

Coordonatorul seriei *Antropologie* este Nicu Gavriluță

Andra Samson este filolog și antropolog cu o aplecare specială pentru naratologie, absolvind studii aprofundate la Universitatea București, Facultatea de Litere, Studii Culturale – Etnologie, Antropologie Culturală și Folclor și lector la Fundația Calea Victoriei unde susține cursuri despre rolul poveștii în dinamica socială a prezentului, scriere creativă, precum și pe diferite teme antropologice. Este consultant în comunicare, trainer și facilitator pe teme de comunicare în sfera afacerilor, cu o pasiune continuă pentru aplicarea narațiunii în contexte multi-disciplinare precum storytelling în business, public speaking, cultură și dezvoltare organizațională, advocacy, comunicare instituțională, branding. Din 2013 este și blogger – www.povesticumiez.com – în care publică proză scurtă.

Andra Samson, *Povestea și sacrul. Căutarea sensului în dinamica socială a prezentului. O privire antropologică*

© 2019 Institutul European Iași pentru prezenta ediție

INSTITUTUL EUROPEAN

Iași, str. Grigore Ghica Vodă nr. 13, O. P. 6, C.P. 1309

euroedit@hotmail.com; www.euroinst.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
SAMSON, ANDRA

Povestea și sacrul: căutarea sensului în dinamica socială a prezentului : o privire antropologică / Andra Samson; pref. de Mario Barangea. - Iași:

Institutul European, 2019

Conține bibliografie

ISBN 978-606-24-0253-2

I. Barangea, Mario (pref.)

7

Reproducerea (parțială sau totală) a prezentei cărți, fără acordul Editurii, constituie infracțiune și se pedepsește în conformitate cu Legea nr. 8/ 1996.

Printed in ROMANIA

ANDRA SAMSON

POVESTEA ȘI SACRUL

Căutarea sensului în dinamica socială a prezentului.
O privire antropologică

Prefață de Mario BARANGEA

INSTITUTUL EUROPEAN

2019

CUPRINS

PREFAȚĂ / 9

ÎN LOC DE INTRODUCERE / 13

UN POSIBIL ARGUMENT / 19

De ce ne plac poveștile? / 19

Poveste – mit: confluente și distincții / 22

MITUL – CADRE TEORETICE SELECTIVE / 33

Perspectiva etnologică / 33

Perspectiva filosofică și a istoriei religiilor / 37

Interpretarea psihologică a mitului / 43

POVEȘTEA – CIRCUMSCRIERE ETNOLOGICĂ / 49

Cum se nasc poveștile? / 49

Mit și poveste: o suprapunere imperfectă / 54

Universalitățile poveștii – raportarea la arhetip / 61

Eroul. Relația cu eroul. Călătoria eroului / 67

NEVOIA DE POVEȘTE – ÎNCERCARE DE PROBLEMATIZARE / 75

De ce ne întoarcem (ritualic?) la povești? / 75

Nevoia de semnificație / 79

Raportarea la sacru prin mit / 84

Povestea ca ieșire din timpul istoric / 88

Caracterul vindecător al poveștii / 91

POVEȘTI DE TOATE ZILELE – CINCI INCURSIUNI / 97

Povestea ca ieșire din timpul istoric / 100

Reinterpretarea figurii eroului / 107

Povestea ca adevăr. Realitatea neficționalizată / 110

Povestea nu moare / 111

CONCLUZII / 115

Interviu cu Rucsandra Pop / 117

Interviu cu Manuela Martin / 143

Interviu cu Alex Fifea / 159

Interviu cu Despina Naghi / 177

Interviu cu Monica Radu / 203

MULȚUMIRI / 217

BIBLIOGRAFIE / 219

Prefață

Mitul

Arborescența interpretărilor

Din fericire, mitologiile nu știu să se mineralizeze dogmatic în formule sterpe sau lesne repetabile. Mitologiile, oricâte ar fi ele și oricum și-ar găsi o formă, sunt vii și în continuă schimbare. Pentru că substanța lor e aceeași cu cea a imaginației, iar imaginația știe să se miște printre straturile cosmosului și ale sufletului uman așa cum gândul măsurat de rațiune nu o poate face.

Nedumeriri elementare, interogații primare, setea de se cunoaște pe sine și lumea în care locuiește – tot atâtea atribute, alături de nenumărate altele, care dau consistență gândului omului, neodihnei sale, limitelor cu care își investește condiția. Toate aceste îngijorări, obsesii sau, câteodată, bucurii și seninătăți se strâng în căușul unei emoții de sinteză a cărei expresie se numește „mythos”. Sursa mitului nu poate fi doar intelectul cercetător, ci întreaga psihee, propulsată instinctual spre obârșia lucrurilor. Omul mitului trăiește într-un cosmos a cărui substanță e povestea. El (își) va povesti neîncetat lumea și lucrurile din ea, pe sine și pe cei care nu mai sunt, pe zei și pe eroi. Învăluirea existenței în poveste conține de fapt misterul unui „a fi” care nu are de a face doar cu gândirea religioasă sau doar cu o zonă a istoriei intelectuale ce se raportează fără rest la apariția raționalității. Mitul, ca formă seminală a culturii umane, ca nucleu al spiritualității din toate timpurile și de pretutindeni, interpretează și reinterpretează fără

Mitul – cadre teoretice selective

Perspectiva etnologică

Înainte de analizarea miturilor și a funcției acestora, Lévi-Strauss consideră că avem de-a face cu o problemă de natură metodologică. Mai precis chestiunea nu rezidă în împărțirea în subdiviziuni pentru rezolvarea problemei, conform principiului cartezian, întrucât temele se înmulțesc la infinit. Ca atare, unitatea mitului apare mai curând ca o proiecție care nu reprezintă neapărat o stare sau un moment în manifestarea mitului.¹ Lévi-Strauss propune termenul de *anaclază* asociat analizei miturilor, în sensul în care asociază atât refracția razelor, cât și reflexia acestora – diferența față de gândirea rațională fiind că gândirea mitică nu caută să ajungă la sursă, deoarece miezul este virtual. Suprapunerea mitului cu obiectul însuși cu care formează o imagine identică este doar o dimensiune multiplă, întrucât mitul evoluează pe alte planuri.

Caracterul nemuritor al mitului este surprins în mod particular la Lévi-Strauss atunci când susține că doar în cazul în care o populație este pe cale să se stingă fizic sau moral, ar putea exista posibilitatea ca mitul să moară. Pornind de la credința că spiritul uman apare manifest până în miturile sale, atunci cu atât mai mult apare peste tot. În aceeași notă, considerațiile cu privire

¹ Lévi-Strauss, Claude, *Le cru et le cuit, Mythologiques 1*, Plon, Paris, 1964, loc. 155.

la asemuirea mitului cu muzica în sensul utilizării unui limbaj nu neapărat linear este un aspect la care Lévi-Strauss invită în „Mythologiques 1”, în care face o punte de legătură între mit și opera muzicală și în care similitudinile cad în sfera unui limbaj care transcende limbajul articulat, în care dimensiunea timpului este eludată. Ideea este reluată mai târziu², când sub aspectul dificultății de înțelegere a mitului în totalitatea sa, lucru care teoretic sperie, tindem să înțelegem sub dimensiunea secvențială a evenimentelor, când în realitate acestea apar legate între ele și în momente diferite ale mitului. Pornind de aici, apare din nou similitudinea decriptării în termeni orchestrali, în care partitura trebuie văzută în ansamblul și în organicitatea ei, nu notă după notă. Corolarul acestei teorii este valabil și poeziei și picturii, de pildă, unde antropologul structuralist francez radiografiază minuțios limbajul similar utilizat de celelalte două arte. Între mit și limbaj, acesta pune un semn de egalitate în sensul identificării reciproce – mitul este limbaj care se (re)trăiește pe sine, în felul acesta reînnoindu-se de fiecare dată, rămânând totuși neschimbate elementele primordiale.

Departate de a se plasa în termeni antagonici față de știința modernă, Lévi-Strauss consideră că pierderea unor legături și înțelegeri cu privire la gândirea mitică nu aduce decât pierderi și mai mari. Metodele științei moderne fac ca recăștigarea acestor legături să fie aproape imposibilă³. Totodată însă, perspectiva sincretică a științei moderne face totuși posibilă integrarea acestor aspecte pierdute ale gândirii magice, desigur, cu intenția de a le conferi o explicație științifică.

² Lévi-Strauss, Claude, *Myth and meaning, Cracking the code of culture*, Shoken Books New York, 1995, p. 45.

³ *Ibidem*, p. 5.

În termeni similari, Mihai Coman vine cu o perspectivă asupra genezei miturilor în care apelează la o „reconstrucție teoretică” unde își rezervă dreptul de a nu fi tranșant și de a utiliza mai curând deducțiile logice ale unui posibil scenariu evenimentțial al gândirii mitice pentru a reconstrui cât mai îndeaproape reprezentările societăților arhaice. Aici mitul apare ca o nevoie de soluționare comprehensivă a unor fenomene dificil de explicat prin instrumentele pozitivismului contemporan. Ca atare, miturile „în arhitectura sever ordonată și strict ierarhizată a viziunii populare despre lume, au menirea de a *umple locurile goale*.”⁴ În completare, funcția miturilor nu acoperă numai nevoia de înțelegere asupra lumii sub forma unui *kosmos* pe care omul arhaic îl poate stăpâni prin încadrarea într-o logică elementară – gândirea magică, respectiv. El vine de asemenea cu ideea tulburării ordinii, a clătînării echilibrului cosmologic care se menține prin rânduiala oferită de mit și de personajele care au un rol clar în menținerea acestui echilibru. În caz contrar „echilibrul lumii riscă să se piardă, dărâmând în întregime arhitectura cognitivă prin care omul a pus ordine în universul din jurul său.”⁵

Geneza miturilor însă este pusă sub semnul regenerării organice la Lévi-Strauss care continuă scenariul vieții mitului incluzând metamorfozele la care este supus în urma repovestirii sale. Coman lărgeste cadrul (apud. Lévi-Strauss, *Antropologie structurală*)⁶ și expansionează mitul dincolo de sfera sa vitală imediată, în sensul în care suferă un tip de mutație culturală sub amprenta modelatoare a repovestirii sale. În însăși acțiunea de emiterie – receptare a poveștii/mitului se petrece un fenomen de

⁴ Coman, Mihai, *Studii mitologice*, Nemira, București, 2009, p. 258.

⁵ *Ibidem*, p. 258.

⁶ *Ibid.*, p. 270.

dizolvare a structurii inițiale care, în același timp, nebeneficiind de un mediu de primire adecvat al receptorului, se auto-transformă pentru supraviețuire, devenind cu atât mai pregnant, chiar dacă nu mai poartă întocmai elementele constitutive originale. Tocmai caracterul schimbător se dovedește a fi secretul supraviețuirii mitului – „povestirea nu există *în și prin sine*, ci numai *în și prin transformările ei*.”⁷ După Coman, supraviețuirea povestirii ține covârșitor de *dinamica narativă*, condiție intrinsecă literaturii orale.

Inseparabilă, în această secvențialitate logică, se dovedește dimensiunea cauzalității fenomenului mitic, care la Coman apare într-o relație similar transformatoare. Modelării și remodelării permanente a mitului în forma sa povestită, i se adaugă binomul cauză-efect sub care Coman propune interpretarea legendei, ca o întruchipare a *lumii trăite și a lumii povestite*. Deși vorbim de o cronologie pe care lumea legendei are nevoie să o urmeze și, în mod firesc, am plasa-o în aceeași realitate cu care operăm analiza, Coman adaugă o dimensiune ontologică, respectiv a faptelor reale întâmplare, care aparțin *lumii trăite* și care este paralelă cu cea a întâmplărilor care reprezintă cauzele inițiale ale mitului și care, în mod definitiv, au loc într-o *lume povestită*, deci imaginară, dar în sensul unei recreări a ei, al unei renașteri.

Este limpede că relația are însemnătate eminentă sub raport temporal, dimensiune care își reafirmă importanța crucială sub aspectul ordonator al unui univers aflat în stăpânirea omului prin reiterarea unui flux de evenimente care, repovestite, conferă predictibilitate și, deci, o capacitate mai mare a omului de înstăpânire ale unor forțe aparent impetuoase ale naturii. Această interpretare este pusă metonimic sub cupola unui principiu cu

⁷ *Ibid.*, p. 271.

valență ordonatoare – al *predicației etiologice*⁸ care este posibilă în logica arhaică sub forma impunerii elementului particular al concretului unor categorii sau fenomene mult extinse, generale.

Chestiunea paternității miturilor apare tratată axiomatic. Raportul irațional de care vorbește Lévi-Strauss în „*Mythologiques*” plasează sursa în plan colectiv, prin urmare regimul individual nu are relevanță. Tocmai percepția faptului că sunt aparent fără autor le ranforsează originea reală, dincolo de punerea sub semnul întrebării, iar existența lor se ridică deasupra incertitudinii prin faptul că sunt încarnate în tradiție. Narațiunea mitică colportată face să se reîntrupeze de fiecare dată, dând viață și corp mitului original, astfel reîntărit de calitatea sa supranaturală. Poate chiar distanța în timp care tot crește face ca problema paternității să devină indiscutabilă – cu cât timpul avansează, cu atât distanța față de origine devine imposibil criticabilă și deci cu atât mai firesc de luptat împotriva ei. Totodată, ar fi riscant să apreciem că mitul evocă continuarea unui obicei, prin repetabilitate, ci mai curând poate fi înscris ca expresie individuală uneori împotriva imperativelor de ordin moral și social, de pildă mituri cosmogonice sacrificiale sau autocreație.

Perspectiva filosofică și a istoriei religiilor

Mitul trece printr-o operație de restaurare în termeni la Blaga, care propune revenirea la sensul originar al termenului și combate drastic orice asociere cu o posibilă substanță care ar ține de ireal, necredibil, ficțional. Din perspectiva lui, mitul suferă în primele decenii ale secolului al XX-lea o trunchiere și

⁸ *Ibid.*, p. 327.

o denaturare a sensului, ajungând în eseistică să fie „abuzat în chip incalificabil”⁹. Prima critică este adusă judecății ultime a lui Nietzsche, potrivit căreia miturile cu un potențial ridicat de a sprijini ascensiunea vieții erau calificate drept legitime, celelate însă, care micșorau acest potențial, dimpotrivă – nelegitime¹⁰. Lui Nietzsche îi impută diluarea sensului până la a nu mai ști ceea ce nu este mitul, sub aspectul eșecului simplei definiri și încadrări conceptuale în care lucrurile concrete pot căpăta aspecte mitice. Pornind de la această analiză, Blaga propune revenirea la sensul de origine, apropiindu-se de esența mitului ca încercare de revelare a misterului. Aici încearcă o clasificare din perspectiva capacității de revelare, respectiv mituri semnificative – care dezvăluie sensuri logice și mituri trans-semnificative – care reprezintă opusul, încercând să facă cunoscute sensuri fără o măsură logică.

Într-o analiză comparativă a metodelor utilizate a ceea ce numește Blaga *spiritul mitologic* și *spiritul științific*, apare ca loc comun folosirea analogiei, dar în manieră diferită. Dacă *spiritul mitologic* se construiește – în viziunea filosofului, excesiv – pe analogie, *spiritul științific* o face moderat, dozând matematic uzul analogiei. De ce apare relevantă această precizare a termenilor propuși de Blaga? Instrumentele de analiză a modului în care operează miturile sunt examinate în profunzime, iar datorită opoziției în termeni față de metodele utilizate de știință îl determină pe filosof să clarifice încadrarea acestor concepte. De pildă, operarea conceptelor despre lumea concretă aparține spiritului mitic, în care noțiuni precum focul, pământul, cerul etc. nu rămân încadrate doar ca fenomen natural, așa cum

⁹ Blaga, Lucian, *Trilogia culturii*, Humanitas, București, 2011, p. 368.

¹⁰ *Ibidem*, p. 368.

apare în interpretarea științifică, ci capătă dimensiuni ce transcend fizicul – ființă supranaturală, demon, divinitate. Dacă mitologia tinde să întregească aparențele fizice, știința tinde să le descompună în structuri care substituie fenomenul.

O considerație importantă în viziunea lui Blaga este aceea a eticii dezvelirii misterului. Blaga se declară împotriva revelării mitului, în ciuda faptului că ceea ce este ascuns invită la apropiere și suscită un interes ridicat în pătrunderea a ceea ce e ținut la distanță. Pe lângă o doză de relativă superficialitate în analiza mitului sub lupa destructurantă a radiografiei ca atare, Blaga susține că însăși experiența trăirii mitului este în felul acesta distrusă – „a despuia mitul de latura aceea de grație datorită căreia el rămâne de fapt la periferia unei semnificații, înseamnă a nu-l trăi ca mit, ci cel mult ca alegorie; or alegoriile ne-au făcut întotdeauna impresia unor ființe care umblă cu intestinele în afară.”¹¹ Comparăția pe care o face Blaga cu heruvimii mitologiei creștine îmbracă ilustrativ această idee – heruvimii au două perechi de aripi, nu pentru a zbura mai bine, ci pentru a-și acoperi ochii de lumea inferioară. Aceștia au ceea ce filosoful numește o *sfială* în fața semnificațiilor.

Ideii că mitologia îndeplinește, istoric vorbind, prima reprezentare a „categoriilor abisale care alcătuiesc matricea stilistică a unui popor”¹² îi este adusă o completare de către Eliade în care etiologia sacră este determinantă – revelația produsă de mituri ține de originea sacră și de exemplaritate. Cele două elemente sunt esențiale atât în raport cu acțiunile sacre ori profane, cât și cu condiția umană. Reluarea acțiunilor primordiale

¹¹ *Ibid.*, p. 379.

¹² *Ibid.*, 2011, p. 391.

ritualic nu sunt simplă copiere, ci re-producere, producerea reiterată a actului creator, întocmai cum au făcut zeii.¹³

Relația cu timpul este fundamentală în ambele viziuni. Condiționarea umană este definitiv legată de dimensiunea timpului și a raportului omului cu acesta. Repetabilitatea pură a istoriei devine imposibilă omului, în special sub aspectul rigurozității, iar la Marcel Gauchet tocmai din această pricină apare ceea ce numește *înclinație împotriva istoriei*, în care timpul prezent este perpetuu tributار trecutului mitic care „garantează adevărul lor inaugural”¹⁴. Aceeași rezonanță este regăsită la istoricul francez cu privire la raportarea față de origine. Încărcarea existenței cu sens este pusă pe seama unor fapte petrecute înaintea noastră și nu generate de oameni, ci de ființe superioare. Timpul doar le-a succedat. „Exteriorul ca sursă și imuabilul ca regulă” face din aceste principii nucleul fundamental al sacralului, care la Gauchet este perpetuat de-a lungul timpului, în pofida transformărilor sociale, spirituale, materiale politice ori culturale.

Față de un moment zero al creației mitice, al unui eveniment unic și global, Gauchet contrapune ideea unei secvențialități de începuturi – reveniri, avataruri sau instaurări fragmentare ori succesive asupra cărora se revine – întrucâtva supuse hazardului sau accidentului, generate de o serie de strămoși cu calități supranaturale de eroi.¹⁵ El propune un soi de îmblânzire sau reducere a distanței pentru a putea fi pătrunsă rațional dimensiunea cosmogonică, astfel încât tentația de a glorifica zeii

¹³ Eliade, Mircea, *Tratat de istorie a religiilor*, Humanitas, București, 2013, p. 422.

¹⁴ Gauchet, Marcel, *Dezvrăjirea lumii, o istorie politică a religiei*, Nemira, București, 2006, p. 38.

¹⁵ *Ibidem*, p. 46.

în chip de creatori ai lumii face ca puterea lor să crească proporțional, adâncind prăpastia necesității de înțelegere a creației.

În sprijinul viziunii lui Gauchet, Eliade îi adaugă importanța covârșitoare a reluării actului original fără false încărcări simbolice – copilul învață prin intermediul imitării actului primordial reprodus de tată sau bunic ceea ce au făcut inițial strămoșii¹⁶, cu alte cuvinte doar primul act manifestat este sacru și deci, demn de a fi venerat și reprodus, imitarea nu este decât o încercare de revenire la origini ca aspirație către revelația supremă. Prestigiul perfecțiunii începuturilor este ireproductibil, dar năzuința către el îl ține totodată viu.

Dorința de pătrundere a înțelegerii originilor se află strâns legată de cea a proiecției în viitor. Recreând un nou început iar și iar, timpul poate fi dominat. Stăpânind actul ritualic, este păstrată vie speranța că lumea va dăinui. Reînnoirea, la Eliade, apare și sub forma ritualurilor de inițiere *regressus ad uterum*, în care, prin cea de-a doua naștere, este realizată *întoarcerea din urmă* cu un efect similar stăpânirii timpului, prin ruperea cu trecutul, și pregătirea pentru proiectarea în viitor. Eliade propune o privire istorică, nu ontologică. Rupe discursul din plan teoretic asupra existenței ființei umane și îl transferă în istoric, în sensul în care *homo religiosus* își cunoaște istoria *ab origine* și totodată consecințele ei – „pentru *homo religiosus* esențialul precede existența”¹⁷. Realitatea este astfel stăpânită prin participare, prin recrearea ei, și deci atingerea unei forme de nemurire, cheie în care poate fi interpretat *mitul viu* al lui Eliade.

În strânsă relație cu retrăirea vremurilor inaugurale prin participarea la reproducerea actului inițial se află ritualul ca o

¹⁶ Eliade, Mircea, *Aspecte ale mitului*, Univers, București, 1978, p. 33.

¹⁷ *Ibidem*, p. 87.

reconfirmare a valorii apodictice a mitului. Despre supraviețuirea mitului metamorfozat, integrat sau camuflat în alte forme manifeste, Eliade aduce în discuție prezența unor comportări mitice în creștinism, cum ar fi ceea ce numește *timpul liturgic*, prin recâștigarea ciclică a lui *illud tempus*, sau a *creștinismului cosmic* în care s-a creat o formă de sincretism față de divinitățile precreeștine sau, nu mai puțin, mitologia escatologică.

Totodată pentru a face un arc în timp, în actualitate, o serie de *comportări mitice*, așa cum le numește Eliade, sunt prezente în felurite forme manifeste ale vieții sociale, politice, economice sau culturale. De la ideologii fundamentate pe rasism foarte cunoscute altminteri, care își au izvorul în recursul la originea pură, prin prețuirea unei *eterne reînnoiri* la originea nobilă, până la variantele sfârșitului istoriei, prin mitul *Vârstei de Aur*, fără să fie epuizat întregul șir de exemple, putem vorbi despre simbolistica eroilor moderni cu puteri prodigioase, a luptei dintre Bine și Rău reinterpretată în variante multiple în artă, cinematografie, literatură sau, nu în ultimul rând, a formulei-rețetă a mitului din publicitate.

Despre nevoia de a citi povești, ca act ciclic de retrăire paradigmatică a temelor fundamentale ontice - mituri, Eliade spune că este aproape imposibil să poată fi concepută o absență a fascinației pe care o produce poarta deschisă către evenimente *așa cum s-au petrecut*¹⁸ și către universuri deopotrivă cunoscute, deci cu care rezonăm puternic prin oglindire personală, dar și a unor universuri străine, expandând astfel universul cunoașterii. Prin narațiune, este deschis din nou un acces la alt timp, la care în mod curent omul nu ajunge prin acțiunile cotidiene. Evadarea din timpul istoric prin povestire este totodată posibilitatea de a

¹⁸ *Ibid.*, 1978, p. 179.

transcende timpul și în același timp de a recupera trecutul îndepărtat.

Interpretarea psihologică a mitului

Mitul, prin filtrul interpretării psihologice, așa cum îl propune Jung aduce mai vechea sintagmă a lui Lévy-Bruhl de *reprezentări colective* care cuprindea suma simbolurilor despre imaginea lumii a societăților arhaice alături de o definiție a arhetipurilor – ca tipuri arhaice, originare, ca „imagini universale existente din vremuri străvechi”¹⁹. Jung definește arhetipurile ca pe niște *reminiscențe arhaice* sau *imagini primordiale*²⁰ care adesea au fost interpretate eronat și pentru care precizează că sunt mai curând reprezentări ale unui motiv recurent, însă fără a fi echivalate cu instinctele. Dacă instinctul este definit printr-o serie de impulsuri psihice datorate simțurilor sau accesibile prin ele, arhetipul este manifestarea simbolică, transpusă adesea în imagini, reprezentări cu etiologie necunoscută. Redus la scară, am putea vorbi despre un amestec de imagini și emoții, însă Jung insistă că nu se poate vorbi despre arhetip, decât dacă cele două aspecte se manifestă concomitent. Imaginea simplă este doar descriere. Încărcată cu emoție, imaginea capătă încărcătură simbolică și intră în sfera numinosului. Jung apropie sensul arhetipului de cunoaștere fundamentală, numindu-l o „parafrază

¹⁹ Jung, C.G., *Opere complete, 9/1, Arhetipurile și inconștientul colectiv*, Editura Trei, București, 2003, p. 15.

²⁰ Jung, C.G., *Omul și simbolurile sale*, Editura Trei, București, 2017, p. 85.