

FLORIN ȚUPU
Drd., Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași

*Non-teologia oglinzii. Simbol și alteritate*¹

The Non-Theology of the Mirror. Symbol and Alterity

Keywords: mirror, non-theology, symbolism, identity, alterity, mirroring, Middle Ages, modernity, simulacrum, other worlds

Abstract: The mirror, beyond the physical object, is a presence that speaks loud our truth. It can be approached from different angles: historical, mythic-symbolic, dichotomic etc. As an equivalent for simulacrum, the mirror could be taken as part of a non-theological category. There are different ways of perceiving the mirror, from the medieval perspective to the modern one. The mirror makes reference to alterity, to self-consideration, which, through *mirroring*, transcends our world. Accordingly, the mirror configures another world.

1. Introducere

Dacă ne-ar fi dat să vorbim despre ambivalență, dihotomie, antinomie ori altceva similar și să găsim corespondența acestora într-un obiect palpabil care să fie reprezentativ, desigur, ne-ar sta la dispoziție (prin puterea exemplului, cel puțin) o oglindă. Pe de altă parte, dacă ar fi să invocăm relația dintre realitate și irealitate, altfel spus, dintre verosimil și imaginar, oglinda ar reprezenta o inspirată alegere pentru a da un sens discuției, fără însă a încurca planurile de reprezentare. Există un mit al oglinzii, o literatură care să o consacre? Drew Pinsky² vorbește despre *efectul de oglindă* din perspectiva unor schimbări majore în cultura globală. Funcțiile de obiectivizare, de recunoaștere, de reprezentare, de înscriere simbolică într-o categorie preferențială sunt argumente că oglinda poate face recurs la o diversitate de abordări și, chiar dacă „nu reflectă decât o aparență, supusă manipulărilor și minciunilor”³, dar și „unitatea subiectului în fața amenințărilor de mutilare și destrămare”⁴, ea rescrie acea constatare a faptului că omul este, nemijlocit, și altceva decât ceea ce (pare că) este, și că lumea lui se situează, de fapt, într-o *altă lume*. Oglinda e mereu ceva care îți scapă, e opusul lui Dumnezeu, e “diavol”. Ne vom referi, așadar, la *oglinďă*, folosindu-ne de o contextualizare istorică, dar și la *oglinďire* ori la ceea ce transcende oglinda.

2. Categoria non-teologicului

Pentru o mai bună conceptualizare a non-teologicului, ar trebui să pornim de la o definiție a lui Aristotel privind teologia, care, împreună cu matematica și fizica,

¹ Studiul acesta este rezultatul cercetării sprijinite financiar în cadrul proiectului POSDRU/88/1.5/S/47646, cofinanțat din Fondul Social European, prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013.

² Drew Pinsky, S. Mark Young, *The Mirror Effect: How Celebrity Narcissism Is Seducing America*, HarperCollins Publishers Ltd., London, 2009, p. 135.

³ Sabine Melchior-Bonnet, *Istoria oglinzii*, traducere de Luminița Brăileanu, Editura Univers, București, 2000, p. 14.

⁴ *Ibidem*, p. 15.

formează cele trei filosofii teoretice. Astfel, „dacă nu ar exista altă Ființă în afara Ființelor situate în materie, fizica ar fi prima știință. Dar, dacă există o altă Ființă imobilă, această știință care o are drept obiect, este anterioară fizicii și ea (teologia – n.n.) e prima filosofie”¹. Prin urmare, acea „Ființă imobilă” reprezintă teologia, altfel spus, ne-imobilitatea (mișcarea substanțelor) ei duce la non-teologie. Oglinda contopește în sine această însușire a mobilității, a faptului că, deși re-produce *Ființa* (o dubleză), noua *Ființă* rezultată este lipsită de consistență. Desigur, mai târziu, poate și datorită unor pierderi de sens etimologic, s-a făcut distincție clară între filosofie și teologie, prima fiind întemeiată pe raționalism și pe deducțiile științelor experimentale, în timp ce a doua pe revelația dumnezeiască. Mihail Pomazanski e și mai tranșant: „teologia nu este filosofie nici chiar atunci când ne cufundăm gândirea în subiecte profunde sau înălțătoare legate de credința creștină, care sunt greu de înțeles”². Așadar, teologia presupune cunoștința despre Dumnezeu și lucrarea Sa, în temeiul revelației dumnezeiești. Non-teologia nu se referă la cunoașterea catafatică (ce este Dumnezeu), nici măcar la cunoașterea apofatică (ce nu este Dumnezeu), ci mai degrabă la inversul lui Dumnezeu, adică non-Dumnezeu. Primul înger, Lucifer, a căzut din statutul de *Oglindă* a dumnezeirii în simulacru. De atunci, oglinda denominează această inversiune, acest dublu al ambiguității și manipulării: este și nu este, pretinde că este ceea ce nu este ori pretinde și că nu este ceea ce este, ca uneori să fie și ceea ce este. Întocmai cum mărturisea și Calist Patriarhul († 1363): „oglină, pe de o parte, nu poartă nici o grosime a lucrului arătat în sine, dar, pe de alta, ceea ce arată nu e cu totul nimic”³. Odată cu primul înger căzut, Lucifer, în plan imaterial, și cu primul om căzut, Adam, în plan material, principiul relativității și-a intrat pe rol. Restaurarea rupturii va fi posibilă atunci când „va înceta ceea ce e din parte” și când „vor trece toate oglinzile”⁴, după cum se exprima Maxim Mărturisitorul (580-662). Într-o notă de comentarii la acest text, Dumitru Stăniloae stăruie asupra faptului că acea cunoaștere, numai prin rațiunea ca oglindă cu valoare de simbol, așadar fără de credință și de har, este limitată. Astfel, „pentru rațiunea căzută, rațiunile nu mai sunt oglinzi ce trimit spre altceva, ci sunt ultima realitate. Ea omoară Adevărul dumnezeiesc”⁵. În tot travaliul civilizației umane, cunoașterea e subsumată acestei parțialități incomode: adevărul e *în parte* cunoscut.

Asociată focului (în formula sa inițială: *metalică*) și atribuită astfel, ca invenție, lui Hephaistos⁶, ruda lui Prometeu, dar și înlănțuitorul acestuia (pentru vina de a fi furat focul), oglinda va fi dublată mai târziu (în Evul Mediu, mai precis) de un sens

¹ Aristotel, *Metafizica*, traducere de Andrei Cornea, Editura Humanitas, București, 2001, pp. 212-213.

² Mihail Pomazanski, *Teologie dogmatică ortodoxă*, traducere de Florin Caragiu, Editura Sophia, București, Editura Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2009, p. 35.

³ Calist Patriarhul, în *Filocalia*, vol. VIII, traducere, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 2002, p. 293.

⁴ Maxim Mărturisitorul, în *Filocalia*, vol. II, traducere, introducere și note Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, București, 1993, p. 169.

⁵ *Ibidem*, p. 314.

⁶ Aischylos, *Tragedii*, traducere de Alexandru Miran, Editura Univers, București, 2000, p. 170.

alchimic – a fabrica oglinda era ca și cum ai fi descoperit piatra filosofală. Poate că pentru omul obișnuit doar simpla sa reflectare în apă îi dădea fiorul neliniștii a ceva ce pre-închipuia oglinda. Nu vom intra în istoria propriu-zisă a oglinzii (istorie accentuată mai cu seamă spre sfârșitul Evului Mediu în societățile italiană și franceză, printr-o nevoie de inovație, dar și de păstrare a secretului de fabricație); vom încerca doar să arătăm, într-o accepție convențională, circumstanțele ideatice ale unei bipolarități: *Dumnezeu-identitate* versus *diavol-alteritate*. Desigur, oglinda este cea care face jocul contrastelor și cea care *oglindește* raporturile umane cu această bipolaritate, într-o perioadă în care percepțiile erau amplificate excesiv, respectiv în Evul Mediu, dar și în modernitatea plină de simulacre, unde, vădit, perspectivele se schimbă radical, bipolaritatea inversându-se: *diavol-identitate* versus *Dumnezeu-alteritate*. Poate că exemplul cel mai potrivit în acest sens îl reprezintă apariția nihilismului.

3. Oglinda în Evul Mediu

Înzestrată, într-o viziune medievală, cu puteri magice, mistificatoare sau creatoare, oglinda, în plan fizic, își va devaloriza, cu timpul, sensurile privilegiate, menținându-și doar caracterul pur funcțional. Totodată, dacă am face referire la spațiul medieval occidental, funcționalitatea identității-alterității ar fi similară sintagmei propusă de Jean Delumeau¹: culpabilizare-deculpabilizare, unde oglinda ar reliefa întâlnirea cu propria conștiință și, concomitent, descrierea unei angoase: frica de sine. Pentru omul medieval (dar poate că nu numai), identificarea trupului propriu în oglindă ar putea căpăta valența unei exteriorizări prea evidente: nu cumva și păcatul devine vizibil? În același context, într-o descriere a macabruului, Jean Delumeau amintește despre binomul *moarte-viață*, atunci când se referă la cartea lui Guyot Marchant, *Dansul macabru* (pe care însuși autorul o numea *Oglinda salvatoare*), apărută în 1485, dar reeditată un an mai târziu, cu o povestire în plus, *a celor trei morți și a celor trei vii*, care a avut un succes deplin în Europa. Povestirea (consemnată prima dată în texte datând din secolul al XI-lea), având substrat didactic (configurând o *pedagogie negativă*), a îndeplinit aceeași funcție ca atâtea alte *oglinzi* oferite de literatura timpului în fața ochilor temători ai contemporanilor².

Dar oglinda a putut să funcționeze și ca scut împotriva fricii. Bunăoară, în antichitate, doar pentru că astrologii îi preziseseră cum îi va fi sfârșitul, Domitianus, “mai înspăimântat pe măsură ce se apropia data pericolului de care se temea, a pus pe zidurile porticurilor plăci de mică (oglinzi) a căror suprafață strălucitoare îi permitea să vadă prin reflexie ce se întâmpla în spatele lui”³. În sens simbolic, deși anticicii intuiau cumva rolul ochiului în formarea imaginii (abia în secolul al XI-lea arabilul Al Hazen va menționa persistența imaginilor retiniene⁴),

¹ Jean Delumeau, *Păcatul și frica*, traducere de Ingrid Ilinca și Cora Chiriac, vol. I, Editura Polirom, Iași, 1997, pp. 78 și urm.

² *Ibidem*, pp. 78-100.

³ Suetonius, *Viețile celor doisprezece cezari*, traducere de Gheorghe Ceaușescu, Editura RAO, București, 1998, p. 324.

⁴ Sabine Melchior-Bonnet, *Istoria oglinzii*, ed. cit., p. 144.

exista totuși temerea privind caracterul înșelător al reflexiei, obiectul reflectat nefiind decât o aparență fără de realitate. Abia mai târziu, depășind echivalentul mimetic, dar și pe cel activat ca dar al transformării (anticii maximizau sensul oglinzii considerând-o ca auxiliar al formulei “cunoaște-te pe tine însuși” înscrisă în templul din Delphi), oglinda va face obiectul interpretărilor, revelațiilor, fantasmagoriilor, controverselor.

Evul Mediu este cel care va postula cu larghețe amplitudinea simbolică a oglinzii. În principal, literatura medievală e îndatorată vocabularului religios, oglinda făcând concesia unei ambivalențe: este fie reflexie a lui Dumnezeu, fie instrument al diavolului. Viziunea simbolică este încadrată de două texte scripturistice (autorii fiind Sf. Pavel și Sf. Iacob) și, în special, de motivele impuse de Fericitul Augustin: a) tema analogiei (pentru a exprima asemănarea cu Dumnezeu, reflexie ce emană de la Dumnezeu și se întoarce la el – în linia neoplatonicilor, a gnosticilor creștini, a teologilor pre-scolastici); b) principiul imitației (când nu este participare, filiațiune, imitația se reduce la iluzie; pentru teologi Lucifer este marele uzurpator al asemănării; ambivalența *iluzie-deziluzie* va atinge apogeul în baroc); c) căutarea unei amendări morale prin cunoaștere (oglindea cu sensul de carte, pictură, oglindire, așadar modelul ideal, singurul model căruia trebuie să-i semene creaturile).¹ De asemenea, pe lângă metaforă, literatura spirituală a Evului Mediu imprimă oglinzii și un caracter științific. Astfel, *Tratatul* lui Grossetête, atunci când se referă la natura luminii din corpuri, anticipează natura energetică a acestora pe care știința modernă o va consfinți. Apoi, Jean de Meung, opunând evoluția științelor vederii și deformările care amenință reflecția, face din oglindă reflexia artei. Și Dante, în *Divina Comedie*, trece de la ipotezele experienței științifice la evidențele revelației, de la speculație la contemplație, de la cunoașterea parțială la viziunea absolută.²

Pentru omul de rând medieval, simbolul oglinzii era și mai plin de mister. De unde și credința populară că atunci când se sparge oglinda urmează să se întâmple o nenorocire ori credința potrivit căreia atunci când moare cineva trebuie să se acopere oglinzile din camera mortului. Pe o structură și o concepție strict medievale, unde lucrurile sunt certe (“el știe ce cale trebuie să urmeze, sau, mai bine zis, o singură cale îi este deschisă, altele nici nu există; el știe de asemenea că va ajunge la o răscruce; și el știe, în sfârșit, că atunci va trebui să o apuce la dreapta, deși ispitorul va încerca să-l atragă spre stânga” – Erich Auerbach, referindu-se la tipul medieval în *Cântarea lui Roland*³), schimbarea de substanță pe care o determină oglinda – mâna stângă devenind mâna dreaptă – accentuează dezechilibrul mentalității, făcând trecerea de la identitate la alteritate. Este stupefacția pe care o descrie și Julien Green (demonstrând încă o dată prelungirea Evului Mediu înspre modernitate) în jurnalul său, anume: „9 septembrie 1975. O istorioară pe care mi-a povestit-o părintele Couturier. Doi țărani slavi, extremi de primitivi, neștiutori de carte, legați de pământ, amândoi foarte bătrâni. Într-o zi,

¹ *Ibidem*, pp. 149-156.

² *Ibidem*, pp. 156-159.

³ Erich Auerbach, *Mimesis. Reprezentarea realității în literatura occidentală*, traducere de I. Negoieșcu, Editura pentru literatură universală, București, 1967, p. 121.

bărbatul se hotărăște să meargă la târgul dintr-un orășel învecinat. Se întoarce acasă cu desaga doldora de obiecte cumpărate acolo. Femeia, curioasă, examinează cumpărăturile în timp ce bătrânul doarme și scoate din desagă ceva asemănător cu un medalion: «Numai la femei îi stă gândul, altfel și-ar fi cumpărat o iconiță, ceva». Ia obiectul, se uită și exclamă cu scârbă: «Pfui! o babă». A doua zi, bătrânul examinează și el târguiețile făcute la nimereală, se uită la medalion și exclamă: «Ia te uită! Taica». Nici unul, nici altul nu văzuseră vreodată o oglindă¹. De altfel, și Sabine Melchior-Bonnet, în opera citată, amintește despre o poveste coreeană din secolul al XVIII-lea similară celei de mai sus. Poate într-un alt registru, dar vizând o aceeași problematică a alterității, Milan Kundera spunea: «Imaginează-ți că ai fi trăit într-o lume unde nu există oglinzi. Ai fi visat despre chipul tău și ți l-ai fi reprezentat ca pe o răsfrângere exterioară a ceea ce se afla în lăuntru tău. Pe urmă, când ai fi avut patruzeci de ani, cineva ți-ar fi pus în față o oglindă. Imaginează-ți spaima care te-ar fi cuprins văzând în fața ta un chip străin, absolut străin! Atunci ai fi înțeles, cu claritate, ceea ce nu ești în stare să înțelegi acum: chipul tău nu ești tu»².

Imaginarul oglinzii era marcat și de o cutumă a psihologiei colective. Mulțimea în Evul Mediu se exprima simbolic pentru că simbolul rezuma realitățile morale superioare pe care ea nu le discuta, spre a rămâne mai liberă să-și descopere realitățile sale spirituale și pentru că ea afla în simbol un inepuizabil pretext de a spune ceea ce o făcea să se înăbușe. În Evul Mediu, simbolistica și teologia trăiau odată cu viața, aveau aceeași vină ca și viața însăși, ele nu erau decât un element în simfonia uriașă în care toate forțele epocii se întâlneau pentru a-și răspunde și pentru a se asocia. Corpul social, fără a se strădui să recunoască elementele care-l constituiau, lăsa viața lor arzătoare să-i organizeze spontan echilibrul și acțiunea. Pe de altă parte, clerul, fără îndoială, impunea decoratorilor obligația, la care aceștia consimțeau cu ușurință, de a respecta o ierarhie riguroasă a imaginilor, o scriitură simbolică inflexibilă, a cărei dispoziție o supravegheau.³ Simbolistica era consecința unui substrat mitic revalorizat.

Evul Mediu abundă de simboluri care “oglesc” fantasmele – atunci când oglinda nu reflectă modelul divin, diavolul este acela care preia prerogativele simulacrului. Nu întâmplător, multe acuzații și procese privind vrăjitoria aduc în centrul atenției oglinda. “În bula sa din 1484, papa Inocențiu VIII își exprimă convingerea că vrăjitoarele fac literalmente dragoste cu diavolul – și astfel bula papală inaugurează oribila *vânătoare* care va trimite pe rug sau la înec mii de *vrăjitoare*.”⁴ Prin urmare, alteritatea ia chipul diavolului. Catoptromanția (arta de a ghici în oglindă) își atinge, astfel, apogeul. În contrasens, reprezentanții bisericii occidentale, văzând oglinda ca instrument al simulacrului, dar și reprezentare a păcatului, punând această atitudine pe seama ochiului concupiscent, invocă

¹ Julien Green, *Jurnal*, traducere de Modest Morariu, Editura Univers, 1982, p. 371.

² Milan Kundera, *Nemurirea*, traducere de Jean Grosu, Editura Humanitas, București, 2002, p. 43.

³ Élie Faure, *Istoria artei. Artă medievală*, traducere de Irina Mavrodin, Editura Meridiane, București, 1988, pp. 170-175.

⁴ Ovidiu Drimba, *Istoria culturii și civilizației*, vol. 5, Editura Saeculum I.O. & Editura Vestala, București, 1998, p. 422.

suprimarea vederii ca singura cale de anihilare a ispitei, idee sugerată încă din antichitate (bunăoară orbirea lui Oedip în opera lui Sofocle). ”Magia, imaginea și imaginația sunt legate între ele. [...] Pentru a acționa, diavolul se slujește de imaginație și își manipulează victimele, cărora le prezintă fantome și imagini sau pe care le sperie cu vise și halucinații. Visul și oglinda – cărora cei vechi le atribuiau aceeași putere de divinație – au o trăsătură comună, și anume, faptul că pot isca viziuni.”¹ Concomitent, mentalitatea medievală pune în discuție asocierea dintre imaginație și nebunie; ca și oglinda, nebunia oferă o versiune a lumii răsturnată, confuză, dar de o aceeași putere mistificatoare. ”Se știe cât de mult a fost folosită la sfârșitul Evului Mediu tema nebunului manipulat de diavol, pentru a semnifica instabilitatea lumii, subminarea adevărului și realitatea păcatului.”² Un melanj interesant îl oferă uniunea dintre femeie (ca „moștenitoare” a păcatului Evei) și diavol, sub auspiciile oglinzii generatoare de cochetărie, vanitate, senzualitate. Astfel, oglinda trece drept simbol al desfrânării (în imagistica populară mai este numită *cur al diavolului*), sulemeneala fiind considerată până și astăzi păcat, în artificialitatea ei răpind adevărata frumusețe a sufletului. Zădărnicia oglinzii figurează în imagologia medievală nu numai ca apanaj al diavolului, ci și al morții, al timpului care inevitabil se scurge înspre aceasta, oglinda neputând să redea decât aparența frumuseții femeii.³ Chiar dacă devalorizată de sens, ca obiect, oglinda va suscita o și mai mare indispensabilitate pentru frumusețea femeii moderne.

Sfârșitul Evului Mediu coincide cu declinul simbolismului. Excesul de reprezentări, așa cum opera gândirea medievală, n-ar fi fost decât o fantasmagorie sălbatică, dacă aproape fiecare figură, fiecare imagine nu și-ar fi avut locul propriu în atotcuprinzătorul sistem de gândire al simbolismului. Mai mult, simbolismul își pierde și aparența de arbitrar și de incomplet, odată ce este indisolubil legat de acea concepție de viață care în Evul Mediu se numea realism, dar pe care noi o catalogăm idealism platonice.⁴ Totodată, spiritului medieval îi era specifică și reprezentarea simbolică a alterității dată de funcțiunea relației om-Dumnezeu, așa cum o exprima Eckhart: ”Existența fără ființă este de cealaltă parte a lui Dumnezeu, de cealaltă parte a diferenței. Acolo eram eu doar eu însumi, acolo mă doream pe mine însumi și mă vedeam pe mine ca pe cel care a creat acest om. Acolo eu sunt cauza primă a mine însumi, a ființei mele veșnice și vremelnice”⁵. Concluziile lui Huizinga, privind semnele de sfârșit ale Evului Mediu, în primul rând excesul de simbol, sunt clare: ”simbolismul a fost un mod de exprimare defectuos pentru relații categoric cunoscute”; ”lumea știe că vede totul într-o enigmă, dar a încercat totuși să deosebească imaginile din oglindă, a explicat imaginile prin imagini și a pus o oglindă în fața alteia”, astfel că ”gândirea devenise

¹ Sabine Melchior-Bonnet, *Istoria oglinzii*, ed. cit., p. 251.

² *Ibidem*, p. 252.

³ *Ibidem*, pp. 254-276.

⁴ Johan Huizinga, *Amurgul Evului Mediu*, traducere de H. R. Radian, Editura Meridiane, București, 1993, pp. 328-331.

⁵ Nikolai Berdiaev, *Sensul creației*, traducere de Anca Oroveanu, Editura Humanitas, București, 1992, p. 278.

mult prea dependentă de reprezentare”; “imaginea lumii ajunsese să aibă liniștea unei catedrale la lumina lunii, o catedrală în care gândirea putea să se ducă la culcare”¹. Dar, nu oare toate aceste reprezentări “medievale” sunt exploatare cu o forță și mai subtilă în modernitate? Omul își descoperă sinele raportat la colectivitatea din care face parte (dar și la Dumnezeu) devenind cu ajutorul oglinzii (ca instrument de adaptare și totodată de reflecție asupra sinelui) actorul propriului său rol. Spre sfârșitul Evului Mediu, paleativele științifice vin să schimbe paradigmele. Oglinda devine cu timpul din instrument al ierarhiei sociale și al idealului aristocratic (întocmai cavalerismului), așa cum se manifesta în Evul Mediu, un instrument care va tinde spre egalitarism (utopia milenarismului egalitar exista și în Evul Mediu²), deopotrivă un instrument al presupusului narcisism colectiv, tributar imaginii, încât am putea spune: nu haina îl face pe om, ci oglinda.

4. Percepții moderne asupra oglinzii

Modernitatea vine cu un “rechizitoriu” mult mai vast în privința oglinzii. Nicolas Schöffer³ vorbește despre interioritatea oglinzii, despre faptul că noi suntem doar purtători de oglindă, adică purtătorii tuturor universurilor negative și, ca atare, purtătorii tuturor universurilor pozitive posibile, dar accesul către aceste universuri ne este cvasi-ascuns. Ioan Petru Culianu, în *Arta fugii*, are o povestire-eseu intitulată *Oglinda ovală*⁴, unde expune câteva motive ale funcționalității imaginarului oglinzii, anume: 1) anamorfoza Oglinzii⁵, adică faptul că uitându-te în ea, vezi altceva decât te-ai fi așteptat în mod normal; 2) posibilitatea ca să treci prin ea, dincolo de ea; 3) posibilitatea ca doar sufletul tău să treacă prin ea; 4) posibilitatea de a fi văzut prin Oglindă. În același timp, într-o altă povestire, *Jocul cu zaruri*, Culianu își exprimă alte intenții: “Este prea complicat să explic pe loc de ce am numit, într-un limbaj care-mi e mai familiar, memoria *Rău pur*, laolaltă cu *Oglinda* și *Arta*. Proiectam să scriu o carte intitulată *Adversus Litteras*, care ar fi fost o «ontologie a Figurii în sens pascalian», unde trebuia să fie vorba despre *memorie, oglindă și artă*. Dacă o voi scrie vreodată, înlănțuirea simplă pe care mi-o propun va fi mai limpede decât acum. Dacă nu, ea poate rămâne o enigmă, tocmai fiindcă este evidentă ca lumina zilei, iar *lumina zilei e obscură*”⁶. Jocul de cuvinte pare să fi fost profetic, întrucât Culianu nu a mai avut timp să-ți fructifice intenția.

O altă abordare pornește de la aripile fluturilor, de la faptul că ele pot constitui o oglindă perfectă, deși încifrată, așa cum le vedea Roger Caillois: “aripile fluturilor, contururile acestora, desenele, culorile lor continuă să prezinte un fel de

¹ Johan Huizinga, *op. cit.*, p.345.

² Sorin Antohi, *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, Editura Științifică, București, 1991, p. 88.

³ Nicolas Schöffer, *La théorie des miroirs*, Belfond, Paris, 1982, pp. 10-54.

⁴ Ioan Petru Culianu, *Arta fugii*, Editura Polirom, Iași, 2002, p. 132.

⁵ Aici face trimitere la cartea lui Jurgis Baltrušaitis, *Anamorphoses* (Paris, 1955), în care se arată că misticii asemuiesc imaginea lui Dumnezeu cu o oglindă care ar fi într-un anume fel toate oglinzile, unde Dumnezeu este în același timp și oglindă, și ceea ce se reflectă în ea.

⁶ Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, p. 124.

enigmă de nedescifrat”¹. Pornind de la această similaritate a aripilor, Mircea Cărtărescu, în romanul *Orbitor*, face joncțiunea ideilor sale cu teoria holonomică: oglinda văzută sub formă de hologramă, încât, în fiecare parte (ciob) de oglindă se regăsește, neafectat, întregul. Astfel, ne despărțim de o percepție duală a oglinzii în favoarea uneia care pretinde tridimensionalitatea. Totodată, scenariul artistic propus de Cărtărescu este structurat pe o anaglifă, respectiv pe faptul că în spatele realității curente se află o altă realitate (întregul), dar pe care nu o poți percepe decât stereoscopic. Ocurența ideilor, într-o similitudine evidentă, este observabilă și la Carlos Castaneda². Vizând sensul invers al percepției, Hortensia Papadat-Bengescu vorbește despre semnul rău dat de spartul oglinzii: “Nemaiavând ce oglinzi în jucăria spartă, i se păru că nu are ce mai cerceta în oglinda sufletului”³. Evident, e doar o percepție duală aici.

Schimbul de mentalitate este în sensul demistificării: dacă pentru omul medieval descoperirea propriului eu consemna automat și rușinea, pentru omul modern lucrurile sunt sub control, modernitatea aservindu-i imaginea într-un conglomerat de ipostaze: fotografii, clipuri video, televiziune HD etc. În acest sens, Drew Pinsky, conceptualizând *efectul de oglindă*⁴, spune că el apare atunci când oamenii încep să imite diverse forme maligne de narcisism, ajungând la tipuri dăunătoare de comportament care au în vizor cultul celebrității. John Maltby ajunge la concluzia că gradul de cult al celebrității crește odată cu scăderea nivelului de devotament religios. Dar și teoria lui René Girard, a dorinței mimetice, a oferit sprijin pentru ideea de efect de oglindă. În cele din urmă, conchide Drew Pinsky, efectul de oglindă ar putea suna ca un mimetism pur, condensat în sintagma: “narcisistul vede, narcisistul face”, întocmai maimuței. Într-un sens ironic, omul nu se mai trage din maimuță, se trage înspre maimuță.

5. Oglindirea sau despre reflectarea sinelui

Percepția noastră față de oglindă este în concordanță cu transpunerea în substratul său mitic, pentru că mitul înfățișează o realitate superioară care este transmisă, de regulă, minții noastre finite într-un mod trunchiat. Mitul nu este o istorie care s-a petrecut la începutul timpurilor, ci o meta-istorie, mereu actuală⁵. Prin urmare, atât oglinda, ca obiect finit, cât și oglindirea, ca proces care implică raportul nostru perceptiv cu oglinda, țin de resorturile locuirii noastre în (tr-o altă) lume, în mod experimental, cultural etc. În timp, tipologiile perceperii oglinzii au

¹ Roger Caillois, *Eseuri despre imaginație*, traducere de Viorel Grecu, Editura Univers, București, 1975, p.87.

² Toate aceste premise le-am abordat pe larg într-un alt studiu: v. Florin Țupu, *Paradigma lui Cărtărescu – jocul cu anaglifele*, în „Timpul”, nr. 6, 2002, p. 6.

³ Hortensia Papadat-Bengescu, *Femeia în fața oglinzei*, Editura Minerva, București, 1988, p. 372.

⁴ Drew Pinsky, S. Mark Young, *The Mirror Effect: How Celebrity Narcissism Is Seducing America*, ed. cit., pp. 135-160.

⁵ Annick de Souzenelle, *Simbolismul corpului uman*, traducere de Margareta Gyurcsik, Editura Amarcord, Timișoara, 1996, p. 25.

fost fascinante. Bunăoară, medievalii observau că oglinzile așezate între ferestre marchează un gol acolo unde ar fi trebuit să fie un plin. De asemenea, împotriva tabu-urilor legate de negativitatea oglinzii, observau că ele potențează lumina, fie a soarelui, fie a făcliilor aprinse și, astfel, împotriva întunericului, au o anumită verticalitate. Sinonimia *oglinďă-foc* funcționează și aici. Ca și oglinda, flacăra este – după Gaston Bachelard – o verticală vitează și fragilă¹. Și Antoine de Saint-Exupéry, în privința verticalității oglinzii, își pune o întrebare cu tâlc: “Poftim: te uiți într-o oglindă. Din punct de vedere optic, imaginea dumitale se formează în raport cu planul oglinzii; acest plan nu admite nici o direcție privilegiată, cum ar fi o axă de simetrie oarecare. Cum se face atunci că, în oglindă, dreapta și stânga dumitale sunt inversate, dar nu și capul și picioarele dumitale?”². Andrei Pleșu vorbește și el despre planul de simetrie al oglinzii care inversează imaginea oglinďită. Mai mult, el transpune acest lucru cu privire la îngeri: “Dacă lumea e o ierarhie de «stări ale ființei», trebuie să ne reprezentăm fiecare «stare» drept oglinďirea (= răsturnarea) celei de deasupra. [...] Îngerii nu sunt pur și simplu «dublul» nostru îmbunătățit. Sunt *inversul* nostru, imaginea destinului nostru văzută de la celălalt capăt, adică dintr-o perspectivă răsturnată față de cea pe care o adoptăm ca ființe omenești”³. Rezultă o ierarhie a oglinďirii.

În ce privește oglinďirea, una dintre revoluțiile marcante ale istoriei a avut loc în secolul al XV-lea, la Florența, și i se datorează lui Brunelleschi, cel care a inovat în arta picturală metoda “perspectivei liniare”, pornind de la reflecția în oglindă a unui obiect oarecare. Regulile lui Brunelleschi au fost transpuse, într-o modalitate simplă, în tratatul *La Pictura*, de către Leon Battista Alberti, ca apoi aceste idei să se răspândească în toată Europa și să-i influențeze până și pe oamenii de știință, printre care Galileo Galilei. Însuși telescopul său, numit la vremea aceea “tub de perspectivă”, a *descoperit* faptul că pământul nu este o reflecție în oglindă a cerului, așa cum susținea Brunelleschi, ci invers. Samuel Y. Edgerton⁴ spune că instrumentarul “perspectivei lineare” a făcut posibilă schimbarea radicală a viziunii noastre asupra universului.

În plan spiritual, odată cu apariția creștinismului, umanitatea s-a raportat la un verset biblic care concentrează oglinďirea noastră în planul eschatologic al divinității: “Căci acum vedem prin oglindă, ca-n ghicitură; dar atunci, față către față. Acum cunosc în parte; atunci însă deplin voi cunoaște, așa cum și eu deplin sunt cunoscut” (1 Corinteni 13, 12)⁵. Prin urmare, nu vedem realitatea directă, ci

¹ Gaston Bachelard, *Flacăra unei lumânări*, traducere de Lucia Ruxandra Munteanu, Editura Anastasia, București, 1994, p. 71.

² Antoine de Saint-Exupéry, *Gânduri*, culegere, prezentare și comentarii de Anghel Ghiulescu, Editura Albatros, București, 1985, p. 109.

³ Andrei Pleșu, *Despre îngeri*, Editura Humanitas, București, 2008, pp. 185-188.

⁴ Samuel Y. Edgerton, *The Mirror, the Window, and the Telescope: How Renaissance Linear Perspective Changed Our Vision of the Universe*, Cornell University Press, Ithaca & London, 2009, pp. 44-88.

⁵ Cf. *Biblia* sau *Sfânta Scriptură*, versiune diortosită după *Septuaginta*, redactată și adnotată adnotată de Bartolomeu Anania, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001. Citatele se vor da în continuare după această ediție.

doar reflectată. De abia la Judecata de Apoi vom dobândi o „vedere” deplină. Mai există un verset concludent în acest sens, care vorbește despre metamorfoza (îndumnezeirea) omului, altfel spus, despre transferul nostru dinspre oglinda non-teologică înspre *icoană* (gr. *eikón* = chip) slăvită: “Iar noi toți, cei ce cu față descoperită privim ca-n oglindă slava Domnului, întru aceeași icoană ne schimbăm din slavă-n slavă, ca de la Duhul Domnului” (2 Corinteni 3, 18). Maxim Mărturisitorul¹, pe la 631, arată care este deosebirea dintre oglindă și ghicitură. Oglinda reflectă chipul lucrurilor originale, dar nu cuprinde lucrurile în subzistența lor. Toată cunoștința despre lucrurile înalte este o ghicitură ce conține o indicație a adevărului, dar nu adevărul în subzistența lui. Prin urmare, oglinda indică originalele prin virtute, vestind sfârșitul viitor al făpturii, pe când ghicitura face străvezii originalele prin cunoștință, indicând taina contemplației.

Oglindirea, pe de altă parte, înseamnă un raport cu alteritatea. Ea se referă la un “ansamblu de diferențe” care au drept consecință “o lume *fărămițată*, fascinantă și neliniștitoare în același timp”². Oglinda este totodată jocul cu *alter-ego*-ul și cu simulacrul. “Oglinda ne spune eu sunt eu, dar această identitate este totuși o alteritate, o incomodă și totuși atât de dorită obiectivare a sinelui, o alienare ratată”³. Goethe pune în gura personajului său, Prometeu, vorbele: “Așa că eu nu eram eu./ Și când gândeam că eu vorbesc/ Vorbea o zeitate./ Iar când ziceam că zei vorbesc/ Eu însumi doar vorbeam”⁴. Alteritatea, ca realitate reflectată din oglindă, nu poate porni decât de la sine.

În cercetările recente se vorbește despre sistemul neuronilor oglindă. Bunăoară, Marco Iacoboni⁵ aduce în discuție intersubiectivitatea legată de neuronii oglindă. Dacă noi nu suntem în stare să ne înțelegem propria minte, cum am putea să înțelegem mintea altora? Explicitarea acestora ar rezolva problema “altor minți”, cuantificată ca nerezolvabilă de Wittgenstein și alți filosofi. Neuronii pun în mișcare mecanisme de oglindire pornind de la intenția de înțelegere și corelând tendința de a empatiza cu alte persoane. Pentru Alvin I. Goldman⁶, empatia ar însemna pur și simplu apariția unui proces de oglindire. El mai leagă oglindirea de un alt proces pe care am putea să-l traducem, convențional, “decodare mentală” (*mindreading*), pentru care nu este suficientă numai empatia sau imitația. Decodarea mentală ar deține în plus, față de oglindire, un proces de simulare, cu alte cuvinte, de a fi în stare, ca persoană, să te pui în mintea celuilalt.

¹ Maxim Mărturisitorul, în *Filocalia*, vol. III, traducere, introducere și note Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, București, 1994, pp. 169-170.

² Lucian Boia, *Pentru o istorie a imaginarului*, Editura Humanitas, București, 2000, p. 32.

³ Petru Creția, *Oglinzile*, Editura Humanitas, București, 2005, p. 8.

⁴ Goethe, *Opere 2. Teatru I*, traducere de Jean Livescu, Editura Univers, București, 1986, p. 197.

⁵ Marco Iacoboni, „The Problem of Other Minds Is Not a Problem: Mirror Neurons and Intersubjectivity”, in J.A. Pineda (ed.), *Mirror Neuron Systems*, Humana Press, New York, 2009, pp. 121-134.

⁶ Alvin I. Goldman, „Mirroring, Mindreading, and Simulation”, *ibidem*, pp. 311-330.

6. În loc de concluzii

Intrând în problematica oglinzii, am intrat, de fapt, într-o altă lume. Unde, ne spune Merejkovski¹, eternul nostru dublu, adică chipul nostru reflectat în oglindă, stă sub semnul simulacrului. Și, odată cu el, Gogol ar fi replicat: oglinzile (întocmai ca și diavoli) râd de noi, da, ele râd de noi. Ca și la Nietzsche, în cazul lui Henry Miller ironia sorții are justificările ei: “Pe moarte fiind, Henry Miller ar fi vrut să-l scuipe-n față pe Dumnezeu. Zis și făcut. Însă a scuipat într-o oglindă”². Jocul reflectării – adnigO / Oglinda – presupune, așadar, tentații și primejdii.

BIBLIOGRAFIE:

- ***, *Filocalia*, vol. II, traducere, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, București, 1993.
- ***, *Filocalia*, vol. III, traducere, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, București, 1994.
- ***, *Filocalia*, vol. VIII, traducere, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 2002.
- Aischylos, *Tragedii*, traducere de Alexandru Miran, Editura Univers, București, 2000.
- Antoși, Sorin, *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, Editura Științifică, București, 1991.
- Aristotel, *Metafizica*, traducere de Andrei Cornea, Editura Humanitas, București, 2001.
- Auerbach, Erich, *Mimesis. Reprezentarea realității în literatura occidentală*, traducere de I. Negoitescu, Editura pentru literatură universală, București, 1967.
- Bachelard, Gaston, *Flacăra unei lumânări*, traducere de Lucia Ruxandra Munteanu, Editura Anastasia, București, 1994.
- Berdiaev, Nikolai, *Sensul creației*, traducere de Anca Oroveanu, Editura Humanitas, București, 1992.
- Boia, Lucian, *Pentru o istorie a imaginarului*, Editura Humanitas, București, 2000.
- Caillois, Roger, *Eseuri despre imaginație*, traducere de Viorel Grecu, Editura Univers, București, 1975.
- Creția, Petru, *Oglinzile*, Editura Humanitas, București, 2005.
- Culianu, Ioan Petru, *Arta fugii*, Editura Polirom, Iași, 2002.
- Delumeau, Jean, *Păcatul și frica*, traducere de Ingrid Ilinca și Cora Chiriac, vol. I, Editura Polirom, Iași, 1997.
- Drimba, Ovidiu, *Istoria culturii și civilizației*, vol. 5, Editura Saeculum I.O. & Editura Vestala, București, 1998.
- Edgerton, Samuel Y., *The Mirror, the Window, and the Telescope: How Renaissance Linear Perspective Changed Our Vision of the Universe*, Cornell University Press, Ithaca & London, 2009.

¹ Dmitri Merejkovski, *Gogol și diavolul*, traducere, prefață, note și indice de Emil Iordache, Editura Fides, Iași, 1996, pp. 21-24.

² Aimé Michel, *Metanoia. Fenomene fizice ale misticismului*, traducere de Radu I. Petrescu, Editura Nemira, București, 1994, p. 237.

- Faure, Élie, *Istoria artei. Artă medievală*, traducere de Irina Mavrodin, Editura Meridiane, București, 1988.
- Goethe, *Opere 2. Teatru I*, traducere de Jean Livescu, Editura Univers, București, 1986.
- Green, Julien, *Jurnal*, traducere de Modest Morariu, Editura Univers, 1982.
- Huizinga, Johan, *Amurgul Evului Mediu*, traducere de H. R. Radian, Editura Meridiane, București, 1993.
- Kundera, Milan, *Nemurirea*, traducere de Jean Grosu, Editura Humanitas, București, 2002.
- Melchior-Bonnet, Sabine, *Istoria oglinzii*, traducere de Luminița Brăileanu, Editura Univers, București, 2000.
- Merejkovski, Dmitri, *Gogol și diavolul*, Traducere, prefață, note și indice Emil Iordache, Editura Fides, Iași, 1996.
- Michel, Aimé, *Metanoia. Fenomene fizice ale misticismului*, traducere de Radu I. Petrescu, Editura Nemira, București, 1994.
- Papadat-Bengescu, Hortensia, *Femeia în fața oglinzei*, Editura Minerva, București, 1988.
- Pineda, J.A., (ed.), *Mirror Neuron Systems*, Humana Press, New York, 2009.
- Pinsky, Drew; Young, S. Mark, *The Mirror Effect: How Celebrity Narcissism Is Seducing America*, HarperCollins Publishers Ltd., London, 2009.
- Pleșu, Andrei, *Despre îngeri*, Editura Humanitas, București, 2008.
- Pomazanski, Mihail, *Teologie dogmatică ortodoxă*, traducere de Florin Caragiu, Editura Sophia, București, Editura Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2009.
- Saint-Exupéry, Antoine de, *Gânduri*, culegere, prezentare și comentarii de Anghel Ghițulescu, Editura Albatros, București, 1985.
- Schöffer, Nicolas, *La théorie des miroirs*, Belfond, Paris, 1982.
- Souzenelle, Annick de, *Simbolismul corpului uman*, traducere de Margareta Gyurcsik, Editura Amarcord, Timișoara, 1996.
- Suetonius, *Viețile celor doisprezece cezari*, traducere de Gheorghe Ceaușescu, Editura RAO, București, 1998.
- Țupu, Florin, *Paradigma lui Cărtărescu – jocul cu anaglifele*, în „Timpul”, nr. 6, 2002.