

„MUZĂ, ADU-MI AMINTE”. MIT ȘI CARMEN

Elena-Tia SANDU
(Universitatea de Vest, Timișoara)

elenasandutm@yahoo.com

“Musa, mihi memora.” Myth and *Carmen*

The research of the great poetic creation from the Greek-Roman Antiquity is incomplete, if not flawed, without the study of the origins, both in what the legacy of ideas is concerned and the first major form of manifestation embodied by the epic. Talking about the status, the forms and the primary functions of epic poetry, we found it necessary to illustrate the relation of poetry to the sacred, especially to the myth. The perspectives embedded in the relationship between form and substance require a study of the epic poem and memory.

Keywords: *myth; poetry; logos; memory; muse*

Musa mihi memora...

Creația vergiliană care a pătruns în cugetele romanilor, încă în timpul elaborării sale, ca epos național, *Eneida*, și-a nutrit substanța dintr-un mănos dialog peste veacuri cu opera homerică, sursă de inspirație și reper ce trebuia asimilat și depășit, printr-o resemnificare atât a întregului, cât și a părților, a structurii de profunzime, precum și a celor mai mici detalii. *Eneida* este în acest sens un palimpsest al *Iliadei* și *Odiseei*, presupunând o lectură pe paliere, permanent interconectată, o descifrare a codurilor culturale a două lumi, la distanță de un mileniu.

Mythos și logos

Recuperarea semnificației originare, dar și restabilirea prestigiului cultural al conceptului de mit, o adevărată *restitutio*, este magistral realizată în opera lui Mircea Eliade. În *Mituri, vise și mistere*, se afirmă că „miturile revelează structurile realului și multiple moduri de a fi în lume”, reprezentând „modelul exemplar al comportamentelor umane; ele povestesc istorii adevărate, referindu-se la lucruri reale” (Eliade 1998: 17).

Pentru aparținătorii comunității arhaice, mitul exprimă „adevărul absolut”, povestind „o întâmplare sacră, adică o revelație trasumană care a avut loc în zorii Marelui Timp”. „Real și sacru”, mitul este exemplar, servind de model și de justificare actelor umane. Paradigmă integratoare a ființei umane, mitul se adresează omului ca „ființă totală”. Condiția umană este grevată de căderea din paradisul mitic, o tulburare catastrofică a regimului existențial sau ruptură primordială în interiorul Ființei, rezultând că „esențialul [făptuit de „Strămoșul mitic”] precede actuala condiție umană”. Astfel, epigonii sunt constrânși la a repeta sau la a înfrunta, într-un perpetuu *regressus ad originem*, actele Strămoșului (Eliade 1998: 10-15).

În viziunea lui Lacarrières 2002: 11, mitul este un discurs menit să învestescă cu sens și autoritate niște invenții umane:

„La fabuleuse et mystérieuse histoire de l'homme révélée et narrée par lui-même, telle pourrait être, telle devrait être la définition de tout mythe. Un mythe, diront les savants, est un récit sacré sur l'homme et sur le monde, faisant appel aux dieux ou aux forces cosmiques. C'est bien ainsi, en effet, qu'il fut perçu, conçu depuis les temps les plus anciens. Mais comme ces dieux ou ces forces cosmiques étaient des inventions humaines, on peut dire que le mythe est un récit entièrement œuvré par l'homme sur tout ce qu'il ignore par la force des choses, à savoir ce qui s'est passé avant lui et ce qui passera après lui sur la terre et le reste du monde.” (Lacarrières 2002: 11).

Este dificil sau imposibil de stabilit perioada în care mitul a reprezentat pentru om Cunoașterea totală și unică, primele reperi temporale marcând deja desprinderea din trupul mitului a literaturii, filosofiei și istoriei. Înfuntarea dintre *mithos* și *logos*, formulată ca atare în dialogul platonician *Gorgias*, este constant reluată în exegezele moderne. Pentru J.-P. Vernant, detronarea mitului este echivalentă cu nașterea filosofiei în Grecia antică (sec. al VI-lea a. Chr.), cu nașterea gândirii științifice. În școala din Milet s-ar fi săvârșit eliberarea *logos*-ului din strânsoarea *mithos*-ului, „așa cum orbul își capătă vederea”, eliberare ce reprezintă, potrivit lui Vernant, „miracolul grec” (Vernant 1995: 44). Claude Karnouch, doctor în antropologie socială, pune acest miracol sub auspiciile conjugate ale filosofiei și literaturii, în speță ale tragediei grecești:

„Încă din epoca clasică, grecii fuseseră actorii și gânditorii privilegiați ai rupturii care se inserase deja între prezentul și originea lor. Ei o înțelegeau ca rezultat al unei inovații fără precedent pe care o suportau și o gândeau în dubla experiență inaugurală, a tragediei și filosofiei. În acea perioadă, miturile (și riturile) nu mai guvernau acțiunile oamenilor, ci serveau drept motive literare sau drept metafore morale și metafizice pentru interpretarea actelor și gândirii lor. Ruptura fundamentală poate fi regăsită și în dialogurile lui Platon și în tragedie. [...] Chiar dacă a durat câteva secole, acest moment de întemeiere a însemnat triumful *logos*-ului asupra *mythos*-ului, triumful cuvântului explicat asupra celui revelator, dominația cuvântului didactic asupra cuvântului care spune adevărul prin doar faptul că spune. Între epoca arhaică și epoca elenistică s-a iscat o fisură în privința asumării adevărului.” (Karnouch 1977: 50).

Ocupându-se de artele poetice și de formarea ideilor literare în antichitatea greco-latină, D. M. Pippidi consideră că ascutirea spiritului critic grecesc, din care s-au născut primele speculații filosofice, au fost favorizate de un eveniment pur literar, anume concursurile de recitări, realizate într-o manieră oarecum apropiată de dramă, care suscitau din partea publicului un soi de critică estetică, în vederea premierii finale. Pippidi va folosi o formulare cvasi-identică a ideii *mythos*-lui învins de *logos*¹.

Prim efect al proliferării miturilor, al transformării mitului în mitologie, demitizarea este înfăptuită de „primele speculații filosofice”, care „derivă din mitologii”, însă, în ultimă instanță, „geniul filosofic grec accepta esențialul gândirii mitice” (Veyne 1996:26). Dedicând un întreg studiu pentru a răspunde la întrebarea dacă grecii au crezut în miturile lor, Veyne susține ideea unui efort de conciliere a celor două forme de cunoaștere, în sensul unei epurări a mitului din perspectiva filosofiei, o *interpretatio*. Însă, în mod curios, Veyne nu face decât într-o notă o precizare care s-ar fi convenit să fie făcută încă în ipoteză: studiul nu se referă la grecii contemporani Mitului, ci la grecii perioadei clasice: „noi nu ne ocupăm decât în trecut de această gândire mitică” (Veyne 1996: 158). Or, având în vedere că perioada clasică reprezintă chiar începuturile filosofiei și ale istoriei, născute din poziția critică față de mituri, întrebarea-titlu ar părea de sorginte pur retorică. Totuși, așa cum arată profesorul francez, nici alegorismul școlii sofiste, nici euhemerismul care explica originea zeilor prin vechi regi divinizați și, în general, nici o atitudine critică la adresa miturilor, nu au recuzat în bloc valoare de adevăr a miturilor, ci au încercat să decanteze o informație primordială de contaminările și alterările ulterioare. Astfel, întrebarea lui Veyne s-ar cuveni reformulată astfel: pierzând contactul cu miturile primare, care a fost atitudinea grecilor perioadei clasice față de mitologia ajunsă până în vremea lor? Pentru a pune punctul pe i, trebuie să ne întrebăm: ce deveniseră între timp miturile originare? Un „conglomerat moștenit”, răspunde Gilbert Muray, citat de Dodds, care explicitează: „O acumulare lentă, de-a lungul secolelor, a depunerilor rămase de pe urma diferitelor mișcări religioase succesive”, o aglomerare, nu o substituție, la sfârșitul perioadei arhaice, „o masă de confuzii” (Dodds 1983: 206-207).

¹ Pentru întreaga argumentare a ideii, vezi capitolul *Începuturile* în Pippidi 1972, p. 17-39.

Mythos și istorie

Referitor la desprinderea istoriei din mit, Paul Veyne afirmă că „harta domeniului cunoașterii a fost bulversată de apariția unor noi puteri de afirmație (ancheta istorică, fizica speculativă) ce concureau mitul și, spre deosebire de mit, instituiau în chip explicit alternativa adevărat-fals” (Veyne 1996: 37). Dar, ca și în cazul filosofiei, nici istoria nu respinge mitologia, văzând în ea o istoriografie corijabilă. Mitul este proto-istorie, relatând *gesta* ale zeilor, după cum mitul este proto-filosofie, fiind teogonie, cosmogonie și antropogonie. În procesul transformării mitului comunității arhaice în mitologie, cu cât accentul se deplasează de la *creatio* la *gesta*, istoria se revendică mai temeinic din mit. Acceptând axiomatic miezul de adevăr al miturilor originare, istoria își va defini genul proxim. Diferența specifică va consta în aplicarea doctrinei lucrurilor actuale, a asemănării trecutului cu prezentul, din care va rezulta inacceptabilitatea miraculosului. Fără a se preocupa în mod special de filogenia istoriei și epopeii din mit, nefiind interesat de ceea ce deosebește la un moment dat epopea și istoria de mitul originar, ci, dimpotrivă, doar de ceea ce au acestea în comun în perimetrul indo-european, Dumézil constată că studiile de indo-europenistică relevă un număr redus de „scheme dramatice”, utilizate când în mitologie, când în epopee, când în istorie „reîmpodobite din generație în generație cu ajutorul unor subiecte de actualitate, schemele păstrându-se totuși statornic de-a lungul repetatelor întineriri ” (Dumézil 1993:17).

Istoria își va asuma drept sarcină specifică epurarea critică a băncii de date colective reprezentate de mit, rezultând o mit-istorie, așa cum o prezintă P. Grimal în perimetrul latinității:

„Oricare ar fi originea diferitelor legende (răpirea sabinelor, crima lui Tarquinius, lupta Horațiilor și a Curițiilor și multe altele) și chiar dacă este vorba de amintiri de fapte reale, de bătrâne ritualuri tălmăcite sau de vestigii încă mai vechi, provenind din teogonii uitate, aceste povestiri reflectă tot atâtea convingeri profunde, tot atâtea atitudini determinante pentru gândirea romană. De aceea, oricine încearcă să surprindă secretul geniului roman, trebuie să țină seama de ele, pentru că ele reprezintă tot atâtea stări de conștiință, mereu prezente în sufletul colectiv al Romei.” (Grimal 1973: 17)

Cum ar spune E. Cizek, legendele determină etnostilul roman¹.

Mythos și epopee

Încercările, paralele sau conjugate ale istoriei și filosofiei, de clarificare a propriului statut prin delimitare de mit, a avut drept consecință transformarea patrimoniului mitic originar, cu funcție religioasă prin excelență, într-un „tezaur cultural” (Eliade 1978: 147). În societatea arhaică în care mitul reprezenta nu un tip de cunoaștere, ci cunoașterea însăși, unică și totală, nici poezia, așa cum o înțelegem de vreo trei milenii încoace, nu își avea locul. Însă ea, poezia, este indicată drept responsabilă de transformarea mitului în mitologie, în spatele poezilor se aruncă vina coruperii, alterării, contaminării miturilor primordiale. Cele mai timpurii arte poetice ale spațiului european, ne parvin de la grecii antici. Aici găsim exprimate păreri străvechi despre originea și rosturile poeziei și despre statutul poetului. Astfel, în epopea homerică, invocarea Muzelor are un scop precis, anume furnizarea informației corecte. Aici se păstrează relația genuină a poeziei cu sacrul, funcția poetului fiind aceea de a reda un conținut referitor la *gesta* exemplare, ale căror depozitare sunt fiicele lui Zeus:

„Muze ce locuiți pe Olimp, spuneți-mi, căci doar sunteți zeițe, pe toate le vedeți și le știți pe toate, ci noi abia ne-nvrednicim să auzim faima, dar faptele nu le cunoaștem [...] căci de-aș avea zece limbi și tot pe-atâtea guri, glas neistovit și, în piept, inimă de aramă, să-i înșir pe toți încă n-aș

¹ În încercarea de a defini universul mental roman, Eugen Cizek numește *etnostil* totalitatea mentalelor romane, „mărcile cardinale ale nivelurilor profunde ale mentalului colectiv roman”, și anume „pragmatismul, formalismul, constructivismul, ritualismul, contractualismul, antropocentrismul” (Cizek 1994: 29-30).

putea [...] dacă voi Muze olimpiene, copile ale lui Zeus, nu mi-ați aduce aminte [...]” (Homer, *Iliada*, II, 484-492 *passim*)¹

Din perspectiva lui Lacarrières, învederarea unei legături a discursului epic cu divinitatea are menirea învestirii acestuia cu autoritate:

„Et pour qu'un tel récit ait une valeur véridique et convaincante, force est de l'attribuer à des êtres ou des puissances qui échappent aux contingences du temps et de l'espace, autrement dit à des divinités supra-humaines et éternelles. Elles seules peuvent conférer au poème, au chant ou au récit mythique la force et l'autorité nécessaires pour qu'au-delà de son pouvoir et de sa portée esthétiques il ait valeur d'enseignement, de message, voire de credo.” (Lacarrières 2002: 12)

Relația specială a poeziei cu sacrul se relevă astfel și din perspectiva poetului-sacerdot, a poetului *vates* („profet”), sintagma fiind înțeleasă și vehiculată mai degrabă ca o sintagmă metaforică, decât în sensul său propriu, așa cum vom încerca să demonstrăm că este cazul aici: „Pentru cei mai vechi poeți greci [...], capacitatea cântului epic de a oglindi întâmplări îndepărtate în timp[...] reprezintă un dar al cerului, o însușire hărăzită de divinitate unui număr mic de aleși.” (Pippidi 1970: 7). În strânsă legătură cu mitul, cu funcția sa religioasă, magică, exegeza modernă aduce în discuție figura șamanului. Exponent al unui fenomen complex și sincretic, șamanul deține o poziție de excepție în societățile arhaice, păstrată până astăzi în societățile contemporane tribale izolate, necontaminate de civilizație, fie că e vorba de triburi africane, amazoniene, aborigeni din Australia sau din vecinătatea polilor. Tip foarte vechi de personalitate socială, el „combină funcțiile încă nediferențiate de mag, naturalist, poet și filosof, predicator, tămăduitor și sfătuitor public”, întruchipând „ultimul exemplar întârziat al unei specii care, odată cu el, s-a stins în lumea greacă” (Dodds 1995:171).

Specificitatea funcției șamanice, deținerea tehnicii extazului șamanic ne interesează aici din perspectiva unei posibile legături cu tipurile nebuniei sacre despre care vorbește Socrate: profetică, ritualică, poetică și erotică (Platon, *Phaidros*: 244A,245A, 265A). Nebunia poetică este sacră întrucât survine prin coborârea divinității în strâmta cușcă umană, conectând astfel, chinuitor și vremelnic, conștiința umană la un tip superior de cunoaștere. Tot autoritatea socratică, prin intermediul lui Paton, confirmă, deci acreditează, în spațiul filosofic, ideea lansată de primele capodopere literare grecești, opera homerică și cea hesiodică, potrivit căreia poetul este o voce prin care se manifestă divinitatea, un mesager către umanitate:

„Într-adevăr, nu în virtutea unui meșteșug poeziei epice, toți cei buni, dau glas tuturor acestor frumoase poeme, ei fiind pătrunși și de harul divin... Poetul e o făptură ușoară, înaripată și sacră, în stare să creeze ceva doar după ce-l pătrunde harul divin și își iese din sine, părăsit de judecată [Platon vorbește astfel de posesia divină]... Divinitatea le ia poezilor mintea, lor și prezicătorilor și profetilor, și îi folosește ca pe niște slujitori ai ei... Cea care vorbește, glăsuind prin mijlocirea lor, este divinitatea însăși... Poezii nu sînt nimic altceva decât «hermeneuții» [tălmăcii] zeilor, stăpâniți fiecare de către [zeul] care-l ia în stăpînire...., (Platon, *Ion* [533e-534e])².

Apelul la etimologie ne ajută să intuim mai bine relația poetului cu divinitatea. Astfel, *inspirația*, termen de origine latină târzie, derivă din verbul *inspiro*, act prin care zeii deținători ai cunoașterii înzestreză relatorul uman cu o capacitate supraumană, fie că se referă la suflarea asupra, reminiscență identificabilă în basme, fie că se referă la posedarea trupului uman de către divinitate, precum în sugestivul episod al posedării profetesei Sibila de către zeul Apollo, în *Eneida* vergiliană:

¹ Traducerea textului este preluată din Homer 1955: 67-70.

² Traducerea este preluată din Platon 1976: 94.

„[...] Venit-a ceasul / Să cercetăm oracolul – ea spune – / E zeul, însuși zeul e în preajmă! / Așa în fața ușilor grăit-a / Și deodată se schimbă la față, Iar păru-i se zburli. Din greu răsuflă, Sălbatic i se umflă pieptu-n zbucium / Cumplit; ea pare-a crește tot mai mare, / Iar glasu-i nu mai sună omenește, / de când de-a proape, mai de-aproape zeul / cu duhul său o cercetează. [...] Dar nerăbdându-l, încă, pe Apolo, / Avân se zbate-n peșteră Sibila, / Doar ar putea, pe zeul cel puternic / Să-l scuture din pieptu-i. Însă-acela / Mai abitir i-nfrână gura-n spume, / Sălbăticită inimă i-o moaie / Și-ncearcă, asuprind-o s-o mlădie.” (Aen. VI 45-51, 77-80)¹

La verbul *inspiro*, face referire și poetul latin Ovidius, în prologul *Metamorfozelor: inspirate meis coeptis* („inspirati-mi planurile mele”), clișeu invocăției prezentând interes aici prin sensul acordat lexemului. Precum în prestigiosul model homeric, se specifică și aici motivația punerii operei sub patronajul divin, anume deținerea unei informații de primă mână, nealterate, zeii fiind chiar autorii, în sensul de producători, ai metamorfozelor. Un alt termen relevant pentru considerațiile de față, în același prolog, îl reprezintă lexemul *carmen*, zeii având, în concepția ovidiană, misiunea de a veghea, de a patrona, de a conduce poemul: *deducite carmen* („călăuziți-mi cântul”). Din nou, etimologia aruncă o lumină lămuritoare asupra raportului dintre poezie și sacru: *carmen*, format cu sufixul instrumental *-men* atașat cuvântului de bază *cano* este un „cuvânt vechi, care desemnează o formulă ritmată, în special formula magică. Apare mai întâi în limba religioasă și juridică. Pătrunzând în limba literaturii, a desemnat orice specie de cânt [...], chiar și cel la un instrument, sau de poem.” (Ernout – Meillet 1959: 100).

Misiunea poetului inspirat de divinitate este aceea de a „cânta” (*arma virumque cano*, declară, *ab initio*, Vergilius în *Eneida*), despre *cano* același dicționar clarificând că „se folosește în limba augurală și magică, ale cărei formule sunt melopee ritmate”, verbul folosindu-se, conform aceleiași surse, „despre poeți sau profeți (*vaticinium, vaticinari*)” (*Ibidem*). Mi se pare semnificativ în contextul temei faptul că Vergilius, la aproape un mileniu distanță față de modelul homeric, în prologul poemului său epic ce va deveni instantaneu epopoea națională a poporului roman, va folosi structuri cvasi-identice, pentru a sublinia ideea că, în special în cazul epopoei, rolul poetului este acela de transmițător, de „crainic”, cum se exprimaseră grecii în cele mai vechi arte poetice. *Musa, mihi memora causas* încă prezintă credibilitate, cel puțin estetică, în ochii contemporanilor lui Vergilius, în secolul I a. Chr. Căci acribia vergiliană în privința vestigiilor religioase, dovedită și în, spre exemplu, descrierea riturilor funerare², vizează, prin reluarea structurii homerice amintite, raportul special al poeziei cu Memoria.

Carmen și Memoria

Recurgând la un exercițiu de imaginație, nu este din cale afară de dificil să ne dăm seama de importanța memoriei pentru omenire. Astăzi este relativ simplu să ne luăm măsuri de precauție pentru a ne pune la adăpost de uitare, o meteahnă în plus, cu care, pe lângă condiția noastră de muritori, ne-au înzestrat zeii nemuritori și neuitători. Nu întâmplător, în societatea arhaică bazată pe oralitate, uitarea este asociată cu moartea. Unul dintre cele mai puternice repere umane îl reprezintă sentimentul identitar, sentimentul apartenenței la o comunitate, în sincronie și diacronie. Nevoia păstrării legăturii cu părinții, până la Strămoșul Mitic amintit de Mircea Eliade, este demonstrată și de importanța genealogiilor mitice. În societatea arhaică în care

¹ *Poscere fata / tempus” ait; „deus ecce deus!” cui talia fanti / ante fores subito non vultus, non color unus, / non comptae mansere comae; sed pectus anhelum, / et rabie fera corda tument, maiorque videri / nec mortale sonans, adflata est numine quando / iam propiore dei. [...] At Phoebi nondum patiens immanis in antro / bacchatur vates, magnum si pectore possit / excussisse deum; tanto magis ille fatigat / os rabidum, fera corda domans, fingitque premendo.* (Vergilius, *Aeneis*, VI, 45-51, 77-80). Fragmentele latinești sunt citate din Vergilius 1929, traducerea este preluată din Vergilius 1994: 273; 275.

² Vezi, în acest sens, lămuritorul articol intitulat „*Ergo instauramus Polydoro funus*” – limbaj și rit funebru în care semnatara afirmă în mod just: „Documentat scrupulos în privința antichităților romane, artistul își îndreaptă interesul spre sfera religiosului, iar fidelitatea – mergând până la subtilități de amănunt – cu care reproduce operațiunile cultice este dublată de grija neconținută pentru proprietatea termenilor” (Subi 1999: 24).

fixarea și stocarea informației, reprezentată de scris, nu se inventase încă, Memoria este o divinitate de prim rang. Ea este gestionara și depozitara informației esențiale a lumii, o bancă de date universală, prin urmare, plasarea celor nouă Muze în arborele genealogic celest, ca fiice ale lui Zeus și ale divinității memoriei, Mnemosyne, este absolut revelatoare pentru discuția de față:

„Long before the art of memory was assigned a place of honor in rhetoric, its significance was recognized in mythology. According to myth, Mnemosyn, the goddess of memory, bore Zeus nine daughters, the Muses, who personified different modes of poetry, the arts, and sciences. Mnemosyne, mother of the muses, the myth inform us, was the origin of all our civilized labors and a well-spring of culture. An imaginable female, a corporeal similitude herself, she embodied memory. Her daughters who carried the attributes of wax tablet and pencil, the flute and lyre, the tragic and comic mask, the scroll and a celestial globe, represented a civilization which was constituted by writing and music, tragedy and comedy. But whether they facilitated sound or vision, speech or writing, they always functioned as the daughters of Mnemosyne. Memory was the central civilizing authority.” (Kelber 1998: 115)

Conectarea acestei informații de istorie a civilizației cu cele furnizate de etimologie și istoria religiilor, face ușor de înțeles faptul că formula ritmică, melopeea ritmată reprezentată originar de *carmen* este, probabil, prima invenție mnemotehnică umană. Din această perspectivă, mitul reprezintă pentru societatea arhaică, informația esențială, codul genetic al spiritualității omenirii, transpus într-o textură epică de *gesta* și protagoniști. Însă tot ea, oralitatea, care a generat importanța memoriei, va produce efecte secundare cu consecințe nebănuite: transformarea mitului în mitologie. Astfel, de la mitologie la poezie nu mai era niciun pas: „cântăreții au parte de cinstit și slavă, pentru că Muza i-a învățat cântările” (Homer, *Od.*, VIII, 480-481)¹.

Hesiod exprimă ideea în felul său, în prologul *Theogoniei*, căci Muzele sale nu mai sunt responsabile de apostilarea conform cu realitatea, în schimb, sunt cele care „l-au învățat pe Hesiod cântarea cea frumoasă”, suflând asupra sa „duhul cântării dumnezeiești”. Cea mai lucidă și mai cuprinzătoare artă poetică este exprimată sintetic astfel:

„Ele [muzele] cândva l-învățăra pe Hesiod care turma, / Sub Heliconul cel sfânt, atunci își ducea la pășune, / Viersul divinelor imnuri; Muzele olimpiene, / Zâne fecioare, născute din Zeus ce poartă egida, / Vorbele-acestea, întâi, au glăsuț către mine: / Neam de rușine, păstori ce dormiți lângă glie, cu gândul / Numai la burtă, minciuni aidoma cu adevărul [verosimile] / Știm să rostim, dar când vrem, știm să vestim adevărul. / Fiicele marelui Zeus, ce drept glăsuiesc, îmi vorbiră / Astfel și sceptru mi-au dat, vlăstare-neverzite de dafin. / Ele atunci le-au tăiat din creanga abianmugurită, / Viers de profet insuflându-mi, să cânt îmi dădură poruncă / Cele ce fi-vor cândva și câte au fost înainte, / Neamul ferice să-l laud al celor în veci fără moarte, / Dar să le laud pe ele și-n primul și-n viersul din urmă” (Hesiod, *Theod.*)².

Poetul apare astfel ca ființa umană privilegiată față de restul muritorilor, căci atunci „când poetul e stăpânit de Muze, el se adapă de-a dreptul din știința Mnemosynei” (Eliade 1978: 113), având posibilitatea unei călătorii în lumea de dincolo cu scopul rememorării trecutului primordial:

„Privilegiul pe care Mnemosyna îl conferă aedului este acela al unui contact cu lumea cealaltă, posibilitatea de a pătrunde într-însa și de a te întoarce nestingherit de acolo. Trecutul apare astfel ca o dimensiune a lumii de dincolo.” (Vernant *apud* Eliade 1978: 114)

Întemeindu-se pe *mythos*, atât ca modalitate specifică de expresie, cât și în ce privește conținutul, nutrindu-se din tematica, motivele mitice originare, poezia, formă care își devorează

¹ Traducerea a fost preluată din Homer 1956: 186.

² Traducerea a fost preluată din Hesiod 1973: 26.

fondul original, devenind altceva, de câteva milenii se sustrage etichetărilor irevocabile, învăluită în aura-i inefabilă.

Referințe bibliografice:

- CIZEK, E. 1994: *Istoria literaturii latine*, I, București, Societatea „Adevărul”.
- DODDS, E. R. 1983: *Dialectica spiritului grec*, București, Meridiane.
- DUMEZIL, G. 1993: *Mit și epopee*, București, Editura Științifică.
- ELIADE, M. 1978: *Aspecte ale mitului*, București, Univers.
- ELIADE, M. 1997: *Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului*, București, Humanitas.
- ELIADE, M. 1998: *Mituri, vise și mistere*, București, Univers enciclopedic.
- GRIMAL, P. 1973: *Civilizația romană*, I, București, Minerva.
- KARNOUCH, Claude 1997: *De la vocea zeilor la pribegirea lucrurilor*, in: *** *Despre Logos*, Timișoara, Hestia.
- LACARRIÈRES, Jacques 2002. *Au coeur de mythologies*, Paris, Gallimard.
- PIPPIDI, D. M. 1972: *Formarea ideilor literare în antichitate*, București, Editura Enciclopedică.
- Idem 1970: *Arte poetice. Antichitatea*, București, Univers.
- SUBI, M. 1999. „*Ergo instauramus Polydoro funus*” – limbaj și rit funebru în *Eneida*, în volumul *Sesiune de comunicări științifice*, Timișoara, p. 24–29.
- VERNANT, J.-P. 1995: *Mit și gândire în Grecia antică. Studii de psihologie istorică*, București, Meridiane.
- VEYNE, P. 1996: *Au crezut grecii în miturile lor? Eseu despre imaginea constituantă*, București, Univers.

Surse

- HESIOD 1973: *Opere*, traducere de Dumitru T. Burtea, București, Editura Univers.
- HOMER [1959]: *Odiseea*, În românește de G. Murnu, Studiu introductiv și comentarii de D. M. Pippidi, [București], Editura de Stat pentru Literatură și Artă.
- Idem 1955: *Iliada*, În românește de G. Murnu, Studiu introductiv și comentarii de D. M. Pippidi, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă.
- PLATON 1976: *Opere. Volumul II*. volumul II (Hippias Minor, Hippias maior, Ion, Euthyphron, Lysis, Menexenos, Menon), îngrijit de Petru Creția, București, Editura Științifică și Enciclopedică.
- VERGILIUS, Publius Maro 1994: *Eneida*, prefață și traducere din limba latină: G.I. Tohăneanu, note și comentarii, glosar: Ioan Leric, Timișoara, Editura Antib.
- Idem 1929: *Oeuvres. L'Énéide*, avec une introduction biographique et littéraire, des notes critiques et explicatives, des gravures, des cartes et un index par Paul Lejay, Paris, Librairie Hachette.