și cu siguranță, nici măcar istoricul citat nu și-ar fi luat angajamentul să determine timpul în care arta ar putea parcurge un asemenea drum. La fel de bine ar fi putut indica timpul de care este nevoie pentru ca ceva să apară din nimic.

²⁰⁹ Heeren, *Ideen über Politik und Handel der alten Völker (Idei despre politica și comerțul popoarelor antice)*, partea întâi, secțiunea a 2-a, p. 311. »Schon die nackten Buschhottentoten machen Zeichnungen an den Wänden ihrer Höhlen, von da bis zu den indischen reichgeschmückten Tempeln, welche Stufen«! »und doch, setzt der gelehrte Geschichtsforscher hinzu, muß die Kunst auch diese betreten haben«

Ni se va obiecta, desigur, că această axiomă nu poate fi atacată fără a afecta marele principiu, considerat totodată sacru, a constantului progres al speciei umane. Dar acolo unde este un progres, există și un punct de pronire, un *de unde* și un *încotro*. Acest progres însă nu se desfășoară, cum credem, de la mic la mare, ci, mult mai mult, invers: marele, giganticul, formează începutul, iar abia apoi urmează alcătuirea și compactarea organică. Homer este de o asemenea grandoare încât nici o epocă ulterioară nu a fost capabilă să producă ceva asemănător; tot așa, o tragedie de Sofocle ar fi fost deasemenea imposibilă într-o epocă homerică. Epocile nu se diferențiază între ele doar printr-o gradație de așa-zisă cultură; diferențele dintre ele sunt de ordin intern, ale principiilor care variază în mod esențial sau calitativ, care se succed unul pe altul și care pot ajunge în timpul lor, fiecare dintre ele, la maximum de dezvoltare. Acest întreg sistem, pe care istoria (*Geschichte*) însăși îl contrazice în cea mai evidentă manieră, nu este, de fapt, nici măcar pentru patizanii săi, decât un proiect pe care nici unul dintre ei nu a binevoit sau nu a încercat să-l realizeze; el se bazează în cele din urmă pe o opinie impusă nu de fapte, ci de un studiu și de o examinare insuficientă a acesteia: faptul că omul și umanitatea au fost de la bun început abandonate lor însele, că ele și-au căutat drumul orb, într-o manieră rătăcitoare, *sine numine*, cedând celui mai umil hazard. Aceasta este, am putea spune, opinia generală; căci cei care cred în revelație, care caută acea călăuză, acel *numen*, în revelația divină, sunt, pe de-o parte, într-o evidentă minoritate, iar pe de altă parte, ei nu pot susține acea putere călăuzitoare decât pentru o foarte mică parte a speciei umane; și mereu va rămâne straniu faptul că poporul Dumnezeului adevărat a trebuit să caute constructorii timpului său printre fenicieni. Dar prin ce anume au fost educate aceste alte popoare, cum au fost ele prezervate pentru a nu se pierde în lipsa completă de sens, ce anume le-a ridicat la grandoarea pe care nu o putem tăgădui concepției lor? Dacă nu a fost un simplu *hazard* cel care i-a făcut pe babilonieni, fenicieni, egipteni să găsească calea spre |

edificiile lor pline de artă și oarecum stupefiante, atunci *ceva diferit* a trebuit să se fi interpus, ceva analog revelației. Păgânismul nu se opune religiei revelate ca o negație pură, ci ca ceva pozitiv de alt fel. Acest altceva, care este totuși analog, a fost tocmai procesul mitologic. Sunt forțe pozitive, reale (*wirklich*), care îl guvernează. Și acest proces este o sursă de inspirații, și doar prin astfel de inspirații pot fi înțelese creațiile în mare parte prodigioase ale aceluia timp. Opere precum monumentele indiene și egiptene nu apar precum stalactitele prin simpla trecere a timpului; aceeași forță, care a creat în interior reprezentările pe de-o parte colosale ale mitologiei, a produs, orientată spre exterior, aceste edificii îndrăznețe ale artei care au depășit toate standardele timpului ulterior. Forța care a ridicat conștiința umană în

reprezentările mitologice deasupra granițelor realității (*Wirklichkeit*), a fost și prima inițitoare a ceea ce este grandios și semnificativ în artă; a fost și puterea care, asemenea unei mâini divine, a ridicat umanitatea deasupra treptelor inferioare, care puteau, cu toate acestea, să fie logic anticipate; putere care a insuflat chiar și creațiilor târzii ale antichității o grandoare rămasă încă inaccesibilă timpului modern. Căci cel puțin atâta timp cât o conștiință mai elevată și mai vastă nu a restabilit un raport cu marile forțe și puteri, raport în care Antichitatea se afla de la sine, va fi mereu recomandabil de a ne limita la ceea ce sentimentul și simțul rafinat poate să creeze în realitatea (*Wirklichkeit*) nemijlocită. Într-adevăr, se vorbește despre artă creștină precum despre o filosofie creștină. Însă arta este peste tot artă, și, ca atare, ea este prin natura ei și în mod original lumească și păgână, și nu păstrează, prin urmare, nici în creștinism această particularitate, ci acel universal; așadar, trebuie cercetat ce anume din creștinism constituie legătura sa cu păgânismul. Deocamdată, trebuie să considerăm un lucru bun faptul că arta alege câteodată din elementele oferite de revelație, pe cele care depășesc elementul creștin în sensul său strict, evenimente precum confuzia limbilor |

x1241 nașterea popoarelor, distrucția Ierusalimului, și alte teme în care artistul nu trebuie să evidențieze contextul mare, universal.

Deși nu pot să stăruiesc acum asupra acestui obiect, vreau totuși să remarc faptul că filosofia mitologiei, la fel cum stabilește un raport necesar cu filosofia istoriei, constituie deasemenea pentru *filosofia artei* un fundament indispensabil. Va fi de neevitat pentru ea, formând chiar una dintre primele ei sarcini, cea de a se ocupa cu obiectele prezentărilor artistice și poetice. În acest punct se impune să postulăm o poezie (*Poesie*) *originară*, anterioară întregii arte plastice și poetice (*dichtende*), chiar și materiei producătoare și creatoare. Însă doar în mitologie putem găsi ceva care poate fi considerat ca o astfel de producție originară de idei, anterioară oricărei poezii (*Poesie*) conștiente și formale. Dacă este inadmisibil să lăsăm mitologia însăși a se naște din arta poetică, nu este din acest motiv mai puțin evident faptul că ea se comportă în raport cu toate creațiile libere ulterioare ca o asemenea poezie (*Poesie*) *originară*. Astfel, în fiecare filosofie a artei cuprinzătoare, o secțiune principală va trebui să discute natura și semnificația, precum și nașterea mitologiei; la fel cum și eu am inclus în prelegerea mea despre *Filosofia artei*²¹⁰, acum cincizeci de ani, un asemenea capitol, ale cărei idei au fost adesea reproduse în cercetările ulterioare asupra mitologiei. Desigur, printre cauzele care au favorizat arta greacă într-o manieră atât de

²¹⁰ prelegerile sale ținute în anul 1803 se găsesc în întregime în manuscrisele postume. [A se vedea F. W. J. Schelling, *Filosofia artei*, București, Ed. Meridiane, 1992 (n.t.)]

extraordinară, se află în primul rând constituirea *obiectelor* ei caracteristice, aşadar, în special cea a obiectelor oferite de mitologia sa – care, pe de-o parte, aparţineau unei istorii superioare şi a unei alte ordini a lucrurilor, diferită de cea pur contingentă şi trecătoare, a cărei formă a fost împrumutată de către poeţii moderni, iar pe de altă parte, aceste obiecte se aflau într-o relaţie internă esenţială şi stabilă cu natura. Filosofia încă trebuie să arete posibilitatea a ceea ce arta a resimţit constant, |

xi242 şi anume necesitatea fiinţelor (*Wesen*) reale, care, totodată, nu doar semnifică, ci *sunt principii, concepte generale şi eterne*. Păgânismul ne este intrinsec străin; însă nici cu creştinismul neînţeles nu putem să ne ridicăm la înălţimea ridicată a artei. A fost prematur să vorbim despre o artă creştină, cel puţin sub insipria atmosferei unilaterale a romantismului. Dar cât de multe alte lucruri nu depind tocmai de creştinismul *înţeles*, iar în confuzia prezentă, oare nu se îmbulzeşte totul, conştiient sau nu, în această direcţie?

Orice operă de artă se cu atât mai sus, cu cât trezeşte impresia unei anumite necesităţi a existenţei sale, însă doar conţinutul etern şi necesar suprimă într-o oarecare măsură şi contingenţa operei de artă. Cu cât dispar mai mult obiecte poetice *în sine*, cu atât mai contingentă devine poezia însăşi; nefiind conştiientă de nici o necesitate, ea tinde cu atât mai mult de a-şi disimula contingenţa printr-o producere nelimitată, oferindu-şi aparenţa necesităţii. Nu ne putem reprima sentimentul de *contingenţă* nici măcar în cazul celor mai pretenţioase opere ale epocii noastre, în timp ce operele Antichităţii grece nu exprimă doar necesitatea, adevărul şi realitatea *obiectului*, ci şi necesitatea, aşadar adevărul şi realitatea *producţiei*. În faţa acestor opere nu putem să ne întrebăm cum obişnuim în privinţa atâtor opere ale artei moderne: de ce, la ce bun există? Pura multiplicare a producţiei nu poate ridica o simplă aparenţă a vieţii la una reală (*wirklich*). Deasemenea, într-un asemenea timp, nu este nevoie să încurajăm în mod deosebit producţia, deoarece elementul contingent are, după cum am spus, de la sine tendinţa de a apărea ca ceva necesar, având astfel înclinaţia de a se multiplica fără limite, după cum putem observa astăzi în poezia care, nefiind încurajată de nimeni, se angajează într-o asemenea producţie cu adevărat lipsită de final şi scop.²¹¹ |

xi243 *Byron* caută acea lume superioară, poetică *în sine*, caută câteodată să intre în ea cu forţa, însă scepticismul unor vremuri dezolante, care i-au sclerosat şi inima, nu îi permite să creadă în formele acesteia. Scriitori ai spiritului şi ai cunoaşterii au evidenţiat demult opoziţia între Antichitate şi epoca modernă, însă au făcut aceasta mai mult pentru a valida aşa-numita

²¹¹ Criticii de artă l-au desconsiderat pe Platen, datorită - precum o numeau - producţiei sale slabe. Ei nu ştiau şi nu vor ştii niciodată ce anume a fost în el care i-a tăiat viaţa atât de devreme. În memoria lui dedic cu plăcere aceste linii, neştiind dacă voi avea privilegiul să mai am timpul a le dezvolta.

poezie romantică, decât pentru a sonda adevărata profunzime a timpului antic. Dacă nu considerăm însă, discutând despre Antichitate ca despre o *lume* proprie, că aceasta ar fi doar o manieră de a vorbi, atunci va trebui să recunoștem și un principiu propriu, va trebui să ne extindem gândurile până la punctul în care să admitem faptul că enigmatică Antichitate era supusă unei alte legi și altor puteri decât cele de care este dominat timpul prezent - și asta într-o manieră cu atât mai determinată, cu cât urcăm în ea. O psihologie derivată doar din raporturile prezentului, și probabil nici din acestea nu a știut să producă decât observații superficiale, este la fel de puțin capabilă să explice fenomenele și evenimente timpului antic precum pot legile mecanice – care sunt valabile în natura odată devenită și solidificată – să fie transferate asupra timpului devenirii originare și a primei geneze vii. Cel mai comod ar fi, desigur, să expediem aceste fenomene ca simple mituri, odată pentru totdeauna, în domeniul irealului (*Unwirklichen*), și să ne eschivăm cu ajutorul unor ipoteze plate de faptele cele întemeiate, în special de viața *religioasă* a anticilor. Procesul teogonic, în care se implică umanitatea cu prima conștiință reală (*wirklich*) este în mod esențial un proces religios. Chiar dacă faptul cercetat sub acest aspect este important cu precădere pentru istoria religiei, el nu poate să nu exercite o influență puternică asupra filosofiei religiei.

Este o particularitate frumoasă a germanilor, faptul că au investit |
 xi244 atât de multă dedicație și perseverență în această știință; dacă aceasta nu este datorită conceptului, vastității și conținutului ei mai sigură decât altele, poate chiar mai puțin sigură, acest lucru poate fi explicat în felul următor (înafara faptului că, prin natura lucrurilor, în nici o altă știință nu există atât de mulți diletanți, așadar în nici o altă știință nu se trișează atât de mult precum în filosofia religiei): ea a fost constant ținută într-o dependență prea mare de mersul filosofiei generale, ale cărei mișcări ea le reproduce fără să vrea în ea însăși, deși i-ar fi fost posibil să câștige un conținut independent de filosofie, iar astfel să contribuie și ea, la rândul ei, la dezvoltarea filosofiei.

O astfel de posibilitate ar putea să-i fie efectiv (*wirklich*) oferită prin rezultatul cercetării noastre despre mitologie, în care probăm o religie independentă de filosofie și rațiune, precum și de revelație. Atunci, presupunând că afirmația lui G. Hermann (pe care îl cităm mereu cu plăcere, ca un om care se exprimă într-o manieră clară și hotărâtă) ar fi justă, presupunând că nu există nici o altă religie, înafara celei pornind de la revelație sau cea așa-zisă religie naturală, care nu este însă decât filosofică – iar ceea ce susține această afirmație, este faptul că nu ar exista *decât* religie filosofică: prin urmare, într-adevăr nu vedem cum filosofia religiei ar putea să se diferențieze și să se afirme ca știință particulară (ceea ce ar trebui să fie); deoarece pentru simpla religie filosofică ar fi deja indiscutabil responsabilă

filosofia generală, iar filosofiei religiei, dacă nu renunță la orice conținut obiectiv, nu îi rămâne nimic altceva decât să reproducă în sine o parte sau un capitol al filosofiei generale.

Împotriva acestei afirmații, noi am arătat – și am făcut aceasta fără să pornim deloc de la filosofie, ci doar ca urmare a concluziilor întemeiate istoric – că exista, înafara celor două religii care se opun uneia alteia, una independentă de ele, religia mitologică. Am arătat deasemenea, și în mod deosebit, că religia mitologică însăși precede în timp orice revelație (dacă presupunem una), și chiar că o mediază; prin urmare, |

xi245 ea este incontestabil prima formă în care religia există în general, și a fost, pentru o perioadă, religia *universală*, religia genului uman, în raport cu care revelația (independent de cât de devreme ar apărea) nu este decât un fenomen parțial, limitat unei singure specii (*Geschlecht*) particulare, și comparabil pe parcursul a lungii milenii doar cu luminiță care strălucește palidă, incapabilă de a străpunge întunecarea care îi opune rezistență. Mai departe, am arătat că mitologia, ca religie imemorială a speciei umane, în măsura în care a precedat orice gândire, este comprehensibilă doar din conștiința natural instituitoare de Dumnezeu (*Gott-Setzend*), care nu poate ieși din acest raport, fără a cădea pradă unui proces necesar, prin care ea ar fi retrimisă în stadiul său original. Deoarece a apărut dintr-un asemenea raport, mitologia nu poate fi decât *religia care se produce natural*, și ar trebui să fie, din acest motiv, singura religie *naturală*; în timp ce religia rațională și cea filosofică nu ar trebui să păstreze acest nume, cum s-a întâmplat până acum, doar datorită faptului că tot ceea ce nu implică o revelație este numit *natural*, neștiind să opunem altceva revelației decât rațiunea. Această determinare a religiei mitologice, precum și a celei naturale are aici o semnificație mai adâncă decât ceea ce se spune acum în mod general: mitologia este religia naturii, formulare cu care cei mai mulți susțin că ea ar fi religia omului incapabil de a se ridica de la creatură la creator, sau că ar fi divinizat natura (explicații ale căror neajuns a fost deja arătat); unii, în schimb, înțeleg prin religia naturii chiar numai prima treaptă a mitologicului, și anume cea în care, după cum spun ei, conceptul de religie, așadar Dumnezeu ca obiectul acestui concept, ar fi încă complet acoperit de natură, sucombat în aceasta. În ceea ce privește această explicație, am arătat cu ocazia *notitia insita*, faptul că mitologia nu s-ar putea naște din simpla realizare a unui concept, chiar dacă acesta este reprezentat ca fiind necesar, deoarece ea se întemeiază mult mai mult pe o relație *actuală și nu potențială* (*wirklich*), reală (*real*) a esenței umane cu Dumnezeu, singura din care poate surveni un proces independent de gândirea umană |

xi246 și care, ca urmare a acestor origini, trebuie numit un proces natural al umanității. În acest sens, așadar, religia mitologică este pentru noi religia naturală.

Am putea la fel de bine să o numim religia *crescută în manieră sălbatică* – precum marele apostol al păgânilor numește păgânismul măslinul sălbatic²¹², iar iudaismul, fiind întemeiat pe revelație, măslinul domestic – sau, pur și simplu, religia *sălbatică*, în sensul în care, în limba germană, numim focul natural al cerului, foc sălbatic (*Wildfeuer*), iar apele termale calde, naturale le numim ape termale sălbătice (*Wildbäder*). Niciun fapt, însă, nu este izolat; fiecare fapt nou descoperit le face pe celelalte deja cunoscute, dar poate încă nu și recunoscute, să apară într-o lumină nouă. Nici un început adevărat nu este fără urmare și fără progresie, religia naturală atrage după sine religia revelată, chiar și doar datorită opoziției. Acest lucru l-am întâlnit și mai devreme. Religia care s-a născut în mod orb poate exista fără nici o presupuziție, în timp ce religia revelată în care există o voință, o intenție, cere un fundament, și nu poate, prin urmare, decât să fie pe locul doi. Dacă a trebuit să recunoaștem religia mitologică ca o religie complet independentă de rațiune, atunci cu atât mai puțin am putea refuza aceasta religiei revelate, deoarece premisa acesteia din urmă este în orice caz deja una mediată de prima; realitatea (*Realität*) recunoscută a unuia are realitatea celuilalt drept consecință, sau cel puțin o face comprehensibilă. Dacă religia revelată este declarată ca fiind supranaturală, atunci ea, prin relația ei cu cea naturală, devine la rândul ei naturală într-o anumită măsură, în timp ce, desigur, supranaturalismul (*Supernaturalismus*) complet nemijlocit nu poate să apară decât ca nenatural.

Odată cu presupuziția naturalului se schimbă așadar întreaga poziție a religiei revelate; ea nu mai este singura religie independentă de rațiune și filosofie, iar dacă numim *raționalism* tipul de gândire care nu concepe nici o altă relație între conștiință și Dumnezeu decât una rațională, atunci acestuia i se opune nu religia revelată, ci religia naturală.

^{xi247} Într-o manieră generală deja, într-un ansamblu de concepte corelate, nu poate fi niciunul determinat exact, atâta timp cât unul dintre ele lipsește sau nu este corect determinat. Religia revelată este în ordine istorică abia a doua formă a religiei *reale* (*real*), deci a religiei independente de rațiune, fiind așadar o formă deja mediată. Ea posedă această independență împreună cu religia naturală, iar diferența ei față de religia filosofică nu este, prin urmare, decât o diferență *generică*, și nu *specifică*, cum s-a considerat până acum; nici un concept însă nu poate să fie complet determinat doar prin diferența sa generică. Religia revelată și religia naturală au în comun de a fi survenit nu prin știință, ci printr-un proces real; diferența lor specifică este caracterul natural al desfășurării uneia, în raport cu cel supranatural al celeilalte. Însă acest supranatural (das *Uebernaturliche*) devine

²¹² Romani 11.

comprehensibil în relația sa cu naturalul (*das Natürliche*). Important este să nu se rezume doar la simpla reprezentare. Acum, creștinismul el însuși se prezintă ca fiind eliberarea de puterea oarbă a păgânismului, iar realitatea (*Realität*) unei eliberări este estimată prin realitatea (*Wirklichkeit*) și puterea a ceea ce ea eliberează. Dacă păgânismul nu ar fi nimic real (*Wirklich*), atunci nici creștinismul nu ar putea fi nimic real (*Wirklich*). Invers, dacă procesul căruia i-a fost subordonat omul ca urmare a ieșirii sale din raportul original, dacă procesul mitologic nu doar este ceva *reprezentat*, ci ceva care a avut loc în mod real, atunci el nici nu poate fi suprimat de ceva care există doar în reprezentare, printr-o doctrină, ci doar de o *desfășurare* (*Vorgang*) *reală*, printr-un act independent de reprezentarea umană, care chiar o depășește; căci procesului i se opune doar *fapta* (*That*); iar această faptă va fi conținutul creștinismului. Aproape toată știința teologilor creștini s-a dizolvat în așa-numita „apologetică“, care încă nu le-a reușit niciodată și care trebuie mereu reluată de la început – ca dovadă că nu au găsit punctul din care am putea să o abordăm cu succes în timpurile noastre. Acest punct nu poate să se afle altundeva decât în presupoziția întregii revelații, a religiei născută în mod orb. Însă chiar |

x1248 dacă teologii ar renunța complet în a trece din nou la rezistența agresivă, în loc de a aborda defensiva timorată la care au fost readuși, ar fi mult mai simplu pentru particularitățile defensivei lor să depășească greutățile, dacă ar dori să remarce faptul că revelația are și presupozițiile ei materiale în religia naturală. Ea nu își creează materia în care se manifestă, ci o găsește ca fiind independentă de ea. Semnificația ei formală este de a fi surmontarea religiei pur naturale, lipsită de libertate; dar tocmai din acest motiv ea o conține, precum ceea ce neagă conține negația. Această susținere a identității materiale nu poate fi considerată ca amorală sau necreștină, știind cât de categoric a fost această identitate recunoscută odinioară, chiar de punctul de vedere cel mai ortodox. Dacă a fost permis a vedea în păgânism distorsiuni ale adevărului revelat, atunci nu se poate să interzicem a vedea, invers, creștinismul ca un păgânism adus pe drumul cel bun. Dar, de altfel, cine știe câte de multe lucruri în creștinism nu au apărut ca fiind păgâne celor ca nu vroiau să audă decât despre religii ale rațiunii, lucruri care trebuiau conform opiniei lor să fie eliminate din creștinismul pur, așadar rațional? Afinitatea celor două (mitologia și revelația), se arată deja în destinul comun al ambelor, faptul că s-a încercat raționalizarea lor printr-o diferențiere identică a formei și a conținutului, a esențialului și a camuflajului temporal, așadar, de a le readuce la un sens rațional sau aparent rațional pentru cei mai mulți. Însă tocmai cu respingerea păgânismului ar fi dispărut și toată realitatea (*Realität*) creștinismului. Aceasta din urmă este desigur relația cu Tatăl și adorarea acestuia în spirit și adevăr, iar în acest rezultat dispare

orice păgânism, aşadar tot ceea ce nu se află în relaţie cu Dumnezeu *în adevărul său*; acest rezultat însuşi nu are însă fără presuposiţiile sale adevăr empiric. Cel care mă vede pe mine, îl vede pe Tatăl, spune Hristos²¹³; dar adaugă: „*Eu sunt calea*“ şi „nimeni nu vine la Tatăl decât prin mine”²¹⁴.

Să lăsăm, în cele din urmă, un principiu genral să decidă. |

x1249 Acesta este că o religie reală (*wirklich*) un poate fi diferită de o altă religie reală. Aşadar, dacă religia naturală şi cea revelată sunt ambele religii reale, atunci nu poate exista o diferenţă între ele în ceea ce priveşte conţinutul ultim; ambele trebuie să conţină aceleaşi elemente, doar semnificaţia va fi o alta în fiecare; şi, deoarece diferenţa între cele două este doar că una dintre ele este întemeiată natural, în timp ce cealaltă este întemeiată divin, *aceleaşi* principii care în prima sunt pur naturale primesc în ce din urmă semnificaţia principiilor divine. Fără preexistenţă Hristos nu e Hristos. El a existat ca potenţă naturală, înainte de a apărea ca personalitate divină. El a fost în lume (*εν τῷ κόσμῳ*), am putea spune şi sub acest raport despre el. El a fost o potenţă cosmică, chiar dacă el pentru sine însuşi nu era *lipsit de Dumnezeu*, precum spune apostolul foştilor păgâni: *aţi fost fără Dumnezeu* (nu aţi avut o relaţie nemijlocită cu Dumnezeu), *aţi fost în lume* (în ceea ce nu este Dumnezeu, în împărăţia puterilor cosmice).²¹⁵ Căci aceleaşi potenţe, în a căror unitate Dumnezeu este şi se reveleză – tocmai ele, în disjunctia şi procesul lor, sunt puteri extra-divine (*außergöttlich*), pur naturale, în care Dumnezeu nu este complet absent, dar în care este conform divinităţii sale, aşadar conform *adevărului* său. Căci în sinele său divin el este Unul, şi nu poate fi nici mai mulţi, nici să se angajeze într-un proces. Va veni timpul, spune Hristos în pasajul mai sus menţionat, şi a venit deja, conform începutului, în care adevăraţii credincioşi îl vor adora pe Dumnezeu în spirit şi adevăr; aşadar, până să vină acest timp, nici iudeii nu l-au adorat pe Dumnezeu în spirit, accesul la El în adevărul său a fost deschis ambilor: celor care erau aproape şi celor care erau departe;²¹⁶ celor care se aflau sub legea revelaţiei la fel ca celor care se aflau sub legea naturală; de unde reiese faptul că şi în revelaţie a existat ceva prin care conştiinţa a fost ținută departe de Dumnezeu |

x1250 în spirit, şi că Hristos prin venirea sa este tocmai din acest motiv sfârşitul revelaţiei, pentru că el îndepărtează această înstrăinare de Dumnezeu.

²¹³ Ioan 12.45 (n.t.)

²¹⁴ Ioan 14.6 (n.t.)

²¹⁵ Efesenii 2, 12. Dacă *εν τῷ κόσμῳ* nu înseamnă nimic în sine, atunci aceasta este cea mai goală adăugare, deoarece în sensul pe care îl are acolo, sunt şi creştinii pe lume.

²¹⁶ Efesenii 2, 17. 18.

Atât despre raportul între religia revelată și cea naturală. Dar dacă ceea ce am aprofundat până acum a fost dezvoltat în mod corect, atunci dumneavoastră veți înțelege de la sine faptul că religiei filosofiei nu i-a rămas în această succesiune istorică decât locul trei. Ce poziție ar trebui să fie aceasta? Dacă aplicăm principiul menționat deja și asupra acesteia (o religie reală nu poate fi diferită prin esență și prin conținut de o altă religie reală), atunci religia filosofică nu ar putea fi religie reală (*wirklich*) decât dacă factorii celei din urmă se regăsesc în aceeași măsură în religia filosofică precum se găsesc și în religia naturală și revelată: astfel, ea nu s-ar diferenția de cele precedente decât prin *maniera* în care acești factori sunt conținuți, iar această distincție nu ar putea fi alta decât că principiile care sunt efective în celelalte fără a fi însă comprehensibile, ar fi înțelese și cunoscute în religia filosofică. Aceasta, departe de a avea dreptul, prin poziția sa, de a le suprima pe primele două, ar avea, tocmai datorită poziției ei, sarcina, și prin conținutul ei, mijloacele, de a înțelege aceste religii independente de rațiune, și anume ca atare, așadar în integritatea adevărului și a autenticității lor.

Iar acum vedeți și dumneavoastră: tocmai o astfel de religie filosofică ar fi necesară pentru noi, pentru a înțelege posibilitatea, prin urmare a înțelege în mod filosofic, ceea ce am văzut nevoiți să recunoaștem în mitologie ca real (*wirklich*), pentru a ajunge astfel la o filosofie a mitologiei. Însă *această religie filosofică nu există*, iar dacă ea, cum nu va putea contesta nimeni, nu ar putea fi decât produsul și expresia cea mai înaltă a filosofiei desăvârșite însăși, atunci am avea dreptul să ne întrebăm: unde se găsește filosofia care ar fi în stare de a face comprehensibil, așadar de a demonstra ca posibilă ceea ce noi am recunoscut în mitologie și, deasemenea, în manieră mediată, în revelație – o relație *reală* a conștiinței cu Dumnezeu, în timp ce filosofia nu cunoaște decât o religie a rațiunii (*Vernunftreligion*) și o |

xi251 relație *rațională* cu Dumnezeu, și consideră toată evoluția religioasă ca fiind doar o dezvoltarea în Idee (unde se potrivește și afirmația lui Hermann, conform căreia ar exista *doar* religia filosofică). Admitem această observație asupra raportului punctului nostru de vedere cu filosofia curentă, însă nu putem să găsim în aceasta o obiecție decisivă împotriva corectitudinii dezvoltării noastre anterioare sau adevărului rezultatului ei. Deoarece nu am pornit în această cercetare de la nici o perspectivă preconcepută, cu atât mai puțin de la o filosofie, iar rezultatul este prin urmare unul găsit și solidificat independent de orice filosofie. Am abordat mitologia din același punct din care oricine ar fi găsit-o. Nu filosofia ne-a fost criteriul conform căruia am asumat sau am respins tezele prezentate. Orice tip de explicație, chiar și cel mai îndepărtat de filosofie, a fost binevenit pentru noi, cu singura condiție de a fi

o explicație reală. Doar treptat, ca urmare a unei dezvoltări pur istorice vizibile oricui, am obținut rezultatul nostru, presupunând că și pentru acest obiect va fi valabil ceea ce Baco a arătat privitor la filosofie: doar printr-o succesivă eliminare a ceea ce este în mod evident fals și purificarea adevărului aflat la temelie de orice aderență a falsului, se ajunge ca adevărul să fie delimitat într-un spațiu atât de îngust, încât ne vedem obligați să-l recunoaștem și să-l afirmăm. Prin urmare, nu atât într-o manieră eclectică, cât urmând calea unei critici progresive, care a eliminat treptat tot ceea ce nu putea fi conceput istoric, am ajuns în punctul în care nu ne-a rămas decât *acest* punct de vedere asupra mitologiei, iar sarcina noastră va fi de a-l concepe filosofic.

Într-adevăr însă – dat fiind gradul de dependență în care se află majoritatea cu privire la conceptele lor filosofice și facultatea lor de comprehensiune (*Begreifungsvermögen*) în general, este de așteptat ca mulți să găsească în filosofii lor curente rațiuni pentru a respinge punctul de vedere înaintat de noi. Însă acest lucru nu îi îndreptățește de a-l contrazice în mod nemijlocit, deoarece acest punct de vedere este el însuși un simplu rezultat; dacă doresc să-l contraică, atunci ei trebuie să găsească în concluziile precedente ceva care să întemeieze |

^{xi252} o obiecție; iar aceasta, la rândul ei, nu ar trebui să fie ceva pur colateral, un oarecare detaliu (căci cât de ușor este acolo unde se doresc atinse atât de multe și diverse puncte, să te înșeli în unul) – ar trebui să fie ceva ce nu ar putea fi eliminat fără ca întreaga structură a argumentării noastre să se dizolve.

Deoarece punctul nostru de vedere asupra mitologiei este atât de independent de filosofie, el nu poate fi contrazis pe motiv că nu ar fi compatibil cu un oarecare punct de vedere filosofic (fie el și general valabil); iar dacă nici o filosofie existentă nu se ridică la înălțimea fenomenului, atunci nu fenomenul prezentat și incontestabil recunoscut trebuie coborât la standardul unei oarecare filosofii date, ci invers: punctul de vedere întemeiat faptic, al cărui efect inevitabil asupra științelor filosofice particulare a fost arătat, poate să își atribue puterea de a lărgi chiar și sfera *filosofiei* și a *conștiinței filosofice* însăși, sau de a le determina să se dezvolte înafara limitelor lor actuale.

BIBLIOGRAFIE

Barnaba Maj, *Die Ausarbeitung der tautegorischen Deutung der antiken Mythologie aus ihrer poetischen und philologischen Quellen in Schellings „Einleitung in die Philosophie der Mythologie“*, în *Die schoene Verwirrung der Phantasie. Antike Mythologie in Literatur und Kunst um 1800*, editată de Dieter Burdorf și Wolfgang Schweickard, Francke Verlag, Tuebingen, 1998

Beach, Edward Allen, *The Potencies of God(s), Schelling's Philosophy of Mythology*, New York: State University of New York Press, 1994

Bowie, Andrew, *Schelling and Modern European Philosophy - An Introduction*, London & NY: Routledge, 1993

Christian Danz, *Die philosophische Christologie F.W.J. Schelling*, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart, 1996

Christian Danz, *Von der Vernunftreligion zur spekulativen Religionsgeschichte, în Schelling und die historische Theologie des 19. Jahrhunderts*, editată de Ch. Danz, Mohr Siebeck, Tuebingen, 2013, p. 234-253

Edward Allen Beach, *The Potencies of God(s), Schelling's Philosophy of mythology*, State University of New York, 1994.

Eliade, Mircea, *History and Cosmos. The Myth of Eternal Return*, New York: Harper Torchbooks, 1959

F. W. J. Schelling, *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*, în ediția lui K. F. A. Schelling, Vol. 1, Stuttgart, Augsburg, 1856

F.W. J. Schelling , *Bruno sau despre principiul divin și principiul natural al lucrurilor*, Ed. Humanitas, București, 1995

F.W. J. Schelling, *Cercetări filosofice asupra esenței libertății umane*, Ed. Humanitas, București, 2012

F.W. J. Schelling, *Filosofia artei*, Editura Meridiane, București, 1992

F.W. J. Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe*, Bd.1, editată de W.G. Jacobs, J. Jantzen și W. Schieche, Stuttgart 1976, 183-246

F.W. J. Schelling, *Sistemul idealismului transcendental*, Editura Humanitas, București, 1995

- F.W.J. Schelling, editat de H. J. Sandkühler, Stuttgart / Weimar: J.B. Metzler Verlag, 1998
- F.W.J. Schelling, *Historical-critical Introduction to the Philosophy of Mythology*, New York: State University of New York Press, 2007
- F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke* (I-XIV), hrsg. Von K.F.A Schelling, Stuttgart, 1856-1861.
- Franz Josef Wetz, *F.W.J. Schelling, zur Einfuehrung*, Junius, 1996
- Friedrich Hermann, *Hegel als Episode? Die Bedeutung Hegels für die Entwicklung der Spätphilosophie Schellings*, în *Schellings Denken der Freiheit*, editată de Heinz Paetzold și Helmut Schneider, Kassel University Press, 2010, p. 237-251
- H. Fuhrmans, *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spaetidealismus*, Berlin, 1940
- Hans Freier, *Die Rueckkehr der Goetter*, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung Stuttgart, 1976, p. 241-247
- Jean-Claude Filloux, *L'inconscient*, Presses Universitaires de France, 1947
- Jens Halfwassen, *Metaphysik im Mythos. Zu Schellings Philosophie der Mythologie*, în *Gedachter Glaube*, editat de Michael Wladika, Königshausen & Neumann, Wuerzburg, 2005
- Kurt Appel, *Zeit Und Gott: Mythos Und Logos der Zeit Im Anschluss an Hegel und Schelling* Schöningh Paderborn, 2007
- Michael Brumilk, *C.G. Jung zur Einfuehrung*, Junius Verlag, Hamburg, 1993
- Michael Forster, Klaus Vieweg (hg.) *Die Aktualitaet der Romantik*, Bd.1, Lit Verlag, Berlin, 2012
- Studien zur Naturphilosophie F.W.J. Schellings*, editat de H. J. Sandkühler, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1984
- Paul Tillich, *Existential Aspects of Art in Christianity and the Existentialists*, Ed. Carl Michaelson, New York: Scribner, 1956
- Paul Ziche, „*Menschliche Wissenschaft*”. *Freiheit als antropologische Bestimmung im Uebergang von Natur zu Mensch*, în *Schellings Denken der Freiheit*, editată de Heinz Paetzold și Helmut Schneider, Kassel University Press, 2010, p. 91-108
- Walter Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spaetphilosophie Schellings*, Stuttgart/Köln 1955

Xavier Tilliette, *Le retour de Schelling, în Schelling*, Archivio di Filosofia, editat de Enrico Castelli, Padova, 1976

Xavier Tilliette, *Schelling, Une philosophie en devenir*, 2 vol., Paris, 1970

LISTA PUBLICAȚIILOR APĂRUTE ÎN CADRUL PROIECTULUI:

În jurnale indexate BDI:

1. The Concept of Mythology in F.W. J. Schelling's Spätphilosophie

În: Journal for Communication and Culture, volumul 4, numărul 1 (2015)

Editor: Codruța Porcar

ISSN: 2247-4404.

<http://jcc.icc.org.ro>

Indexat în următoarele baze de date: Scipio, EBSCO, DOAJ, Cabell's Directories, Index Copernicus.

2. Mythology and Nature in Schelling's Philosophy

În: Studia UBB Philosophia, volumul 2/2015.

Editor: Prof. Dr. Ion Copoeru

ISSN (print): 1221-8138 ISSN (online): 2065-9407 ISSN-L: 1221-8138

<http://www.studia.ubbcluj.ro/download/pdf/938.pdf>

Indexat în următoarele baze de date: ProQuest CSA, Central and Eastern European Online Library, EBSCO Philosophy Research Index (2009), etc.

În revista *Verso*:

1. Frumosul și sublimul la F.W. J. Schelling

în revista *Verso*, nr. 2-3 (109-110)/2015

2. Expresionismul în lumina esteticii schellingiene - O explorare contrafactuală

în revista *Verso*, nr. 4-5 (111-112)/2105

PARTICIPARE LA CONFERINȚE INTERNAȚIONALE ÎN CADRUL PROIECTULUI

Titlul prezentării : *Mythology and Nature in Schellings Philosophy*

Titlul conferinței: The Society for European Philosophy and Forum for European Philosophy

Joint Annual Conference: Philosophy After Nature

Organizator: The Society for European Philosophy and Forum for European Philosophy

Utrecht University

3-5 September 2014