

21
606

Sociologie

Nicu Gavriluță

**MENTALITĂȚI ȘI RITUALURI
MAGICO-RELIGIOASE**

Studii și eseuri de sociologie a sacrului



Collegium

POLIROM

Seria *Sociologie* este coordonată de Liviu Antonesei și Elisabeta Stănciulescu

Nicu GAVRILUȚĂ este asistent la Catedra de Sociologie a Universității „Al.I. Cuza” din Iași, unde predă Sociologia religiilor, Sociologia mentalităților, Antropologie socială și culturală. Licențiat în filosofie, promoția 1992. Este doctorand în sociologie cu o teză despre *Reprezentările moderne ale timpului social*. A efectuat stagii de documentare la universitățile din Lille, Liège, Perugia și Atena.

A susținut conferințe și prelegeri, a publicat studii și eseuri pe teme de știință a religiilor, de sociologie a mentalităților și formelor simbolice în reviste de cultură („Dialog”, „Axis”, „Timpul”, „Ethos românesc”, „Hyperion”, „Biserica și problemele vremii”), în „Analele științifice ale Universității” „Al.I. Cuza” din Iași, seriile Filosofie și Sociologie-Politologie, precum și în diverse volume.

Colaborări la volumele: *Critic and Doctrinal in Kant. The Third International Symposion*, București, 19-21 septembrie 1992; *Dimensiuni ale asistenței sociale*, Eidos, Botoșani, 1995; *Petre Botezatu. Itinerarii logico-filosofice*, Ankarom, Iași, 1996; *Un secol de sociologie românească (1897-1997)*, Editura Fundației „Axis”, Iași, 1997; *Problema iugoslavă. Studii și marginalii*, Meridian 21 Delta, Timișoara, 1998.

Studii introductive la volumele: Marcel Mauss, Henri Hubert, *Teoria generală a magiei*, Polirom, Iași, 1996; Marcel Mauss, Henri Hubert, *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*, Polirom, Iași, 1997; Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, Polirom, Iași, 1997; Joachim Wach, *Sociologia religiei*, Polirom, Iași, 1997.

Redactor: Dana Zămosteanu

© by POLIROM Co SA Iași, 1998

Editura POLIROM
Iași, B-dul Copou nr. 3, P. O. Box 266, 6600
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale :
GAVRILUȚĂ, NICU

*Mentalități și ritualuri magico-religioase. Studii și eseuri
de sociologie a sacralului / Nicu Gavriluță – Iași: Polirom. 1998*

264 p.; 21 cm. – (Collegium. Sociologie)

ISBN : 973-683-175-4

CIP : 39

Printed in ROMANIA

291
626

NICU GAVRILUȚĂ

MENTALITĂȚI ȘI RITUALURI MAGICO-RELIGIOASE

Studii și eseuri de sociologie a sacralului

Cuvânt înainte de Ștefan Afloroaei



708.237

POLIROM
1998



Mamei și soției mele.

CUVÎNT ÎNAINTE

Ne sunt deja cunoscute cele două paradigme în care poate fi regăsită o mare parte din cercetările sociologice moderne, și anume cea analitică și cea comprehensivă. Prima dintre ele, legitimată prin scrierile lui Auguste Comte sau Herbert Spencer, solicită gândirea ce se supune evidenței logice, critice și celei experimentale. Ea delimitează faptul social ca un fapt pozitiv și îl consideră adesea doar din punct de vedere statistic, matematic chiar. Necesită un limbaj suficient de precis, asemeni celui tehnic și refuză tot ce pare să dețină un caracter gratuit, liber sau speculativ. Cea de-a doua, impusă de Wilhelm Dilthey, Max Weber sau Georg Simmel, îi cere sociologului să nu ignore simbolismul distinct al faptului social, semantica sa mai puțin evidentă. A face sociologie înseamnă, în acest din urmă caz, a întreprinde o hermeneutică a vieții sociale. Sociologul devine el însuși un interpret, nevoit mereu să-și caute accesul la ceea ce, în fenomenologia socială, nu este imediat vizibil sau de înțeles.

Ce anume doresc să spun o dată cu invocarea acestei bifurcații în evoluția firzie a sociologiei europene?

Studiile și eseurile pe care Nicu Gavriluță le publică acum într-un volum bine articulat te lasă ușor să înțelegi că preferința sa se îndreaptă către cea de-a doua paradigmă a gândirii moderne. Faptul se explică, în parte cel puțin, prin aceea că autorul s-a apropiat mult de filosofie, rămânând sensibil la ceea ce gândirea filosofică a încercat să clarifice în legătură cu viața noastră socială. Autoritatea scolastică o asigură, în spațiul cercetărilor pe care le face, autori ca Max Weber și Carl Gustav Jung. Va înțelege în fond că orice fapt social – și nu doar cel nerațional, cum au crezut sociologi ca Vilfredo Pareto – exhibă sau ascunde o dimensiune simbolică. Nu aș ignora, privitor la această orientare a autorului, relația sa nemijlocită, cumva subterană, cu ceea ce s-a numit spiritualitate răsăriteană. Scrierile unor învățați din intervalul patristic sau din spațiul cultural atins de tradiția bizantină, isihasmul și sofologia unor gânditori moderni, Dostoievski și Hasdeu, Eliade, Bernea și Vulcănescu, toate aceste nume și date simbolice compun mediul în care autorul se situează și, deopotrivă, asupra căruia el revine mereu. Cu toate acestea, însă, își poate surprinde oricând cititorul cu aerul dezinvolt și monden de *homo novus* în care discută fenomenul tradiției și formele tradiționale de simbolism.

Autorul nu ezită deloc atunci când trebuie să decidă între cele două modele amintite mai sus, analitic și comprehensiv. Vorbind, de exemplu, despre simbol, alteritate și comunicare culturală, aduce în prim-plan exact acele situații ce se consumă la nivelul vieții noastre simbolice. Argumentează atunci, pe urmele lui Jung sau Eliade, că pentru a-l recunoaște pe celălalt trebuie să accepți prezența ca atare a unui alt orizont simbolic sau mental. Ideea va fi reluată în paginile dedicate lui Eliade și Vulcănescu, Mauss, Wach și Culianu.

Poți recunoaște ușor o bună disponibilitate sau chiar o anumită îndrăzneală în paginile scrise de Nicu Gavriluță. Ca să vorbești de însemnele utopice ale mentalității ortodoxe (cînd te situezi în chiar spațiul acestei mentalități), ca și despre extensiunea nelimitată a unor maladii sociale (cum sînt diagnosticate frica, servitutea și prostia), despre supozițiile metafizice ale isihasmului, hermeneutica fractalilor și motivația simbolică a morții unui important interpret (cu referire la Ioan Petru Culianu), nu este un lucru convențional astăzi. În fond, autorul singur va recunoaște că analizele de tip clasic, aflate sub canonul disciplinar al obiectului și al metodei, se văd cel mai adesea în impas. Apare ca firească în acest caz încălcarea unor granițe pe care omul modern le-a stabilit altădată între anumite discipline și forme de gîndire sau de expresie. Metafizica și fenomenul puterii, științele pozitive și magia sau erosul, mitul și cercetarea vieții mentale, toate acestea intersectează continuu și îi descoperă omului de astăzi o nouă configurație a gîndirii.

Este destul de reconfortant să constați cum anumite teme, consacrate într-un fel, își află acum noi formulări, unele insolite sau de-a dreptul extravagante. Vorbind despre ritualurile darurilor, de pildă, autorul insistă absolut motivat asupra ipostazelor noi ale acestora, ușor de întîlnit astăzi. Are în vedere, în acest sens, *potlatch*-ul sub chip de jaf, analizat de Pierre Clastres, furtul sau non-darul, războiul, luxul vestimentar și jocul, darurile la care e dispusă vîrsta senectuții, darurile unor posturi TV sau cele de sînge, organe etc. Cu această nouă extensiune a problemei, analiza atinge datele vieții noastre de zi cu zi. La fel se întîmplă și în legătură cu tema sacrificiului sau cu cea a magiei.

Nu voi încheia aceste sumare considerații fără să aduc în atenție locul aparte pe care-l dețin cele cinci eseuri dedicate în întregime lui Ioan Petru Culianu. Ele pot fi citite și în felul unor mărturisiri sau epistole adresate celor care au înțeles deja însemnătatea scrierilor sale. Avem suficiente motive să credem că Ioan Petru Culianu se desparte în multe privințe de maniera clasică și neoclasică în care au fost interpretate practicile simbolice ale unei epoci. Sorin Antohi și Horia-Roman Patapievici, Andrei Oișteanu și Dan Petrescu, la noi, au avut deja în vedere acest lucru. Secțiunea a IV-a din volumul de față reia, cu argumente noi, ideea că interpretările dezvoltate de Ioan Petru Culianu după 1986 diferă în chiar conceptul lor de cele pe care le-au dezvoltat Hans Jonas, Ugo Bianchi, Mircea Eliade sau Umberto Eco. Hermeneutica fractalilor, de exemplu, cum o numește autorul, este un argument serios în această privință. La fel și înțelegerea formelor excentrice sau ciudate sub care se anunță astăzi metafizica: reprezentarea lumilor alternative, jocul creației și jocurile mentale, nihilismul și puterea, spațiul Hilbert și sistemul semnelor mitice sau religioase. Paralela Lampedusa-Culianu și, deopotrivă, supozițiile de ordin simbolic enunțate în legătură cu dispariția lui Culianu sînt într-adevăr subtile și ingenios articulate. Ele se compun după reguli de care Culianu însuși uzează în scenariile mitanalitice pe care le descrie.

Faptul că un autor cum este Culianu poate fi înțeles după acele semne pe care singur le descoperă sau le ocultează ne spune că, măcar într-o privință, el poate fi urmat. Tînd să cred că Nicu Gavriluță află în paginile celui invocat mai sus un îndrumător suficient de discret și de retras ca să poată fi urmat cu destulă libertate.]

Ștefan Afloroaei

PARTEA I

SOCIOLOGIA MENTALITĂȚILOR ȘI FORMELOR SIMBOLICE

DOUĂ ÎNSEMNE UTOPICE ALE MENTALITĂȚII ORTODOXE

1. Semantica mentalului utopic

Orice tip de curiozitate a cititorului, atent călăuzită în hățișul semantic, face cu puțință decriptarea următoarelor sensuri ale utopiei :

- a) Utopia este o simplă formă retorică, o modalitate de cunoaștere care alături de filosofie și poezie urmărește atingerea *virtuții* ;
- b) Timpul modern al secolului XVII va resemnifica termenul : utopia devine acum un *gen literar*, special preocupat de călătoriile imagine pe țărmul unor *societăți ideale* ;
- c) Utopia nu a ocolit nici spațiul politic : lesne o poți întâlni în textele clasice (Campanella, Bruno, Bacon, Leibniz, Comenius etc.), desemnând aici *programul politic al ordinii ideale* ;
- d) O dată cu începutul secolului XIX, termenul va fi din nou resemnificat : utopia va aduce acum cu sine conținutul *peiorativ*, numind ceea ce era reprezentat ca fiind „nerealist”, „himeric”, „iluzoriu”, „imposibil” ;
- e) Utopia – *forma mentis* a imaginarului social. Mentalitatea socială utopică este definită de sociologul Thomas Molnar drept una care nu se restrânge la cuprinsul politic, la datul imediat. Ea numește tendința înăscută a spiritului uman de a imagina perfecțiunea și de a idealiza aproape totul la nesfârșit.

Karl Mannheim, în *Ideologie și Utopie*, definește o stare a spiritului social ca fiind *utopică* atunci când aceasta este perfect incongruentă cu realitatea imediată. Însă nu orice stare de spirit disonantă față de primele evidențe ale socialului este utopică. „Privilegiul” îl are doar aceea care, trecută fiind în act, în conduită socială, tinde a spulbera parțial sau total ordinea existentă a lucrurilor, statu-quo-ul. În caz contrar, starea socială sfârșește prin a fi una *ideologică*¹.

1. O excelentă prezentare a tuturor sensurilor pe care le-a cultivat utopia se regăsește în textele lui Sorin Antohi. Ele fac conținutul a două dintre cărțile sale : *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, Editura Științifică, București, 1991 ; respectiv, *Civitas imaginallis. Istorie și utopie în cultura română*, Editura Litera, București, 1994.

Deși cele cinci (re)semnificări sînt departe de a fi singulare², totuși imaginarul social le-a solicitat pe ele în permanență. Toate stau împreună mai curînd grație diferenței decît asemănării. Este și firesc dacă urmărești întrupările istorice și sociale ale utopiei. Cu totul altfel stau lucrurile dacă mîntea îți este reținută de înțelesul prim, originar al termenului.

2. Despre sensul prim al utopiei

Sintagma eleată *topos atopus* este cea care dă cel mai bine șeama de rosturile prime ale *utopiei*. Prefixul negativ *ou* numește, alături de termenul *topos*, „locul care nu există”: *topos atopus* – locul fără de loc.

Dar cine este fără loc? Cel ce nu aparține acestei lumi. Nimeni altul decît cel care, preluînd și salvînd lumea, o justifică printr-o putere mai înaltă, divină. În creștinism, acel „cu totul altfel” este Iisus. În sens originar, utopia reprezintă acel *Eu – topos, intermundus*, mijlocitorul prin excelență. Utopia, asemenea daimonului și filosofiei, este cea care te pune pe o cale ce pleacă din tine însuși spre ceva care te depășește și te împlinește deopotrivă. Timpul utopiei nu este cel obișnuit. Mai curînd, el numește întîlnirea cu *durata și eonul* care îl preia și îl justifică. În sine, *utopia nu aparține timpului și nici eternității*. Avînd condiția mijlocitorului între timp și eternitate, *utopia aparține evului sau veacului*. În nici un caz ea nu numește timpul comun.

„Preistoria gîndirii utopice a avut în centrul preocupărilor sale o problemă-cheie: «Cum să imaginezi viața (o viață «omenească», «istorică») într-o lume care a abolit dimensiunile existențiale ale spațiului și timpului?»³, se întreba Victor Ieronim Stoichiță. Faptul că încercarea este totuși cu puțință devine clar atunci cînd

2. Datorăm lui Darko Suvin utopia înțeleasă ca o *construcție verbală* a unei comunități general umane. În acest sens, utopia devine *fantasma compensatoare* față de inconsistența și neîmplinirile imediatului. Pe urmele lui Hans Jonas, același Th. Molnar (*Utopica, the Perennial Heresy*, 1971) definește *utopia* în antiteză cu *politicul*, aceasta reprezentînd „ceea ce *erezia* este în raport cu teologia”. Frank E. Manuel propune pentru utopie noțiunea de *hibrid*: ea ar reprezenta tocmai întîlnirea *mesianismului iudeo-creștin* cu *mitul elen* al cetății ideale pe pămînt.

Nici rosturile psihanalitice ale utopiei nu sînt absente. Raymond Ruyer descoperă în utopie un simplu fenomen de compensație adleriană între *visul de putere* și neputința funciară a *teoriei despre putere*. Jean Servier este reținut de utopie ca fenomen de „regresiune thalassală” (*Thalassa* = despărțire de psihanaliza clasică). În acest sens, utopia este tocmai „efortul individului de a depăși traumatismul nașterii ce se traduce printr-o dorință de regresiune thalassală și de reîntoarcere la oceanul abandonat în timpuri străvechi”.

3. Victor Ieronim Stoichiță, *Efectul Don Quijote. Repere pentru o hermeneutică a imaginii europene*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 19.

ai, de exemplu, în atenție lumea *Cetăților de smarald din mistica musulmană*. „Ținutul mistic Hûrqulyi”, descris de Profetul însuși, nu aparține *acestei lumi* și nici celei de *dincolo*. El numește tocmai *întîlnirea* lumii de aici cu cea de *dincolo, intermundiul* ca atare⁴. Pe de altă parte, „Cetatea lui Dumnezeu” (Augustin) sau „Cetatea Diavolului” reprezentau *mărci utopice* ale Evului Mediu occidental. Prima simboliza Ierusalimul ceresc, împlinirea lumii de aici prin cea de *dincolo*. A doua era o replică utopică dată lumii și confuziei babilonice ce cuprindea fapăturile pămîntești care sperau într-o pace totală. Deci, germeni ai utopiei – în sens *istoric* și *social* – poți regăsi și în cuprinsul cetăților simbolice medievale.

Mai interesant mi se pare a fi faptul că *diabolicul* reprezenta, în înțelesul originar, încercarea de a da trup și formă cetății simbolice a lui Dumnezeu. „Cetatea Diavolului” era tocmai „Cetatea lui Dumnezeu” căzută din durată în timp și istorie. Evident, sensul metafizic al negativității depășește cuprinsul creștin al diabolicului, referindu-se la un sens și un temei al vieții înțelese ca întreg.

O dată cu secolele XII-XIII, cu survenirea „timpului economic” (Jacques Le Goff) în cuprinsul „timpului creștin”, lumea își va lua un alt chip. Utopia va fi smulsă din durată și răstignită în cuprinsul timpului. Ea va lua acum forma „Republicii Fidelium” (R. Bacon) sau a „Monarhiei” (Dante). Încercarea se regăsește și în figurațiile artistice ale Evului Mediu italian⁵.

3. Ortodoxia – utopie originară

Așa cum am arătat pînă acum, *utopia aparține unui intermundus, unui „interval” (metaxy)*, situat între *timp* și *eternitate*. Mai mult, ea preia cuprinsul temporal al lumii salvîndu-l, justificîndu-l din perspectiva divină a eternității.

Ei bine, asemenea *Cetății ideale* din *Republica* lui Platon, timpul contemporan mai întrevede încă survenirea în cuprinsul lui a eternității. Această survenire locuiește cu prisosință locurile uitate de lume, tainice și stranii deopotrivă. Unul din ele este cel al ortodoxiei.

4. „Cînd afli din tratatele vechilor înțelepți că există o *lume* (n.n.) înzestrată cu dimensiuni și întindere, o lume în care se găsesc cetăți cărora le poți ști numărul, printre care Profetul însuși a numit *Jabalqa* și *Jabarsa*, nu te grăbi să strigi că-i o minciună; căci s-a întîmplat unor pelerini ai spiritului să contemple această lume și să găsească în ea tot ce-și doreau.” Spusele aparțin lui Shihaboddin Yaha Sohrwardi, citat după antologia lui H. Corbin, *Terre céleste et corps de résurrection. De l'Iran mazdéen à l'Iran shiite*, Paris, 1961, p. 189.
5. Picturile anonime italiene zugrăvesc viziuni ale omului ideal. *Apocalipsa* din transeptul Bazilicii superioare din Assisi relevă tocmai importanța eschatologiei în zorii Renașterii, nostalgia după o lume nouă. Este o formă *utopică* imortalizată pictural. *Izgonirea diavolilor din Arezzo* de Giotto, din aceeași biserică, este aproape o *parabolă* a eliberării orașului medieval de rău și nefast (V.I. Stoichiță).

Ortodoxia, mai exact *trăirea* a ceva sacru care o definește drept calea regală a creștinismului european, sau „elita creștinismului” (C. Yannaras), este în profunzimea ei un „loc fără de loc”. Topologia ei este una a veacului, eonului sau duratei. Aceasta survine tainic, epifanic, fulgurant în cuprinsul timpului, întemeindu-l și deschizându-l spre „împărăția cerului”. Este utopică ortodoxia tocmai pentru că autentică ei realitate (prezența sacrului) nu se poate reifica, obiectiva, cuantifica în cuprinsul lumii de aici.

Două ar fi argumentele referitoare la utopismul ortodox pe care le invoc în acest text. Primul numește *persoana* înțeleasă drept o ipostază a epifaniei divine. Termenul, grecesc la originea sa, *prosopon* avea o dublă semantică. Se putea traduce prin *mască*, prin ceea ce ascunde (în)semnul divin din om în chiar actul dezvăluirii lui. Al doilea înțeles are în atenție *relația* vie, directă, nemijlocită cu Celălalt. La limită, Celălalt îl numește în mentalul creștin pe Iisus. *Prosopon* înseamnă „sînt cu fața către cineva”, „sînt în fața cuiva”⁶. Relația devine astfel temei al existenței. Nu ar fi posibilă viața însăși fără această relație. În *Evangelhia după Marcu* (6, 47-51), Iisus se apropie, pășind pe apă, de corabia apostolilor. „Discipolii sînt șocați, dar Cel care se apropia a vorbit zicînd: «Nu vă temeți, Eu sînt!»». Era Hristos. În acest moment, Petru i-a zis: «Dacă ești Tu, Doamne, cheamă-mă să vin la tine pe apă». Și Hristos îi răspunde: «Vino!»». Petru coboară din barcă și începu să meargă pe apă. În *acest* moment, Petru își trage existența nu din individualitatea sa naturală, muritoare, ci din relația sa cu Domnul⁷. Nu a putut însă rezista mult timp în această inefabilă stare a *topos*-ului fără de *topos*. Condiția umană nu i-a permis să reziste mult timp în relația vie, nemijlocită cu „numinosul” (Rudolf Otto). Petru a căzut în valuri de unde Hristos a trebuit să-l scoată. Totuși, pentru cîteva „momente” Omul-Petru a trăit realitatea epifanică a credinței. Timpul vieții sale s-a întîlnit și a fost preluat de durata salvatoare a lui Iisus. Pentru cîteva clipe, ea l-a întemeiat, i-a dat rost, l-a salvat. Acest *timp transfigurat* este timpul trăirii ortodoxe. Este acel *ubique* tradus prin „pretutindeni” și care, asemeni filosofiei prime, situează omul pe calea adevăratei celor eterne. Numai în acest *intermundium* ortodoxia se împlinește cu adevărat. În nici un caz în cuprinsul modern, în lumea socială, în drama vieții obișnuite. Pe scurt, ortodoxia se definește prin *trăirea epifanică a relației eonice*.

Încercarea Omului-Petru mai este anunțată și de un alt loc testamentar, cel în care Iisus amintește de *apa* pe care El o poate dărui omului. Cel care va bea din ea nu va mai înseta în veac. Ea va deveni izvor de viață veșnică. *Timpul*, cu alte cuvinte, va deveni *durată*.

6. Christos Yannaras, *Ortodoxie și Occident*, text îngrijit de Iulian Nistea, Editura Bizantină, București, 1995, p. 61.

7. *Ibidem*, p. 22.

*

Relația epifanică a întîlnirii cu esența este surprinsă și în textele lui Martin Buber⁸. La început a fost Relația, afirmă M. Buber parafrazînd *Cartea Facerii*. Ea locuiește dialogul autentic, real, cel care trece dincolo de pragul simplului monolog sau de cel al conversației formale, tehnice. Cînd doi oameni perfect disponibili se deschid unul altuia, lumea întreagă sîrșește prin a fi transfigurată. A te întîlni tu însuși ca Persoană cu lumea aceasta este marea aventură a vieții (Chesterton). Lumea poate fi prezentă în Celălalt. Acesta poate fi pentru un Eu (*Ich*) un Acela (*Es*); atunci relația (*Ich-Es*) numește impersonalul. Însă Celălalt poate fi și lumea lui Tu (*Du-Welt*). Numai atunci întîlnirea lor ține de tot ceea ce oamenii pot să aducă și să-și pună în comun. Întîlnirea numește uneori *miracolul ortodox*, prezență a adevăratei comuniuni. În cuprinsul ei, divinul va lua chip și formă, iar lumescul se va transfigura devenind *sînt*. Sfințenia reprezintă *urmele eonice* ale divinului în cuprinsul lumii de aici. În ortodoxie se vorbește despre sfințirea apei, sfințirea veșmintelor preoțești, a crucii, casei și a întregii vieți omenești. Deci, simbolurile sînt ele însele, asemenea Zeului, sfinite. În spațiul catolic lucrurile stau altfel. În primul rînd, se cultivă diferența dintre sînt (*sanctus*) și sacru (*sacer*)⁹. *Sanctus* numește doar Dumnezeu Persoană. În schimb, simbolurile lui din această lume (Biserica, ritualul, obiectele cultului) sînt „doar” sacre¹⁰.

*

Al doilea argument pe care îmi întemeiez supoziția însemnelor utopice din creștinismul ortodox numește Păcatul (gr. *amartia*). Ideea am preluat-o din textele lui Christos Yannaras¹¹. Preluînd-o, încerc să argumentez dimensiunea utopică a mentalității ortodoxe.

8. Mă refer, în special, la una dintre „marile sale cărți mici”, apărută în 1992 la Editura Humanitas: *Eu și tu*, traducere din limba germană și prefață de Ștefan Augustin Doinaș.
9. Vezi, în acest sens, cărțile lui Dumitru Stăniloae, în special *Spiritualitate și comuniune în liturgia ortodoxă*, București, 1986, pp. 29-30.
10. După Dumitru Stăniloae, catolicul traduce „veșmînt sacru”, „diademă sacră”, „vase sacre” folosind drept termen originar evreiescul *Kados*.
11. Christos Yannaras este o figură cu totul aparte în cuprinsul gîndirii filosofice și teologice contemporane. A studiat teologia și filosofia la Atena, Bonn, Paris. Este doctor al Facultății de Litere a Universității Sorbona din Paris și al Facultății de Teologie din Salonic. În limba română i-au apărut pînă acum trei cărți: *Ortodoxie și Occident*, Editura Bizantină, București, 1995; *Abecedar al credinței. Introducere în teologia ortodoxă*, traducere de preot dr. Constantin Coman, Editura Bizantină, București, 1996; *Heidegger și Areopagitul*, traducere de Nicolae Șerban Tanașoca, Editura Anastasia, București, 1996.

Creștinismul catolic și, mai ales, protestantismul, se întemeiază pe *individ* și nu pe relația vie a *Persoanei*. Termenul *individ* provine din grecescul *atomon* („ceea ce nu mai suportă nici o separație”), prima monadă și ultimul element constitutiv al realului. Așa cum *atomii* realității fizice sînt asemenea între ei, și *atomii umani* (individii) sînt fără de diferență. Au aceleași drepturi (faimoasele „Drepturi ale omului”) și aceleași îndatoriri. Fiecare își este suficient lui însuși. Creștinismul occidental și democrația liberală își sînt *autosuficiente*. Inefabilul și misterul unui fapt religios sînt trecute acum pe planul secund. Omul occidental a învățat – poate pentru totdeauna – dezvătăul mersului pe apă. Miracolul întîlnirii cu Celălalt îi este de acum înainte „inutil”. Rămîne „doar” unitatea socială a pietismului protestant surprinsă, printre alții, de Max Weber¹². Pietismul – stilul social de viață întemeiat pe individ, pe monadă – este o răsturnare a adevăratelor valori sacre ale Bisericii. Nu poți fi, afirmă C. Yannaras, *ființă eclezială* în civilizația pe care Occidentul a făcut-o cu puțință. Aceasta nu vrea să însemne un refuz, naiv și tragic deopotrivă, al timpului modern. Poți locui lumea modernă fără a-i accepta în totalitate principiile, mai ales pe cele religioase.

Mentalul social al comunităților din Răsăritul Europei îmi pare a fi în mai mare consonanță cu spiritul ortodoxiei. Dincolo de neîmplinirile istoriei, de blestemul mereu reluat al timpului și de împărțășirile arbitrare ale acestor ținuturi, rămîne totuși *mereu* vie datina, cutuma, legea nescrisă. În spațiul românesc „autoritatea datinei nu e redată decît printr-o singură zicătoare, dar energia ei este impresionantă: «În sînge se preface datina». Ea devine parte integrantă a conștiinței sociale. În schimb, pravila, legiuirea este *suspectă* poporului. Ea este expresia autorității și a voinței celor ce au putere «să pue pravilă în țară». Românul nu se simte legat de ea”¹³. Viețuirea fără pravile timp de douăsprezece secole și fără instituții statale timp de o mie de ani (sec. III-IV, respectiv sec. XIV-XV) poate spune mult despre eșecul istoric și neîmplinirea românească. Nu asupra lor mă voi opri aici.

În legătură cu teza aleasă, interesează, mai curînd, faptul că legea nescrisă era percepută în spațiul ortodox mai puternic, mai viu decît cea scrisă. Asemenea latinescului *religio*, ea numea legarea pe dinăuntru a unei comunități sociale prin simțămînt și credință. Unitatea socială era una deplin asumată și efectiv trăită. În schimb, legea atlantă a trecut întotdeauna în planul secund metafizică destinală, comuniunea profundă a unei seminții. Latinescul *lex* (lege scrisă) deriva din *legere* (a citi). Se înțelegea *realitatea legii* prin constrîngerea cultivată de structurile

12. Felul în care lumea sacrului se întîlnește cu cea a socialului și politicului este analizat de Max Weber în mai multe texte ale sale. Reține, în mod deosebit, ampla lucrare *Economie și societate*. În limba română, Max Weber este prezent cu *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, traducere de Ihor Lemnij, Editura Humanitas, București, 1993.

13. Ion Peretz, *Dreptul roman în poeziile populare*, în Iordan Chimet (coord.), *Dreptul la memorie*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, vol. III, 1992, p. 100.

ecleziale și politice. A te situa în afara legii nu traducea simpla *neadecvare* a juridicului, ci *încălcarea* legii. În același spațiu occidental, a *păcătui* însemna (sau mai înseamnă încă) tot a încălca legea. Conținutul legii era unul și același cu porunca divină. Neîbindu-l pe Celălalt, eu încalc legea creștină care-mi solicită dragostea aproapelui, așa citește catolicul și protestantul. Pentru ortodox, noțiunea de păcat nu înseamnă încălcarea unei legi, ci *eșecul existențial* (C. Yannaras). Este o neîmplinire a vieții mele faptul că nu am ajuns a mă bucura de iubirea Celuilalt, nicidecum încălcarea unei legi.

Asemenea realității *persoanei*, și ideea de *păcat* te scoate din timp, deschizîndu-te asupra a ceea ce face timpul cu puțință. Cele două dimensiuni ale ortodoxiei sînt *mijlociri* ale lui *homo religiosus* între lumea de aici și lumea de dincolo. Realitatea lor nu se epuizează în cuprinsul nici uneia dintre ele, numește, mai curînd, întîlnirea lor. Locul este *intermundium*-ul, *toposul atopus* din textele eleeate. *Ideea persoanei* și a *păcatului* din creștinismul ortodox sînt forme ale *utopiei* în sens originar.

Ortodoxia pare a fi astăzi varianta creștinismului care reprezintă Biserica existentă înainte de 1054. Este „aristocrația creștinismului”, după spusa lui Yannaras. Sub semnul celor două supoziții (cea a *persoanei* și a *păcatului*), ortodoxia se definește ca utopie originară. Ea este „locul fără de loc” specific întîlnirii dintre lumi. Numește *intermundium*-ul, mijlocitorul, durata salvatoare. Asemenea *Republicii* lui Platon, al cetăților de smarald din sufismul iranian, a cetății augustinienne, ortodoxia este astăzi puterea care te mai pune pe drumul transcendenței și este prima care te însoțește în misterul acestei căutări.

Toate acestea mă îndreptătesc a crede că ea nu are a da seama, în primul rînd, de social și politic. Nu văd îndreptățită nici vorbirea despre „păcatele ortodoxiei” în încercarea românească de a ne situa pe calea atlantă a liberalismului și democrației. Sînt realități *cu totul diferite* pentru a se putea întîlni în această lume fără riscul unei siluiri și vulgarizări a sacrului. Aș crede, în ceea ce privește „etica creștinismului și spiritul capitalist”, faptul că avem a ne întîlni aici cu varii *jocuri mentale*¹⁴, absolut libere și imprevizibile, situate în afara oricărui canon al moralei. Uneori, ca în cuprinsul timpului occidental al secolelor XVI-XVII, *jocurile protestante ale minții* se pot întîlni cu cele ale ordinii sociale și politice. Faptul nu este însă obligatoriu. Atunci cînd întîlnirea are totuși loc, *jocul puterii* sfîrșește prin a-l atrage în jos pe cel al *spiritului*. În Europa timpurilor reformiste nu creștinismul în varianta lui protestantă a avut de „cîștigat” prin întîlnirea cu această lume. Cu atît mai puțin, nu

14. Ideea *jocurilor mentale* și a infinitelor posibilități de *cosmogonie ludică* ale Zeului, în care omul nu are nici un rol important, apare în ultimele cărți ale lui Culiuanu. A se vedea, în acest sens, în special *Călătoria în lumea de dincolo*, traducere de Gabriela și Andrei Oigeanu, Editura Nemira, București, 1994; *Gnozele dualiste ale Occidentului*, traducere de Thereza Petrescu, postfață de H.-R. Patapievic, Editura Nemira, București, 1995.

cred că sistemul puterii occidentale pe care l-a făcut cu puțință protestantismul (Max Weber) se va impune definitiv peste tot în lume. O dată cu proliferarea lui crescîndă pe întreaga planetă, „istoria s-a sfîrșit!” (Francisc Fukuyama). Ea poate însă (re)începe oricînd, o dată cu alternativa unui sistem cultural, social, de inspirație ortodoxă, islamică sau de cu totul altă natură.

În altă ordine de idei, nu cred că ortodoxia ar face cu neputință sălășluirea capitalismului și a structurilor lumii moderne în spațiul românesc. Dacă am gândi înfîlnirea creștinismului (în variantă ortodoxă) cu economia de piață și investirea de capital, atunci ar trebui să deosebim între *contextul descoperirii* și cel al *argumentării*. Datorez lui H.-R. Patapievicu înțelegerea acestui fapt esențial. Dacă, de exemplu, *mecanica gravitațională* a lui Isaac Newton s-a impus în mediile occidentale – simplificînd grotesc gîndirea savantului privind proiectul științei totale – într-un *anume* context cultural și politic, faptul acesta *nu ne obligă deloc* să refacem astăzi mărcile timpului apus pentru a gîndi fizica și a-i aplica principiile! Unul este *contextul descoperirii* și altul cel al *explicării*. Acesta din urmă este universal. Deci, asemenea fizicii, matematicii sau statului de drept, și capitalismul poate funcționa oriunde, cu condiția de a i se accepta *temeiurile universale de existență*. El poate fi musulman, hindus, evreu, ortodox sau indiferent religios¹⁵.

Ubicuitatea lui este tocmai semnul diferenței ultime față de însemnele utopice ale creștinismului ortodox.

15. Totul depinde de modul în care interpretăm noi capitalismul. Dacă acceptăm doar înțelesul limitat la „revoluția industrială” începută în Europa secolului XVIII, atunci capitalismul ne apare suficient de *mobilitar* pentru a eluda orice legătură cu pietismul protestant. El survine – deseori neașteptat – în Europa sau în afara ei, „în țări sau regiuni catolice, confucianiste, hinduiste, buddhiste, fără vreo distincție clară” (Jean Baechler, *Religia*, în Raymond Boudon, *Tratat de sociologie*, traducere de Delia Vasiliu și Anca Ene, Editura Humanitas, București, 1997, p. 506).

Dimpotrivă, dacă semnificăm mai generos capitalismul și înțelegem prin el „urmărirea unui profit de piață, de către întreprinzătorii care aplică activităților de producție și mai ales de distribuție metode raționale” (Jean Baechler, *Religia*, în *op. cit.*, p. 506), atunci este imposibil – consideră sociologul francez – să nu întrezărim prezența capitalismului în spații istorico-simbolice foarte diferite de pietismul european. Este vorba de „Europa medievală a cetăților italiene, flamande, hanseatice și altele, între secolele XI și XV; China dinastiilor Tang și mai ales Song, între secolele X și XIII; Japonia începînd cu secolul al XVI” (*ibidem*, p. 506).

După Jean Baechler, ambele interpretări ale capitalismului dezavuează relația weberiană dintre protestantism și „spiritul capitalismului”. Acesta din urmă poate surveni oriunde și oricînd, cu condiția acceptării principiilor sale universale de existență.

ORIGINI PROTESTANTE ALE MENTALITĂȚII MODERNE

Cum a putut fi influențată o mentalitate economică de etica protestantismului ascetic? se întreabă Max Weber în *Etica protestantă și spiritul capitalismului*. Oare lucrurile nu stau tocmai invers, așa cum ne-au „convins” exegezele marxiste ale fenomenului? Altfel spus, oare nu cumva elementul economic, pragmatic a determinat într-un mod strict și apariția noii mentalități moderne?

Aș crede că putem încerca un răspuns urmărind cu atenție ideile religioase ale vechiului protestantism.

1. Mister și predestinare în gîndirea protestantă

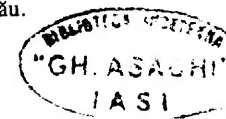
Plecînd de la ființarea în lume, de la situarea noastră sub semnul Timpului și Istoriei, vechii calviniști au încercat să-și explice prezența Răului în lume. Îl identificau pe acesta cu insuficiența celor ce sînt, cu boala, păcatul, moartea și, nu în ultimul rînd, cu existența banală, stereotipă în cuprinsul timpului social al comunității. Neîncercînd să-i afle răului doar o justificare metafizică în economia întregului divin, ei au ales calea înțelegerii etice și sociale.

Dacă în această lume totul poate fi pus sub semnul incertitudinii, rămîne, totuși, ceva sigur: faptul că orice creatură se pune – vrînd-nevrînd – și în raport cu altceva decît cu propriul ei timp. Acel altceva este tocmai eternitatea. Prezența eternității este anunțată în această lume de actul *predestinării*. Cu acest semn își face Dumnezeu protestantismului simțită prezența în lume. Toți sîntem predestinați veșniciei, eternității. Numai că în cuprinsul acesteia vom înfîlîni fie moartea sub chipul celui damnat veșnicilor cazne, fie lumina vieții, prezentă prin eficiența și randamentul uman în lumea de aici. Elecțiunea divină ne împarte dintru început în aleși șiamnați.

Toate acestea ne sînt date. Nu aparțin timpului acestei lumi. Aici ele își fac doar încercarea, alegîndu-ne pe noi spre a deveni victime sau eroi. Predestinarea, cu despărțirea de ape pe care o aduce cu sine, este un semn al libertății lui Dumnezeu¹⁶.

16. „Reforma a proclamat trei mari cuvinte de ordine: numai Dumnezeu, numai Scriptura, numai harul” (Jean Baubérot, *Protestantismul*, în Jean Delumeau, *Religiile lumii*, Editura Humanitas, București, 1996, p. 183). Dumnezeu își face simțită prezența în această lume numai prin intermediul Sfîntei Scripturi. Prin urmare, el nu privilegiază și nu mandatează nici o instituție umană pentru împărțirea harului său.

708237



Este deci gratuită, liberă, orientată nonteleologic. *Ea este și atît*. Prin urmare, nu poate fi valorizată sub nici un chip. A te întreba asupra ei este semnul unei slăbiciuni supreme sub a cărei mască își face încercarea Prințul acestei lumi, adică Diavolul. Predestinarea survine destinal. Întrebîndu-te asupra ei, nu poți fi în măsură a primi vreun răspuns anume. Ea nu se definește și nici nu se consumă într-un scenariu al întrebărilor și răspunsurilor. Certitudinea alegerii este de ordin pur spiritual. De aceea protestanții vor respinge tradiția apostolică a Bisericii creștine, cît și predicile oratorilor¹⁷. Nu de acestea este nevoie, și nici de mijloace exterioare de susținere a credinței, cum ar fi sacramentele Bisericii. Instituția însăși a Bisericii¹⁸ este pusă sub semnul întrebării. Nu mai este valorizată ca *trup mistic* al lui Iisus, ca semn al transcendenței în cuprinsul lumii de aici. Biserica aparține dintru început numai aleșilor. Ceilalți nu pot decît să o urmeze, dar nu spre mîntuirea lor, ci spre slava și gloria lui Dumnezeu pe pămînt. Încercînd parcă a răspunde dilemei lui Duns Scotus, privind alegerea neinspirată a zeului (cum a putut un Dumnezeu atotstăpînitor să se jertfească pentru o ființă atît de bicisnică și nevolnică precum omul?)¹⁹, vechii protestanți vor gîndi un Iisus ales din eternitate pentru jertfă, însă numai pentru cei aflați sub semnul grației. Ei sînt singurii la înălțimea jertfei christice.

2. Însemne sociale ale teologiei protestante

Cultivînd o solitudine fără prezența unui Dumnezeu personal, vechii adepți ai lui Calvin și-au creat toate posibilitățile unor scizii interne și unor fracturi ale

17. Respingerea oratorilor și dezavuarea preoților se întemeiază pe imposibilitatea existenței unui mijlocitor între făptura umană și Creatorul ei divin. În cel mai bun caz, în anglicanism preotul era un simplu crainic al cuvîntului ceresc și un administrator al Sfințelor Taine. Ritualurile sale nu țineau de o consacrare specială, ca în creștinismul ortodox sau catolic. De aceea preoții puteau fi (în unele Biserici anglicane) și laici instruiți, precum și persoanele cultivate sau, pur și simplu, femeile. „Într-adevăr, slujba nu cuprinde momentul sfintei jertfe, și deci nu este nevoie de o calitate specială a preotului care să-l facă participant la actul divin într-un mod diferit față de ceilalți credincioși” (Jean Baubérot, *Protestantismul*, p. 184). De aici, supoziția esențială a întregului protestantism referitoare la „preoția universală a credincioșilor” (Martin Luther).
18. Teologia protestantă distinge între Biserica vizibilă (instituție bine determinată social, istoric, geografic) și Biserica invizibilă (înțeleasă ca Trupul mistic al lui Iisus și ca suprema taină a lui Dumnezeu). Distanța este necesară tocmai „pentru a sublinia caracterul relativ al tuturor Bisericilor existente” (Jean Baubérot, *Protestantismul*, p. 184).
19. Duns Scotus se anunță jenat de dragostea lui Dumnezeu pentru oameni. Întruparea Logosului pentru ființa împușnată numită om nu este un semn al libertății divine, ci, mai curînd, o lucrare de ocazie (*occasionatum*). De aceea, teologul va „propune schimbarea formulei de la Niceea și înlocuiește *propter nos homines* cu *propter se ipsum*”, scrie Ioan Petru Culianu în *Principiul antropocentric*, revista „22”, nr. 20/1992, p. 14.

sufletului. Ele nu au întîrziat să apară. Se vor manifesta – printre altele – și prin neîncrederea în ceilalți, fie ei oameni ai aceleiași seminții, fie străini deplini. Gestul abia schițat al retragerii în sine a adus cu el și neîncrederea în instituțiile Statului și în Biserică. Ele n-au nici un rol în economia mîntuirii. Ce era de făcut? Nimic altceva decît împlinirea, desăvîrșirea în cuprinsul îndeletnicirilor mundane. Consacrarea unei profesii devine actul prin excelență *impersonal*. Totul se face întru gloria și desăvîrșirea lui Dumnezeu pe pămînt. Munca devine impersonală în orice loc al cosmosului social. Ea nu este motivată de anume sentimente sau trăiri personale, ci rațional, *in maiorem Dei gloriam*. Dumnezeu își face simțită acum prezența prin mijlocirea succesului personal, a ordinii și utilității. Însăși situarea într-o îndeletnicire anume este un semn al voinței divine²⁰. Orice meserie are acum aceeași valoare ontologică. Ca urmare, fiecare se poate împlini în propria sa profesie. Totul depinde de prezența grației.

În raport cu prezența acesteia, nu toți protestanții au gîndit la fel. Martin Luther, de exemplu, admitea „*gratia amissibilis*” (grația ce poate fi pierdută și recîștigată). Ea presupune, pe anumite segmente ale vieții, penitență și căință adîncă. Deși importantă în sine, ideea nu era suficientă – după Max Weber – pentru a impune o întocmire sistematică, rațională a lumii sociale. Asemenea religiei creștine (ortodoxă sau catolică), „*gratia amissibilis*” face cu puțință oscilarea permanentă între păcat – căință – iertare. Se cerea pentru acel timp ceva mai „mult”. Era simțită lipsa unei idei ce ar face posibil un nou stil de viață, o sanctificare prin fapte ridicate la gradul de sistem. Ideea va veni din partea calvinismului. Prin el, întregul protestantism va cunoaște forma ultimă a disciplinei sufletești și corporale deopotrivă.

Plecîndu-se de la o idee pur religioasă (*starea de grație*), se ajunge la întruparea ei în cuprinsul timpului social. Aici ideea devine un stil de viață metodic controlat și orientat.

În ceea ce mă privește, nu cred în regularitatea și firescul determinării totale a unui stil de viață plecîndu-se de la o idee religioasă. Ele sînt realități diferite: aparțin timpului de aici, dar și duratei, eonului pur. Grația survine în lume, nu aparține acesteia. Cuprinsul ei nu este cel al timpului și societății. Este adevărat, uneori aceste realități diferite se pot întîlni. Grația ajunge a condiționa un anume stil de viață. Însă, mi se pare semnificativ faptul că omul din Vest este cel care a trăit o asemenea convingere. Nu o văd cu puțință – sub chipul occidental – în spațiul spiritualității ortodoxe răsăritene. Aici dogmele sacre și adevărurile revelate rămîn (încă) suficient de vii.

20. Toma d'Aquino gîdea efortul omenesc ca fiind indiferent etic. El este și atît. Luther, la rîndu-i, înțelegea munca drept ceva consubstanțial naturii umane. Ea a fost sădită instinctiv în Adam „pentru a fi plăcut lui Dumnezeu”. De aici își trag argumentele arhitectii divizionii sociale a muncii și ai stricteii specializării.

3. Asceză laică și raționalitate dialogică

Consacrarea oricărei îndeletniciri umane aduce cu sine procesul social al stricteii specializării. În joc intră algoritmul diviziunii muncii. În modul de viață al primilor protestanți, el făcea cu puțință și o formă tîrzie, mundană a ascetismului : *asceza intramundană*.

Aceasta este o formă a penitenței și supliciuului pe dos. Ea nu-și află împlinirea în afara acestei lumi, asemenea celei monahale. De la prezența vie a sfințelor nevoințe ale desăvîrșirii, se trece acum la o conversie și o distorsiune a lor în cuprinsul cosmosului social. Ele vor începe prin a numi, de acum încolo, motivația imediată, succesul, eficiența practică. Se vor păstra însemnele clasice ale ascezei (persistența și continuitatea, abstenența sexuală, alimentația vegetariană, dieta severă, băile reci etc.), însă toate acestea își vor purta justificarea și scopul ultim în această lume. O dată cu asceza laică, în joc intră ceea ce s-a numit *raționalitatea dialogică* (Ștefan Afloroaei), întemeiată pe fatalitatea interacțiunii umane. Prezent în tipologia actanțială cvadripartită²¹ a sistemului lui Max Weber, acest tip de raționalitate reprezintă cel mai bine modernitatea și spiritul capitalist. Actul rațional în raport cu o finalitate dă seama de formele sociale ale înstăpînirii și servituții. Ele numesc, în sociologia lui Max Weber, organizarea muncii, tehnicizarea, actul socializării și birocratizarea. Se întemeiază pe „ordinea legitimă”, instituționalizată și se distinge de alte tipuri de autoritate (*tradițională* sau *charismatică*). Actul rațional prin finalitate ascunde în sine și un chip al iraționalității. Atunci cînd libertatea de voință tinde spre o anume limită, raționalitatea joacă și rolul iraționalității. O dată cu această prezență socială, mascată a iraționalului se impune și problema întîmpinării celuiilalt²².

4. Reprezentări sociale ale negativității

Celălalt este prezent în textele lui Max Weber sub diferite chipuri. El numește semenul, aproapele sau departele nostru. Rareori, în textele de sociologie a religiilor, alteritatea ia forma sa ultimă, divină sau demonică.

21) Max Weber distinge patru tipuri de acțiuni umane. Primul dintre acestea este actul rațional în raport cu un scop. Al doilea tip de act rațional este cel orientat spre o valoare.

El eludează scopul și consecințele sale sociale, aducînd în față valoarea însăși. Acțiunea se justifică nu în raport cu un scop anume, ci prin însăși faptul săvîrșirii ei.

Ultimele două acte umane sînt înțelese de Weber ca fiind cele emoționale, respectiv tradiționale. Ambele ocolesc motivația rațională, întemeindu-se pe afecte și cutume.

22. Despre iraționalitatea actului uman și a percepției celuiilalt, vezi Ștefan Afloroaei, Petru Ioan, *Elemente de filosofia acțiunii și logica discursului practic*, Centrul de multiplicare al Universității „Al.I. Cuza”, Iași, 1985.

Ignorarea cunoașterii celuiilalt ca deplină subiectivitate și trecerea lui în rîndul lucrurilor, numește tocmai *iraționalitatea* acțiunii raționale, arată Ștefan Afloroaei.

Mă voi opri asupra imaginii sociale a celuiilalt, întruchipat de *omul cu bani*. După Max Weber și Jacques Le Goff, acesta nu poate fi neglijat atunci cînd ai în atenție formarea mentalității moderne. Timpurile Evului de mijloc au adus pînă tîrziu în atenția publică stigmatele sociale aplicate oamenilor cu bani. „Cămătarul” și „camăta” erau numele firești ale Răului²³. Mentalitatea comună a acelor timpuri se întemeia pe o anume exegeză a textului biblic²⁴. Reforma aduce însă cu sine în Europa occidentală o altă reprezentare a bogăției. O dată cu ideile primilor protestanți, valorizat va fi creditul. El înseamnă bani : dacă cineva îmi încredințează banii săi, el îmi dăruiește dobînzile și ceea ce pot face eu în acel timp cu banii (textele lui Max Weber pot constitui temeuri, pre-texte pentru o sociologie a chibzuinței). Creditul se acordă în virtutea onestității și perseverenței, a continuității și seriozității. Toate acestea vor deveni cu timpul valori sociale ale capitalismului.

De ce trebuie să se facă din om bani? se întreba Benjamin Franklin. Tot el răspundea, cu una dintre pildele lui Solomon : „dacă vezi un om iscusit în lucrul lui, acela poate sta lîngă împărați”. Martin Luther, traducînd Biblia din ebraică în germană, modifică înțelesul originar al termenului de *melaha*. El încetează a mai numi rîvna întru cele sfinte. Semantica lui devine suspect de complexă. Ea ajunge acum a numi orice fel de activitate, de la funcția preotului pînă la muncile pămîntului. Toate au aceeași demnitate socială și același statut ontologic. De asemenea, termenul de *Vocation* încetează a mai semnifica chemarea întru sfințenie, desemnînd acum toate chemările lumii de aici.

Schimbările semantice ale textului testamentar, alături de alte fenomene sociale ale timpului, vor sfîrși prin a impune un nou *stil de viață*. Acesta se va deosebi substanțial de „spiritul tradiționalist” (Max Weber). Toate acestea au pregătit ivirea mentalității moderne în cuprinsul Europei apusene și a științei de tip experimental pe care aceasta o aduce cu sine.

5. Repere istorico-simbolice ale modernității

Max Weber leagă aceste fenomene de ceea ce el numește „dezvrăjirea lumii”. Ea a început o dată cu profeții Vechiului Testament și s-a încheiat – după Max Weber –

23. Pentru o analiză temeinică a mentalității Evului Mediu în raport cu „camăta”, „cămătarul” și formele îndeletnicirilor economice, vezi Jacques Le Goff, *Banii și viața. Economie și religie în Evul Mediu*, traducere de Ecaterina Stănescu, Editura Erasmus, București, 1993.

24. Au fost invocate în special pasajele veterotestamentare cu referință asupra cametei (*Exodul*, 22, 24 ; *Leviticul*, 25, 35-37 ; *Deuteronomul* 23, 20 ; *Psalmul* 15). În Noul Testament, referințele se opresc în special asupra evanghelistului Luca. Vezi, în acest sens, *Luca*, 6, 36-38.

o dată cu Reforma. „Marele proces din istoria religiei, de scoatere a lumii de sub puterea vrăjii, care a început o dată cu profețiile vechilor evrei și care, împreună cu gândirea științifică elenă, a eliminat toate mijloacele magice de căutare a mântuirii, considerându-le superstiții și sacrilegii, și-a găsit aici încheierea.”²⁵ Evident, este vorba de încheierea din timpul lui Max Weber. De fapt, ele continuă – sub alte forme – și în cuprinsul lumii de astăzi.

Fenomenologia desacralizării lumii prin profeții Vechiului Testament a stat și în atenția lui Mircea Eliade. Profeții au tăgăduit o religie de structură cosmică și teogoniile întemeiate pe hierogamie sau orgie. Redescoperirea acestor valori profund umane se va face târziu, la sfârșitul anilor '60, prin mișcările contestatate ale tinerei generații. Momentul desacralizării cosmosului de profeții Vechiului Testament poate fi gândit, cred, ca unul ce va pregăti timpurile moderne ale lumii de astăzi. Nu este însă deloc singurul. Anul 1000 și marea deziluzie a creștinătății apusene privind absența celei de-a doua Veniri sînt puse și ele la originea modernității de Mircea Vulcănescu. Marea așteptare se va converti acum în rivalitate pur mundană. Ea numește o „revoltă a sclavilor”, a celor ce vor opune lumii de dincolo concretul și eficiența celei de aici. „Capitalismul se va naște din faptele lor și-i va păstra pecetea trupestă și sufletești.”²⁶

Un alt moment semnificativ de care se leagă apariția mentalității moderne este anunțat de Isaac Newton. În cartea sa *The Foundations of Newton Alchemy* (1975), profesorul Betty Tuter Dobbs prezintă încercările (reușite) ale fizicianului de a pregăti o renovație deplină a religiei și științei europene. Ele aveau în atenție o sinteză între alchimie, tradiții oculte și științe naturale. S-a întâmplat însă ca „triumful mecanicii lui Newton să sfârșească prin a nimici propriul său ideal științific”²⁷. El va face cu puțință nu „știința totală”, ci mai curînd pe cea de tip analitic experimental ce a proliferat surprinzător în Europa secolelor XVI-XVII. Procesul este întru cînta asemănător *selecției speciilor*: din enclava ecologică a aceluși timp va supraviețui un mutant, o *muscă apteră*, cea care avea șansele cele mai puține de reușită. Asemenea muștei aptere, știința modernă apare într-un moment cînd era cel mai puțin nevoie de ea, arată Ioan Petru Culianu. În *Eros și magie în Renaștere. 1484*, istoricul religiilor pune în discuție teoriile consacrate asupra genezei modernității și a spiritului analitic. Rînd pe rînd, Culianu va dezavua temeierile unor asemenea interpretări. Astfel, nu *factorul tehnic*, material a făcut cu puțință spiritul modern. Noile descoperiri din astronomie au fost posibile nu neapărat prin mijlocirea lunetei

25. Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, traducere de Ihor Lemnij, Editura Humanitas, București, 1993, p. 116.

26. Mircea Vulcănescu, *Logos și Eros*, Editura Paideia, București, 1991, p. 56.

27. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, traducere de Cezar Baltag, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, vol. III, p. 273.

și a telescopului, ci folosindu-se vechile intuiții sau modelele pitagoreice. Tehnica nu a avut, arată Ioan Petru Culianu, decît un rol secundar.

Lipsa *valorii de întrebuintare* a științelor renascentiste (astrologia, alchimia, magia) ar fi condiționat, după unii, apariția spiritului modern. În fond, lucrurile stau cu totul altfel. Acele discipline spirituale nu duceau lipsă de ceea ce noi numim astăzi valoare de întrebuintare²⁸. Cauzele sînt altele și de o natură diferită. Pentru a le afla este necesar să vedem contextul social al acelor timpuri. Rugurile vrăjitoarelor umpleau Europa. Reforma religioasă și puritanismul politic nu tolerau decît textele biblice și pe cele tomiste. Frica de a crede și a practica altceva a cuprins întregul comunității. Se va renunța la vechile discipline spirituale și la tot ceea ce era prohibit. Marea frică și cenzura Bisericii catolice au sfîrșit prin a transforma însuși omul. El și-a pierdut imaginația și facultatea de a gândi prin calități. Așa cum a arătat și Émile Durkheim, cealaltă parte a conștiinței s-a întărit, cercetîndu-se, acum mai mult ca niciodată, tot ceea ce poate fi reificat și evaluat.

O cenzură a imaginarului și o mutație spectaculoasă au făcut cu puțință mentalitatea modernă. Modernitatea este „un apendice secularizat al Reformei”. Sciziunea sinelui nu a dus la neantizarea deplină a celui alt: el supraviețuiește – mutilat și împușinat – în cuprinsul propriului eu. „Noi am pierdut ceea ce el avea, iar el nu are ceea ce noi am cucerit. Pînă la urmă aceste cantități sînt egale.” În fond, așa crede că toate aceste teorii explicative numesc un proces social de trecere de la societățile tradiționale (numite *Gemeinschaft* de F. Tönnies, în *Comunitate și societate*) la societățile moderne de tipul *Gesellschaft*.

Fenomenologia acestui proces suscită, provoacă, menținîndu-se și astăzi în actualitate. Astfel, Europa Răsăriteană nu poate asimila peste noapte sistemul economic de piață și spiritul capitalismului. În joc nu este atît elementul politic sau economic, cît, mai curînd, cel al mentalităților. „Acesta este motivul pentru care observatori mai profunzi ai scenei post-comuniste declară că tranziția la un sistem modern de piață în acele țări va fi, în cel mai bun caz, un proces lung și chinuitor, ce va dura poate generații și care, în cel mai rău caz, nu se va înfăptui”²⁹, conchide unul dintre analiștii români ai fenomenului în Europa răsăriteană.

Sînt convins că neîmplinirea sistemului modern de piață în lumea răsăriteană va fi o mare lipsă, o unică ratare. Însă traducerea exactă a acestuia, suprapunerea lui peste mentalitățile și simbolurile sociale ale lumii de aici nu reprezintă mai puțin.

28. O abordare vie, erudită și deosebit de îndrăzneată a acestor fenomene tipice secolelor XVI-XVII se poate găsi în partea a treia (*Sfîrșit de partidă*), a cărții lui I.P. Culianu *Eros și magie în Renaștere. 1484*, traducere de Dan Petrescu, Ana Cojan și Ioan Acsan, Editura Nemira, București, 1994.

29. Este vorba de Matei Călinescu.

De aceea, aș opta mai curînd pentru spiritul capitalismului care-i generează ființa (Anton Carpinski) și care, „acționînd ca entitate culturală complexă, cu bogate valențe formative etico-religioase, a reușit făurirea ethosului profesional, civic și politic al oamenilor ce și-au asumat condiția libertății și responsabilității”³⁰.

FORME MALADIVE ALE MENTALITĂȚII SOCIALE: FRICA, SERVITUTEA ȘI PROSTIA

1. De la frica făpturii împuținate la frica de Dumnezeu

O simplă privire asupra mentalității sociale aduce în atenție și fenomenul fricii. Este frica bună sau rea? Există o singură frică sau, dimpotrivă, mai multe expresii ale ei? Pentru a răspunde este necesar să avem în atenție, pentru început, formele, chipurile – deseori sociale – cu care această stihie dezlănțuită ne întîmpină. Cred că acestea ar fi cel puțin în număr de trei.

a) *Frica de lume*. Aceasta ar putea fi forma frustră, meschină, elementară a fricii. De ce? În primul rînd, pentru că este întotdeauna motivată de ceva din *exterior*, situat opozitiv, reificabil, cuantificabil. Această frică este, de exemplu, frica de putere, de ziua de mîine sau de prezența Celuilalt. În al doilea rînd, după cum arăta Ștefan Afloroaei³¹, un asemenea tip de frică se consumă întotdeauna într-un scenariu al stăpînirii și servituții: cineva este stăpînit, altcineva stăpînește.

Faptul acesta a fost bine surprins de Hegel. În *Fenomenologia spiritului* poți afla o întregă alchimie a fricii care face cu putință stăpînirea și servitutea. „Cu raportarea la celălalt intră în joc toate silniciile timpului, întreaga sa captivitate. Cum fiecare tinde să fie recunoscut ca o conștiință-de-sine independentă, confruntarea cu celălalt devine de-a dreptul agonală («fiecare tinde spre moartea celuilalt», va scrie Hegel). Din această confruntare, o conștiință ajunge stăpînă iar cealaltă stăpînită, servilă.”³²

Trecînd peste înțelesul lui Hegel privind justificarea înaltă a servituții și fricii pentru stăpîn, rămîne întrebarea: *Ce-i de făcut?* Devine, cu alte cuvinte, cu putință o transcendere a acestui tip de frică? După Martin Heidegger, frica *determinată*, „de ceva din lume” (*Furcht*) devine frica *nedeterminată*, frica de adîncul amețitor și de platitudinea lumii (*Angst*). De cele mai multe ori însă, fenomenologia fricii nu-și urmează drumul pînă la capăt. „Omul căzut în forma unei viețuiri cenușii nu mai știe de frica de platitudine.”³³ În fond, el ajunge a nu mai ști de nici un fel de frică.

31. Ștefan Afloroaei, *Întîmplare și destin*, Editura Institutului European, Iași, 1993, pp. 20-23.

32. *Ibidem*, p. 20.

33. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica creștină*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 1993, p.117.

30. O convingătoare analiză a spiritului capitalist este prezentată de Anton Carpinski (eseul *Orizonturi ontologice și teologice*) în revista „Timpul”, nr. 11-12, 1994.

Devine „neînfricat” și nimic din cele omenești și divine nu-l mai împiedică a săvârși fărâdeleaga. Aș crede că un asemenea tip de frică are șansele cele mai mari de a cuprinde și macula mentalul anumitor comunități. „Omul împrăștiat” este acum cel care a ajuns a uita însăși uitarea fricii! Frica în lume, ca o imposibilitate de a suporta intimitatea, trebuie, pentru a fi transfigurată, să fie uneori conștientizată, recunoscută. Faptul ar fi primul pas al izbăvirii noastre de puterea ei malefică. Se pare, însă, că am ajuns acolo unde aceste surveniri ale conștiinței fricii au sfârșit prin a fi realități extrem de episodice. Rareori, ele sînt preluate, transfigurate și justificate din perspectiva unor forme superioare de frică, cum ar fi *frica de Dumnezeu* sau *frica de tine însuși*.

b) *Frica de Dumnezeu*. Trei ar fi ipostazele unei asemenea frici:

1. Frica de păcat, de identificare cu platitudinea vieții (Dumitru Stăniloae);
2. „Mysterium tremendum” (Rudolf Otto);
3. Conștiința faptului că viața nu este fixată maladiv în ea însăși.

Frica de Dumnezeu se trăiește în timp, dar se justifică în eternitate. După Dumitru Stăniloae, ea se cere înțeleasă doar în relație cu ultima și Marea Judecată. În viața temporală, frica de Dumnezeu te ține la distanță de păcatele lumii. În eternitate, ea nu mai ține de căderea în păcat, ci de dreapta Judecată. Este o *frică necurată* (Sf. Maxim Mărturisitorul), atunci cînd se definește în funcție de păcatul gândit și săvârșit. Cînd, însă, ține într-o permanentă „trezie” și luciditate făptura omenească – departe de săvîrșirea oricărui păcat – frica de Dumnezeu devine o *frică curată*. „Ea ține oarecum de raportul lui Dumnezeu cu făptura, ca omul care-și face vădită slava Sa, care e mai presus de toată împărăția și puterea.”³⁴

Frica curată a Sfîntului Maxim Mărturisitorul *deschide spre celălalt sens* al fricii de Dumnezeu. Acesta ia chipul *destinului* trăit, asumat. Ai în permanență o stranie presimțire și simțire a faptului că viața ta nu este centrată autist pe ea însăși. Depinde întotdeauna de ceva infinit care o împlinește. Numele creștin al acestei puteri infinite este Dumnezeu. Ea poate fi prezentă și în scenariul scepticului – ca *Lege*, al metafizicianului – ca *Destin*, al savantului resemnat – ca *Natură*. Întotdeauna însă, prezența ei îți „cere” să nu săvîrșești egoitatea, distanța de propriul Eu, la modul absolut, total, luciferic³⁵.

34. *Ibidem*, p. 120.

35. Gîndirea creștină vede originea răului în căderea lui Lucifer. Acesta a dorit să ia totul *numai în numele său*. Iisus, dimpotrivă, va lua totul în numele său dar, mai ales, în numele Tatălui. Cei doi se regăsesc în fiecare dintre noi, în funcție de liberul nostru arbitru. Lucifer poate lua astfel și chipul „nebărbăteștii temeri”. „Sufletul mîndru care se bizuie *numai pe sine* (s.n.) este sclavul temerii” (Ioan Scărarul, *Scara Raiului*, traducere de Nicolae Corneanu, Editura Amarcord, Timișoara, 1994, p. 352). „Sterpăciunea” lui este cea prin care se face simțită pedeapsa Zeului pentru cel ce are „încredere prea mare în forțele proprii”.

Frica de Dumnezeu mai poate lua și un alt chip. Este vorba de acel *mysterium tremendum* teoretizat de Rudolf Otto la începutul secolului³⁶. El numește misterul care înfricoșează, misterul care înspăimîntă. Apropierea neofitului de zeul său *atrage* și, deopotrivă, *respinge*; *fascinează*, dar și *înspăimîntă*. Această neobișnuită ambivalență a sacrului traduce tocmai diferența sa față de lumea aceasta. El o cuprinde și o justifică: reprezintă întregul, *divinitas*. Sacrul preia în sine însuși totul, deci și frica. Numai că aici ea este departe de a numi banala spaimă în amestec cu fascinația: frica sacră confiscă total. Este asemenea ființei care, atrăgîndu-te și respingîndu-te în același timp, te-ar poseda total. Această frică sacră își dezvăluie tîlcul ultim *doar* atunci cînd face cu puțință trezirea „sentimentului de creatură” (Schleiermacher)³⁷.

c) *Înfricoșarea de sine*. Mai poți regăsi în anumite spații mentale și această prezență a fricii. Este frica de propria conștiință, de propriul gînd. Ea poate presupune asumarea „sentimentului de creatură” (Schleiermacher), sau absența acestuia. Cu alte cuvinte, frica-de-tine-însuși se poate împlini în frica-de-Dumnezeu, sau îi poate fi indiferentă acesteia³⁸. Sören Kierkegaard, în *Jurnalul* său, susținea un fapt ce s-a dovedit întru totul adevărat: „oamenii se înfricoșează de ei înșiși numai după ce dau pierzării pe singurul treaz dintre ei”³⁹. Deci frica de propriul cuget apare numai după ce ai săvîrșit fărâdeleaga. Cercul trebuie să se închidă: se pleacă de la o crimă și se poate uneori ajunge la o adevărată *metanoia*. Ideea este bine surprinsă, cred eu, și de un autor francez al acestui secol: Denis de

36. Rudolf Otto, *Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*, traducere de Ioan Mîlea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1992.

37. Cînd Avraam se încumetă a-i vorbi lui Dumnezeu despre soarta locuitorilor Sodomei (*Facerea*, 18, 27), el rostește: „Iată, citez să vorbesc Stăpînului meu, eu, care sînt *pulbere și cenușă!*”. În joc nu este o simplă rugă întemeiată pe o arbitrară stăpînire a Zeului, ci trăirea vie, profundă a stării de creatură („sînt *pulbere și cenușă*”). La început a fost *mysterium tremendum*, pare a spune Rudolf Otto: „Din ea, din această «teamă» și din forma ei «brută», din acest sentiment al înspăimîntătorului care a izbucnit și a apărut inițial ca un sentiment straniu și nou în sufletul umanității primitive, a purces întreaga dezvoltare istorică a religiei” (p. 23).

38. Am în atenție, în special, elita modernă formată la școala aproape ateistă a secolului XIX. Tot în cuprinsul înfricoșării de sine poate intra și intelectualul român „adăpat” la izvoarele pozitivistice ale Franței postbelice. Așa cum arăta Samuel Huntington (*The Clash of Civilizations* în „Foreign Affairs”, 1993), faptul că elitele se occidentalizau iar masele rămîneau fidele modului de viață indigen a făcut cu puțință cea de-a patra fază a conflictului, anume *conflictul culturilor*. Un asemenea tip de elită ar putea trăi din plin *înfricoșarea de sine* și ar putea fi, în același timp, indiferentă religioasă.

39. Spusa lui Kierkegaard a fost reluată de Ștefan Afloroaei în *Întîmplare și destin*, ed. cit., p. 22.

Rougemont⁴⁰. În dialogul purtat în decembrie 1941 la New York cu Jacques Maritain, acesta din urmă aduce în atenție o parabolă creștină. Este vorba de un apostol irlandez care, încercînd să creștineze făpturile păgîne din Alpii elvețieni, le-a vorbit acestora despre zeul creștin, despre Fiul lui răstignit și înviat și, mai ales, despre faptul că *martirul* ar fi cel mai bun mijlocitor pe care l-ar avea ei pe lângă Dumnezeu. Oamenii l-au ascultat cu luare-aminte, „l-au crezut atît de tare, încît l-au și omorît!”⁴¹. Însă *numai* prin fapta lor cumplită ei au ajuns a se înfricoșa de ei înșiși și, în cele din urmă, au devenit creștini. Cît privește pe apostol, acesta și-a dus drumul pînă la capăt: prin moartea sa asumată el a devenit *martir*.

Cele trei forme ale fricii pot cuprinde, într-o măsură mai mare sau mai mică, spațiul mental al unei comunități sociale. Cea românească pare a sta astăzi mai curînd sub semnul fricii de lume, cu toate ispitele și neîmplinirile ei. În multe locuri, frica de Dumnezeu a ajuns a funcționa asemenea unui cuvînt gol, fără nici un rost. „Neînfricării”, cei fără nici o frică, sînt făpturile neîmplinite care locuiesc spațiile intermundiare ale timpului actual. Înfricoșarea de sine și frica de Dumnezeu au ajuns să fie exilate în acele locuri încă nebîntuite de ideologiile nimicitoare autohtone sau importate. O cercetare de sociologie a mentalităților ar putea să figureze o aproximativă *hartă a fricii* și a chipurilor pe care aceasta și le ia în cuprinsul maladiv, filoxerat al unei seminții. Conștientizarea și asumarea lor ar fi un prim pas spre vindecarea definitivă. Ea ar extirpa, în primul rînd, morbul *servituții* care locuiește în orice spaimă elementară: de vidul existenței, de puținătatea traiului, de insuficiența oricărei zile.

Surprinzătoare îmi pare a fi astăzi nu servitutea combinată cu anumite expresii ale fricii, ci, mai curînd, asumarea voluntară și trăirea ei ca pe ceva absolut normal și firesc. Servitutea voluntară nu presupune – așa cum s-ar putea crede – absența totală a libertății și doar prezența subtilă și eficientă a unei forme de frică. Dimpotrivă, „orice formă de libertate aduce cu ea și o formă de servitute, adesea voluntară...”, arată Ștefan Afloroaei⁴². Libertatea absolută atrage întotdeauna după sine servitutea absolută.

2. Ipostaze tradiționale și moderne ale servituții voluntare

Servitutea – formă maladivă a mentalității sociale – poate fi întîlnită în mai multe spații sociale și culturale. Unul dintre acestea este cel al vechii Grecii. În cartea a VII-a a *Republicii* sale, Platon înfățișează de-acum faimosul *mit al peșterii*.

40. Denis de Rougemont, *Partea Diavolului*, traducere de Mircea Ivănescu, Editura Anastasia, București, 1994, pp. 5-6.

41. *Ibidem*, p. 5.

42. Ștefan Afloroaei, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 141.

Conținutul lui este suficient de cunoscut: ca atare, am să urmăresc doar ideea *servituții* prezentă aici. Omul peșterii, eliberat fiind, va ajunge să vadă lumina soarelui (forma ultimă a adevărului ca *aletheia*, după Martin Heidegger). Se va întoarce după un timp în peșteră anunțîndu-și semenii că ceea ce ei au gîndit, imaginat și crezut o viață întregă n-a fost nici măcar o clipă adevărat. Ignoranța, lenea și stereotipurile i-au determinat să ia iluzia, falsul drept adevăr. Autentică realitate nu este cea a jocului de lumini și umbre de pe peretele din fundul peșterii. Ea nu este nici cea a focului din spatele lor. Lumina soarelui este adevărul ultim, definitiv, *singurul* care i-ar putea elibera din lanțurile comodității și necunoașterii. Semnificativă îmi pare a fi reacția celor mulți: ei îl vor asculta și *ucide* pe cel care le va rosti adevărul ultim. Nu știu dacă vor sfîrși prin a se căi și înfricoșa de propria lor faptă: cert este că vor prefera să trăiască în continuare în cuprinsul adevărului lor speologic. El îi va locui definitiv. Oamenii peșterii vor alege *servitutea* față de propria lor meschinărie, ignoranță și habitudine.

Într-un text relativ recent⁴³, Gabriel Liiceanu va relua motivul *servituții* din textul lui Platon, adaptîndu-l contextului social modern din România. După 1989, intelectualul român a încercat să rostească mulțimii adevărul despre ceea ce timp de patru decenii s-a întîmplat cu noi. Asemenea personajului platonician, el a sfîrșit prin a fi „ucis” de ceilalți. Adevărul pe care el îl rostea provoca, neliniștea, violența alb-cenușiu a vieții de zi cu zi. Era de aceea de preferat ca el să nu fie rostit, ascultat și, cu atît mai mult, asumat.

Un alt spațiu cultural în care motivul *servituții voluntare* te întîmpină este cel rusesc. Rețin aici, în mod deosebit, textele tîrzii ale lui Dostoievski⁴⁴. Mitul Marelui Inchizitor aduce cu sine aceeași idee a *servituții*. Inchizitorul, cel care în permanență vorbește, are a-i reproșa întotdeauna ceva Mîntuitorului. Îi reproșează, printre altele, refuzul de a transforma pietrele în pîini. De pîine are nevoie omul slab, bicisnic și nevolnic, și nu de libertatea conștiinței de a alege între bine și rău. „Ai uitat, se vede, că omul preferă liniștea și chiar moartea, libertății de a alege singur între bine și rău!”, repetă în permanență Marele Inchizitor. Povara libertății interioare și a conștiinței alegerii este insuportabilă pentru majoritatea oamenilor în actuala lor condiție. De aceea, ei vor căuta întotdeauna pe cineva în fața căruia să-și îndoiaie genunchii și să-i ofere în dar propria lor libertate! Pentru aceste făpturi împutinate, *servitutea* este calea firească a vieții. Ele cer doar stăpînire și pîine zilnică în

43. Este vorba de *Elemente de patologie a spiritului și a culturii*, în *Cearta cu filozofia*, Editura Humanitas, București, 1992, pp. 116-134.

44. Mă refer la ultima sa scriere, romanul *Frații Karamazov*. Volumul al doilea cuprinde o secțiune (*Marele Inchizitor*) în care autorul imaginează un dialog între Iisus întors a doua oară și Inchizitorul spaniol. Tînd din ce în ce mai mult să-i dau crezare lui N. Steinhardt, după care Dumnezeu l-a chemat la sine pe Dostoievski tocmai pentru că dorea să nu mai fie scrisă o a cincea Evanghelie...

schimbul libertății interioare. Aceasta din urmă poate surveni abia după îndestularea trupului, ca o formă aproape sublimată a faptului fiziologic.

Aș crede, mai curînd, că libertatea interioară a ajuns astăzi a fi marea absență, iar în unele spații sociale chiar această absență a început a fi uitată... De aceea nu cred în ideea Inchizitorului că cei mulți pot ajunge la libertatea alegerii trecînd prin proba pînii. Pot foarte bine să agonizeze și să vegeteze fără a-și mai pune o clipă problema sensului vieții și al suferinței omenești. Rămîne doar remarcabila frămîntare și obsesie din sufletul și mintea inchizitorială, cărora Iisus le va răspunde cu un simplu sărut...

Al treilea spațiu cultural care mi-a reținut atenția lecturînd „prezența” servituții în anumite texte a fost cel al Franței din secolul XVI. În 1574, Etienne de La Boetie publica în traducere latină *Discursul asupra servituții voluntare*⁴⁵. Textul său se deschide cu o întrebare tulburătoare: Cum este cu putință ca o mulțime imensă de oameni să asculte de despoți și tirani și nu de cuvintele învățatului din cetate? Răspunsul îl aflî în cuprinsul întregului volum: *frica și interesul*. Ambele fac cu putință stăpînirea. Cel ce va ajunge să stăpînească prin puterea armelor nu va conduce niciodată singur. Va fi susținut de corifeii din jurul său, iar aceștia, la rîndul lor, de alții. *Stăpînirea* se va confunda cu *privilegiul*. Fiecare își va asuma stăpînirea și se va afla, la rîndul său, stăpînit. Servul însuși recunoaște servitutea prin chiar dorința lui de a accede pe o treaptă mai înaltă a *piramidei sociale*. Condiția dramatică este cea a stăpînului, pentru că acesta nu poate fi conceput ca stăpîn în afara existenței servituții. În această piramidă socială nu există prieteni sau dușmani: există numai *complici*. Servitutea voluntară, arată autorul francez, departe de a fi un fenomen *sacru*, este în primul rînd unul social.

*

Indiferent de aria culturală pe care o poți avea în atenție atunci cînd urmărești faptul social al servituții, un adevăr se impune aproape de la sine. Omul, ajuns în condiția servituții, sfîrșește prin a o cultiva pe aceasta ca pe firescul însuși. „Își va interioriza psihologia și gîndirea închisorii și a peșterii” (Gabriel Liiceanu). Își va privi cu tandrețe lanțurile, va linge mîna stăpînului și se va simți bine că o face! Nimic din ființa umană nu scapă atunci cînd virusul servituții pune stăpînire pe ea. Mai mult, *cuvîntul* prin care se transmite servitutea, minciuna și prostia nu rămîne niciodată unul banal, obișnuit. A funcționa și a locui în preajma cuvintelor servituții înseamnă a-și asuma riscurile răului. Cuvintele servituții și prostiei sînt întotdeauna degradate sau asasinat de semantica lor originală.

45. Cuprinzînd 55 de pagini, textul a cunoscut recent și o variantă românească: Etienne de la Boetie, *Discurs asupra servituții voluntare*, traducere și note de Lavinia Stan, Editura Universal Dalsi, București, 1996. Varianta românească, tradusă după ediția franceză apărută la Éditions Bossard, Paris, 1922, conține și *Scrisoarea lui Montaigne către tatăl său la moartea lui La Boetie* și, de asemenea, *Meditațiile asupra suferinței și libertății* semnate de Simone Weil.

Într-un excelent articol („Spiritul ancilar”, publicat în *Convorbiri literare*), Alexandru Zub urmărea această resemnificare și deopotrivă sărăcire a unor termeni clasici. Astfel, latinescul *ancilla* (slujnică) a făcut cu putință adjectivul *ancillaris* (slujitor). De la fireasca relație originală dintre *proprietar* și *slujnică*, s-a ajuns la forma maladivă și la conduita ancilară, cea dintre stăpîn și slugă. Slujnica a ajuns slujitoare, adică o făptură situată față de Celălalt într-o relație de servitute. Resemnificarea latinescului *ancilla* nu este însă deloc secundară. *Servitium* (robie) a dat *serviciul* de astăzi. *Servus* a ajuns a numi acum o formă de salut. *Ministra* (a sluji) înseamnă pur și simplu ministru (deci o persoană care poate înfăptui multe, dar care nu reușește sub nici un chip azi să „slujească” în sensul original al termenului). Cuvintele vechi au fost asasinat, aduse toate la un numitor comun, sub semnul unic al servituții. Unele dintre ele au izbucnit și în istoria noastră contemporană. Alexandru Zub invocă, în acest sens, doar cîteva exemple: salutul prin formula cazonă „să trăiți!”, comportamentul conformist etc.

Constantin Noica, la rîndu-i, urmărea cu multă pasiune această odisee modernă a cuvîntului degradat. „A informa”, arată Noica, însemna inițial a da formă, a modela un suflet, a-l întruchipa. Astăzi înseamnă doar a da de știre, a vesti. Dincolo de jocul semantic al cuvîntului, există și o anume *metafizică* a rostirii lui. El însoțește și aduce cu sine neliniștea, invidia, răutatea și suprema servitute. De aceea nu trebuie să numim niciodată lucrurile pe numele lor rău, pentru că le scoatem din anonim, le dăm viață, iar ele sfîrșesc prin a ne invada și teroriza. Este și aceasta o formă de răzbunare a cuvîntului asasinat. Spectrul său rătăcește agonizînd printre noi, trasițiindu-ne tristețea, disperarea și anxietatea.

Alteori, cuvîntul sărăcit, simbol al servituții, ne frecventează înconștientul prin *mass-media*. Neavînd putința despărțirii apelor, a discernerii binelui de rău, nu ești nici pregătît să faci față înfîlîrii cuvîntului, și sfîrșești prin a fi locuit de *însemnele* servituții pe care acesta le poartă. Ele iau chipul nesiguranței, al dezechilibrului interior, al imensului pustiului din suflet și minte. A intra astfel schilodit și mutilat sufletește în lumea oamenilor venind din pustiul propriei tale lumi înseamnă întotdeauna a te pune în relație de servitute față de *ceva* sau *cineva*. Acel ceva poate fi *pseudoabsolutul*. Nefiindu-și niciodată suficient lui însuși, omul a căutat întotdeauna împlinirea în *altceva*. De regulă, acesta purta numele unui zeu. Atunci cînd făptura umană ajunge atît de sărăcită încît își extirpă din sine absolutul, nu-i mai rămîne decît să pună în loc *surrogatele* acestuia: partidul, drogul, patriotismul vulgar etc. Totul se termină deplorabil atunci cînd în locul lui Dumnezeu apare *altceva*. Orice încercare de a absolutiza ceva din ceea ce stă sub semnul timpului și al istoriei se poate transforma acum în sursa unei servituți⁴⁶. De cele mai multe ori,

46. Mircea Vulcănescu se oprește asupra acestei idei. Cînd încerci să faci chip cioplit adevăratului Dumnezeu de care te simți uneori prea greu, te pui într-o relație de servitute față de Diavol. Cazi în păcatul „ispitirii Sfîntului Duh” înțeles ca semn al servituții ultime și definitive. (Mircea Vulcănescu, *Poezia lui Paul Sterian*, în volumul *Chipuri spirituale*, Editura Eminescu, București, 1995, pp. 135-142).

aceasta se împlinește sub chipul inconfundabil și nedisimulat al prostiei. Asupra acesteia intenționez a insista, formulând pentru început întrebarea lui André Glucksmann.

3. Prostia – singura definiție plauzibilă a speciei umane ?

Din moment ce frica și servitutea au ajuns a prolifera deplin în cuprinsul unei aume comunități, ele se împlinesc deplin doar prin înlăturarea lor, cea care face cu puțință, printre altele, și apariția prostiei. Este imposibil să nu întâlnești o mască a prostiei acolo unde frica și servitutea au ajuns a fi „puternicii zilei” ! Rămâne totuși întrebarea : ce este prostia ?

După André Glucksmann⁴⁷, ea ar fi singura definiție a speciei umane ! Dacă nu poți spune că toți oamenii sînt frumoși și credincioși, bruneți sau ecologiști, poți însă afirma deschis că *toți* pot fi, într-un fel sau altul, într-un moment sau altul al vieții lor, *proști*. Există deci mai multe forme și înțelesuri ale prostiei. Prostia nu există, există doar proștii care, fiecare în parte, o pătimesc și-i dau un chip sau altul.

Simpla lectură a unor texte mi-a dezvăluit prezența anumitor chipuri și măști ale prostiei. Iată câteva dintre acestea :

a) *Prostia ca deficiență și necunoaștere*. Este forma cuminte și elementară a prostiei. Faci, în acest sens, o prostie neintenționat, din greșeală, ignoranță sau naivitate. Existența unui asemenea tip de prostie este fulgurantă, episodică. După săvîrșirea ei nu rămîne altceva decît amintirea unui gust inconfundabil.

b) *Prostia ca privare*. Se întemeiază pe o absență, pe o lipsă a culturii și educației. Deși Q.I.-ul poate fi normal sau ridicat, subiectul acestei forme de prostie se trădează imediat. Prostia ca privare se dezvăluie prin vulgaritatea privirii, prin grosolanția vocii și, mai ales, prin grobianitatea rîsului. Rîsul prostului contaminează și îmbolnăvește definitiv. Prin mijlocirea lui se recunosc cei asemenea întru simțămînt și gîndire.

c) *Prostia ca insuficiență mentală*. Această ipostază specială definește prostia ca puținătate a spiritului. Prostia ca neîmplinire spirituală este inversul prostiei ca privare. Acestui prost îi lipsește dotarea genetică, biologică, naturală, pentru actul cultural. El este splendid surprins de Glucksmann într-un fragment unde îl citează pe Flaubert : „Cînd se rîde de mine mă alătur imediat celor ce rîd, arătînd că această piaiță de care se rîde este Eul decăzut, prăbușit în ridicol. Eu nu sînt și nici nu pot fi prost. Cînd prostia apare, Eul dispare”. Atunci cînd nu se autoironizează, personajul acestui citat este un prost *desăvîrșit* ! De ce ? Pentru că nu-și pune nici o clipă la

îndoială reușita. Nimic mai străin pentru el decît sentimentul neîmplinirii și al eșecului. Or, nici o făptură ce trăiește sub semnul firescului nu-și poate asuma monopolul binelui desăvîrșit. Imediat ce ar face-o, ar deveni suspectă și ar confirma regula prostiei mai sus amintită.

d) *Prostia ca handicap social*. Sintagma funcționează atunci cînd ai în atenție cohorte de năpăstuiți ai soartei. În acest sens, pot fi numiți proști schilozii, săracii, colonizații etc. În cuprinsul acestui gen de prostie, accentul nu se pune pe simpla gafă, pe absența culturii sau pe insuficiența mentală. Semnul acestei prostii este *social* și se traduce prin stigmatul aplicat năpăstuitului și celui blestemat de istorie.

e) *Prostia ca seninătate a imbecililor*. A. Glucksmann o urmărește plecînd tot de la un exemplu invocat de Flaubert. La Alexandria, un *oarecare* Thomson și-a înscris numele cu litere de șase picioare pe Coloana lui Pompei. Ele puteau fi văzute de la un sfert de leghe distanță.

Semnul cu care intră în lume acest prost-imbecil este cel al *amintirii*. Numele său scrijelit urlă îndelung și poruncitor peste timp : *amintește-ți de mine !* Dar oare nu este prea mult ? se întrebă Flaubert. Nu ne cere acest Nimeni mult prea mult atunci cînd a ales a ne frecventa inconștientul colectiv cu insignifianța numelui său ? Totuși, știm că un imbecil senil și imperturbabil nu-și pune niciodată asemenea întrebări. Departe de a fi cel care se întrebă asupra lui însuși, imbecilul senin pozează în figura unui mare artist. Încearcă să transforme viața sa searbădă și complet plicticoasă în *esență*, arată cu o netăinuită ironie A. Glucksmann. Prostul-imbecil stăpînește perfect alchimia transformării *efemerului* în *etern*. Mai mult, el este un artist postmodern : „puțin îi pasă că distruge însuși suportul pe care crede că își înscrie permanența”⁴⁸.

f) *Prostia ca încremenire în proiect*. Formularea aceasta, de-acum memorabilă, îi aparține lui Gabriel Liiceanu⁴⁹. O asemenea ipostază a prostiei este departe de a numi nevinovata gafă, simpla nepricepere sau, pur și simplu, stigmatul social. Pentru a o defini, Liiceanu pleacă de la ideea *proiectului*. Fiecare dintre noi are propriul său pariu cu viața. Cu toții stăm împreună dar, mai ales, fiecare în parte sub semnul proiectului. Suntem în proiectul nostru, dar sîntem și în afara lui. Îl judecăm, îl cumpănim și atunci cînd nu mai corespunde, îl abandonăm. Aș insista asupra faptului că *proiectul* nu este tot una cu *principiul*. Acesta din urmă nu este condiționat de situațiile sociale, sau de maladiile timpului. La el nu se renunță. Te distanțezi doar, lucid și inteligent, de ceea ce s-a dovedit a fi falimentar, dar nu renunți

47. André Glucksmann, *Prostia*, traducere de Delia și Eugen Vasiliu, Editura Humanitas, București, 1992.

48. *Ibidem*, p. 99.

49. A se vedea, în acest sens, incendiarele articole publicate de G. Liiceanu inițial în revista „22” din 24-31 ianuarie 1992 ; 31 ianuarie-7 februarie 1992. Ele au fost ulterior reluate în volumul *Apel către lichele*, Editura Humanitas, București, 1996, pp. 30-65.

niciodată la principii. Mai mult, spargi cercul unui proiect tocmai pentru că întrupezi anumite principii.

Problema este că nu de puține ori semenii noștri nu-și abandonează cadavrul propriului proiect. Printr-o „judecată strîmbă cu temei afectiv”, ei rămîn pentru vecie încremeniți în propriul proiect. Mai mult, asumîndu-și-l visceral sfîrșesc prin a-i dresa și prelua cu forța pe ceilalți în propriul lor proiect. Activistul de partid poate fi, după G. Liiceanu, un exemplu de prostie ca încremenire în proiect. În numele acestui proiect s-a condamnat, terorizat și ucis. Întotdeauna, *prostia roșie* s-a consumat în relația dintre *prostul prostit* și *prostul care prostește*. Între cei doi există o deosebire fundamentală: unul dintre ei „a încremenit în proiectul marxist, pentru că, dintr-un motiv sau altul, s-a îndrăgostit cîndva de el și pentru că, dintr-un motiv sau altul, a rămas în el, a crezut în el sau nu l-a mai putut părăsi”⁵⁰. Celălalt, în schimb, este cel pe care „primul l-a vîrît cu forța în proiect și l-a dresat în numele lui”⁵¹.

g) *Prostia ca aristofobie*. O rasă umană sau o simplă comunitate socială produce normal, proporțional cu cifra totală a membrilor săi, un anumit număr de indivizi eminente. Ei dau măsura excelenței în orice societate sănătoasă, nefiloxerată în vreun fel sau altul. Devin maștri respectați și deseori venerați⁵². Cînd însă aceste fapte exemplare ajung a fi prezențe meteorice, extrem de rare și fulgurante, în spectrul existențial al unei comunități, „masa va tinde, conform legii minimului efort, să gîndească cu tot mai puțină rigoare; repertoriul de curiozități, idei, puncte de vedere se va diminua progresiv pînă cînd va cădea sub nivelul impus de necesitățile epocii”⁵³. Mai mult, vulgul își va exhiba cu maximă dezinvoltură și ostentație totalul dispreț și ura viscerală față de elite. Rezultatul va fi, printre altele, și formarea unei „*rase prostitite* (s.n.), degenerate intelectualmente”⁵⁴. Menirea ei existențială este aceea de a cultiva grotesc și fără pic de rafinament *prostia aristofobă*.

h) *Prostia aristocratică*. Este forma regală, sărbătorească a prostiei. Ea este departe de a caracteriza vulgul și mulțimile. *Prostia aristocratică* este apanajul oamenilor cu adevărat mari. În acest sens, consideră Liviu Antonesei⁵⁵, un ilustru „prost” a fost Platon însuși! Dar să vedem ce anume interpretează Liviu Antonesei

50. *Ibidem*, pp. 54-55.

51. *Ibidem*.

52. Pentru a se vedea hermeneutica relației maestru-discipol, recomand ultima lucrare apărută a lui Ștefan Afloroaei, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, ed. cit., pp. 132-156.

53. Ortega y Gasset, *Spania nevertebrată*, traducere de Sorin Mărculescu, Editura Humanitas, București, 1997, p. 93.

54. *Ibidem*.

55. Cf. Liviu Antonesei, *O prostie a lui Platon. Intelectualii și politica*, Editura Polirom, Iași, 1997.

drept „prostie” la bătrînul atenian? Faptul că filosoful cere să încredințăm „puterea celor ce n-o doresc, să împingem în funcțiile publice pe cei care nu iubesc puterea”⁵⁶. Or, în lumea oamenilor faptul acesta este cu neputință de săvîrșit, arată Antonesei. Nu se poate sub nici un chip face un lucru convingător și util, dacă nu iubești ceea ce faci. Nu iubește poetul poezia, agricultorul trupul gliei, sau prostul prostia? Ba, mai mult ca sigur că da. Și atunci, din moment ce spusa vechiului atenian nu-și are nici un temei, este o utopie și, totuși, a făcut o surprinzătoare carieră pînă în timpurile moderne, nu este ea oare o monumentală prostie? Cu siguranță că da. Altfel, ar fi fost dată de mult uitării.

Absolut fermecătoare este sinceritatea spovedaniei lui Liviu Antonesei. Nu lasă nici un loc îndoielii. Dedublarea vicleană și strategică, ca și disimularea premeditată a autorului lipsesc cu desăvîrșire. Cine este Liviu Antonesei? Este omul care nu iubește puterea dar care îl numește „prost” pe cel care cere să nu fie iubită puterea! Pe Platon. Formidabil. Aș putea citi un asemenea text pînă la limita puținței omenești de a citi.

Să revenim însă la Platon. Sînt convins că acesta cunoștea seducția (uneori absolută, totală) pe care o face cu puțință jocul social al puterii. Puterea corupe, iar puterea absolută corupe absolut. Se poate totuși renunța în lumea oamenilor la exercițiul puterii? Niciodată. În schimb, este cu puțință altceva: exercitarea puterii detașîndu-te de fructul actelor ei. O poți săvîrși impersonal, ca și cum ai face-o nu pentru tine, ci pentru ceilalți. Actul tău social devine, atunci, „dinamism transpersonal”. Este ca și cum ai juca un într-o piesă nesfîrșită care nu-ți aparține. Ideea lui Platon se înfîlnește aici cu „sacrificiul fructelor” din *Bhagavad-gîtā*, Cartea a VII-a a *Mahābhāratei*.

Poate omul politic să funcționeze în jocul cameleonice al puterii asemenea unui sfînt, așa cum cere *Bhagavad-gîtā*? Nu poate. Tocmai de aceea puterea trebuie luată de la el și dată celor ce n-o doresc și iubesc. Pentru că aceștia din urmă sînt filosofi și, prin urmare, se pot detașa de ispitele și intrigile meschine ale autorității și puterii.

Ceea ce Platon cere oamenilor politici este un deziderat și nu o realitate. Este un ideal. Și nu este deloc rău ca un asemenea absolut să funcționeze și în lumea politicii. Poate că acolo este necesar mai mult decît oriunde. În concluzie, nu cred că Platon era atît de „prost” încît să creadă că ar putea fi o lume a politicianilor în totalitate nedoritori și ne iubitori de putere. Însă o asemenea infuzie de absolut (sau de „prostie”, cum îi spune Liviu Antonesei), nu ar putea decît să le facă un nesperat bine. Așa cum Regele este capul întors spre cer al unei seminții, tot așa *neubiirea de politică* a politicianilor este absolutul lumii lor. În absența lui, totul nu ar fi decît pulbere și cenușă...

56. *Ibidem*, p. 20.

Personal, Liviu Antonesei nu iubește puterea. O spune răspicat în mai multe rînduri. „A iubi puterea înseamnă, între altele, a putea să iei decizii în numele altora, înseamnă să-ți placă să conduci. Mie nu-mi place.” Îl cred. Sinceritatea cu care se anunță el însuși incapabil de a fi „conducător” este absolut convingătoare. Totuși, mie mi se pare foarte stranie „devenirea întru putere” a lui Liviu Antonesei din 1992 pînă în 1998. Din pasionantul și seducătorul ne iubitor de putere, Antonesei a ajuns a fi astăzi numărul unu în administrația județului Iași! Ipocrizie și valahă „hiclenie” politică? Nici vorbă. Ironie a sorții? Nu, ar fi ceva prea superficial pentru Liviu Antonesei. Și atunci? Eu nu sînt în măsură a vedea nimic altceva în această situație, decît răzbușnarea lui Platon. De dincolo de mormînt, bătrînul atenian i-a ascultat „blasfemia” și i-a răspuns. Filosofic, prin chiar destinul vieții lui. *I-a dat, el sau dreptul Dumnezeu, tocmai ce Liviu Antonesei nu iubea: puterea.* Și, aș crede, a dat-o cui trebuia. Lui Liviu Antonesei și unor incapabili de a o iubi. Filosoful Platon s-a răzbușnat perfect. Reușita sa ar trebui să devină marele semn de speranță și încredere pentru toată urbea ieșeană a zilei de astăzi. Liviu Antonesei este un Ales.

*

Ceea ce îmi pare a fi comun acestor ipostaze ale prostiei sînt două reguli. Prima, pe care am amintit-o, enunță faptul că prostul nu are niciodată *sentimentul lucrului neimplinit* și nici pe cel al *eșecului*: nu învață niciodată să facă binele din rău pentru simplu motiv că acesta din urmă este total *absent* din ființa și gîndirea sa.

A doua regulă – proprie și ea tuturor formelor de prostie – numește convingerea că *totul* poate fi explicat, defînit, obiectivat, măsurat și apreciat. Sartre vedea în felul său această regulă: „prostia este ideea devenită materie sau materia imitînd ideea”. Heidegger o înțelegea sub forma „gîndirii obiectivatoare”, „calculante” a timpului nostru tîrziu. Pentru acesta, modul de „ontologie epifanică” prin care și se dezvăluie prezența tainică a zeului în templul său, sau a Sfintei Fecioare în icoana sa, este de neconceput!

Sînt însă și oameni care – situîndu-se departe de orice regulă a prostiei – își mai amintesc în acest crepuscul al timpului postmodern cuvintele lui Aristotel din *Metafizica*, IV, 4: „căci este un semn de *proastă* (s.n.) creștere să nu-ți dai seama referitor la care lucruri este necesar să se caute dovezi și la care lucruri nu este necesar”. Ei sînt singurii care au avut curajul de a sfida și contrazice axioma lui Glucksmann, sfîrșind prin *a nu fi*, într-un fel sau altul, proști!

SIMBOLUL, ALTERITATEA ȘI DIALOGUL INTERCULTURAL

1. Simbolul și „noul umanism”

O piatră de încercare în hermeneutica sacrului a fost – pentru discipolii lui Émile Durkheim – *simbolul*. Lucien Lévy-Bruhl, Marcel Mauss, Henri Hubert etc., i-au acordat acestuia, cu remarcabilă generozitate, pagini întregi⁵⁷. Atenția lor a fost însă reținută, în mod special, de *universul social* al simbolului, de *semnificațiile conjuncturale* (uneori de-a dreptul ne semnificative) pe care acesta le dobîndește într-un timp anume.

Ceea ce îmi propun în acest text nu este neapărat o încercare de a rezuma – conștiincios și didactic – „marile contribuții” sau „genialele observații” ale sociologilor francezi (grupăți în jurul revistei „Année Sociologique”) în problema sacrului și a formelor sale (sociale) de exprimare. Nu. Departe de mine acest gînd. Există, în acest sens, textele publicate și (răs)comentate ale respectivilor autori. Ceea ce mă reține acum este încercarea de a regîndi doar un *dialog intercultural* – european sau universal – plecînd nu de la programele partidelor politice, nici de la ifosele „marilor ambasadori” erijați în mesageri ai culturii, ci de la înțelegerea marilor simboluri ale culturilor și civilizațiilor mondiale, în primul rînd neeuropene. Este acesta gîndul lui Mircea Eliade de a propune un „nou umanism”, întemeiat pe înțelegerea și acceptarea Celuilalt cu toate diferențele pe care el le presupune, și nu pe stigmatizarea și reeducarea lui într-un stil pur european. Nu cred că aceasta ar fi fost și dorința sociologilor francezi durkheimiști, din moment ce un Lucien Lévy-Bruhl a aruncat anatema asupra acestor neeuropeni, „primitivi” și „sălbatici”, aducîndu-i la un numitor comun sub semnul „mentalității prelogice”. Mai actual îmi pare a fi astăzi Eliade, autorul care insistă asupra a ceea ce este *etern* și *semnificativ* (a se citi sacru) într-un simbol, și nu asupra unor sensuri sociale, adesea trecătoare. Or, tocmai substanța eternă, arhetipală a simbolului te poate astăzi îndreptăți să crezi într-un nou dialog intercultural cu semîniile neeuropene, unul care să justifice speranța într-o nouă *renovatio* o dată cu cel de-al treilea mileniu.

57. Marea majoritate a acestor texte a apărut inițial în cuprinsul revistei „Année Sociologique”, apoi în cadrul unor volume colective sau cărți de autor.

2. Despre imensa putere a unui simbol

Nu putem înțelege cu adevărat istoria unui simbol doar gândind la faptul stereotip că el a apărut într-un anumit moment istoric, pentru ca mai apoi să dispară. Dimpotrivă, înțelegem cu adevărat ceva din misterul unui simbol doar atunci când îi recunoaștem substanța lui *eternă*. De ce? În primul rând, pentru că simbolurile – expresii universale ale sacralului – se referă la *primordii* (noapte, ape, cer, aștri etc.) sau la situațiile absolut *definitorii* ale condiției umane: naștere, inițiere, sexualitate, moarte. Acestea nu pot fi sub nici un chip extirpate sau anulate din condiția umană. Pot doar să fie simbolizate diferit. În acest sens, într-un moment sau altul al istoriei, un simbol poate trece sub umbra tăcerii (uneori surprinzător), iar un altul poate izbucni de-a dreptul incendiar. Realitatea primordială simbolizată este însă în permanență aceeași. În timpul precreștin, de exemplu, ideea *reînnoirii cosmice* a fost simbolizată de „Arborele lumii”. O dată cu creștinismul, Crucea se va înălța „în Centrul lumii, înlocuind Arborele Cosmic”⁵⁸. Aceasta a preluat și desăvârșit – într-un sens nou – ideea reînnoirii cosmice semnificate inițial de „Arborele Lumii”. Realitatea semnificată a rămas aceeași, simbolul ei însă s-a schimbat. A trecut sub semnul tăcerii, s-a ocultat, dar – la o analiză lucidă și fără mărunte părtiniri – nimic nu ne îndreptățește a crede că vechiul simbol nu se va trezi din letargie. El poate izbucni cu totul neașteptat, sub chipuri aparent irecognoscibile. Nu știm. Cert este că pe moment se impun – în anumite spații istorico-simbolice – diverse semnificații ale unuia și aceluiași simbol. De pildă, Venus din Milo. Pentru un european educat, scrie Mircea Eliade, această capodoperă grecească își are temeiul, substanța într-o perfecțiune a formelor, într-un echilibru și o proporție absolut desăvârșite. Însă, „pentru trei sferturi din omenire”, substanța capodoperei nu stă în perfecțiunea formală, ci în *Imaginea Femeii* (anima) pe care aceasta o revelează. Așa poate citi un neeuropean respectiva operă de artă. Cum poți stabili un dialog eficient cu o asemenea „stranie” făptură? În primul rând, recunoscându-i îndreptățirea acestei interpretări (și nu anulând-o prin expresii care maschează propria ta neînțelegere), și apoi prin acceptarea acestui om ca un egal, fără a ține seama de diferențele pe care le aduce cu sine. Întemeiat pe filonul sacru și etern al simbolului, un asemenea dialog poate, la limită, să anuleze distanțele spațiale și temporale. Poți „dialoga”, într-un anumit fel, cu o persoană de mult „apusă”. Semnificativ îmi pare, în acest sens, mărturia intimă a lui Jung referitoare la *miracolul mozaicurilor din Ravena*⁵⁹.

58. Mircea Eliade, *Mefistofel și Androginul*, traducere de Alexandru Cuniță, București, Editura Humanitas, 1995, p. 202.

59. În 1914, în timpul unei vizite la Ravena, C.G. Jung va vizita mormântul împărătesei Galla Placidia. Douăzeci de ani mai târziu va repeta vizita. Atunci, împreună cu o doamnă, Jung a avut viziunea a patru mozaicuri cu reprezentări biblice care, în realitate, nu

Datorită acestor „imagini și simboluri”, omul contemporan poate comunica cu semenii săi, indiferent de societățile și culturile din care aceștia provin. Simbolul – expresie a sacralului – poate fi astfel un punct de reper în funcție de care europeanul modern poate dialoga cu semenul său neeuropean.

3. Dialogul ratat. Cazul iugoslav

Discutând astăzi – cu o frenezie care provoacă uneori plictisul și saturația – despre „integrare europeană”, „echilibru de forțe”, „pace mondială”, nu poți să treci sub tăcere ceea ce mass-media – din motive deloc serafimice și detașate – ocolește cu atita iscusință: *spiritualitatea tradițională*, cea proprie fiecărei etnii. O dată cu pătrunderea în istorie a popoarelor exotice, cu masiva emigrare a neeuropenilor (arabi, negri etc.) în Occident, cu căderea blocului comunist din Europa de Est, și cu încercarea popoarelor răsăritene de a se integra în Uniunea Europeană s-a pus – pentru unii cosmopoliți în mod absolut paradoxal – accentul pe înțelegerea „specificului național” și pe „prestigiul religiilor autohtone”⁶⁰. Ambele sînt fapte prin excelență culturale. Deci nu mi se pare a fi aici deloc treaba politicianului – de orice culoare – în a-și exersa nepriceperea și orgoliul pe seama lor. Coloniștii, rudele sale mai vechi, au făcut-o asupra unor populații tradiționale din America de Nord sau de Sud, și s-a ajuns la unele dintre cele mai mari genociduri din lume⁶¹.

existau. Fuseseră incendiate în Evul Mediu împreună cu bazilica San Giovanni din Ravena. Totuși, apropierea de mormântul împărătesei i-a produs lui Jung viziunea străvechilor mozaicuri. Ea a funcționat ca și cum ar fi fost adevărata realitate. Iată „explicația” pe care Jung o propune acestui miracol: „Am fost afectat direct de personalitatea Gallei Placidia... Mormântul ei mi se părea ultimul vestigiu prin care mai puteam ajunge la ea în mod personal. Destinul și felul ei de a fi m-au tulburat profund și în natura ei intensă *anima mea* (s.n.) a găsit o expresie istorică adecvată. Prin această proiecție erau atinse acel element atemporal al inconștientului și aceea atmosferă unde se putea produce miracolul viziunii. În momentul respectiv ea nu se deosebea cu nimic «de realitate»” (C.G. Jung, *Amintiri, vise, reflecții. Consemnate și editate de Aniela Jaffé*, traducere și note de Daniela Ștefănescu, Editura Humanitas, București, 1996, pp. 290-291).

60. Cf. Mircea Eliade, *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, prefață de Georges Dumézil, traducere de Alexandru Beldescu, Editura Humanitas, București, 1994, p. 217.

61. O minimă recomandare bibliografică asupra temei genocidului din cele două Americi ar putea cuprinde cartea lui Tzvetan Todorov, *Cucerirea Americii. Problema Celuilalt*, traducere de Magda Jeanrenaud, Editura Institutului European, Iași, 1994; Ilie Bădescu, Dan Dungaciu, *Sociologia și Geopolitica frontierei*, Editura Floare Albastră, București, 1995, vol. I, pp. 1-46; J. Badley, *Victims of Progress*, California, 1990.

Recent, în fosta Iugoslavie, creștinii și musulmanii nu au reușit să descopere calea recunoașterii și acceptării reciproce, una care să poată duce la conviețuire pașnică. Aici a mornit în permanență un conflict surd, determinat de imposibilitatea acceptării Celuilalt, cu mentalitatea, religia, cultura și ritualurile sale sociale. Nu cred în provocarea interesată a războiului iugoslav de către marile puteri europene sau neeuropene. Cel mult, acestea ar fi putut profita de un foc al discordiei, deja existent, mulțumindu-se doar să arunce paie, întreținându-l. Esențial este faptul că acel conflict *exista deja* înaintea intervențiilor străine. Cum am spus, el poate fi pus, într-un cuvânt, pe seama imposibilității acceptării Celuilalt.

O justificare a acestei stări de fapt cred că putem oferi urmărind surprinzătoarea actualitate a unei idei lovinesciene. Conform acesteia, „popoarele și civilizațiile tradiționale nu pot să comunice decât prin elitele lor; aceasta este *dharma* sfârșitului vârstei de fier”⁶². Astăzi, un contact direct și masiv între seminții diferite ar aduce doar învrăjpire. De ce? Pentru că nu poți cere unui om obișnuit foarte mult. El poate – în cel mai bun caz – să fie el însuși, cu speranțele, mizeriile și neîmplinirile lui. Sub nici un chip nu-i poți solicita să-l accepte *alături* pe un altul cu care nu are aproape nimic de împărțit. Dialogul prin somație este de negândit. Dacă l-am provoca, am obține „promiscuitatea, nu fuziunea”⁶³. Cazul iugoslav este mai mult decât un argument.

La nivel subcultural nu există comunicare autentică și nici dialog adevărat, pare a rosti apodictic de dincolo de lume Vasile Lovinescu. El s-a dovedit a fi profet în Europa lui. Rindurile de mai jos, referitoare la pseudocomunicarea om-masă, sînt un argument în acest caz. Astăzi, scrie Lovinescu, „mijloacele de comunicație moderne, turismul pe scară largă au mărit între oameni incomprehensibilitatea reciprocă dînd iluzia unei *comuniuni prin confuzie* (s.n.), prin crearea de imagini banale de prospect turistic, de monedă mărunță, de cec pentru voiajori”⁶⁴. Și atunci, te întrebi cu autentică îndreptățire, cum mai poate fi astăzi cu puțință un dialog interetnic și multicultural? Pe temeiul a ce?

4. Hagiografia creștinismului european. Măreție și decadență

Poate că dacă aș ști răspunsul la prima întrebare, nu aș mai pleda pentru dialog și căutare. M-aș complăce în delicia și amărăciunile unui suc profetic. În absența (dorită) a acestuia, nu-mi rămîne decât să reflectez pe marginea celei de-a doua întrebări. Mai întii, să vedem pe temeiul cui a fost cu puțință – în vechea noastră

62. Vasile Lovinescu, *O icoană creștină pe Columna Traiană (glose asupra melancoliei)*, Editura Cartea Românească, București, 1996, p. 152.

63. *Ibidem*.

64. *Ibidem*.

Europă – un veritabil dialog? Pe cel al creștinismului, am fi îndreptății să răspundem. Poate pentru prima dată, Europa a fost unificată în Evul Mediu de creștini. Hagiografia creștină, arată Eliade, a adus la un numitor comun tradițiile populare din Tracia, Scandinavia, Nipru etc. Creștinîndu-și zeeii și cultele locale, tradițiile europene au ajuns oarecum „la propriile arhetipuri și, în consecință, la propriile valențe universale”⁶⁵. Mitologia populară a devenit ecumenică, iar creștinismul a avut rolul civilizator⁶⁶. Europa modernă a ajuns a fi astăzi o creație a creștinismului. Chiar oamenii politici – atei sau indiferenți din punct de vedere religios – care contestă astăzi creștinismul o fac, totuși, într-o Europă *ab origine* creștină, afirma recent Alexandru Paleologu.

*

Întrebarea esențială care se cere în acest moment rostită îmi pare a fi următoarea: *Mai este oare Europa de astăzi una cu adevărat creștină?* Mă feresc a oferi răspunsuri definitive, categorice, valabile pentru întreg spațiul european. Poate că aceste răspunsuri nici nu există și nici nu se cer a se naște. Totuși, urmărind ultimele două războaie (numite mondiale), contemplînd ororile a cel puțin două sisteme totalitare (nazist și comunist), asistînd (neputincios) la existența conflictelor interetnice și a problemelor de integrare europeană, sînt departe de a mai avea argumente temeinice în favoarea existenței unei Europe moderne unite în „spiritul creștinismului”. *Ecumenismul și rolul civilizator al creștinismului actual par a fi cel puțin palide în raport cu cele ale creștinismului medieval*. De ce? Ei bine, un răspuns – provocator – este cel oferit de discipolul valah al lui Guénon: *pentru că, dintru început, religia creștină s-a dovedit a fi incompatibilă cu spiritul european!* Iată, în acest sens, argumentele lui Vasile Lovinescu:

1. Religia (inclusiv cea creștină) este o formă maladivă, degenerată a Marii Tradiții revelate inițial. Ceea ce se numește astăzi religie a apărut „în ultimii trei mii de ani ai unui ciclu decadent, cu cădere precipitată, de șazececi și cinci de mii de ani, și asta în partea cea mai puțin dotată a omenirii”⁶⁷. Fără comentarii!

2. Prozelitismul „micului popor de semiți” (a zecea parte din Imperiul Roman, de la revelația sinaică pînă în secolul IV d.H.) a fost unul meschin și deplorabil. În

65. M. Eliade, *op. cit.*, p. 216.

66. Iată cîteva exemple semnificative care argumentează prin însăși existența lor ideea ecumenicității civilizației creștine din Europa. O fîntînă din Galia, scria Eliade, considerată *sacra* în timpul precreștin, „a devenit sfință pentru *întreaga creștinătate* după ce a fost închinată Fecioarei Maria” (M. Eliade, *op. cit.*, p. 216). Ucigătorii de balauri vor fi asimilați în creștinism cu Sf. Gheorghe. Zeeii furtunii se vor regăsi tirzii sub chipul Sf. Ilie.

67. Vasile Lovinescu, *op. cit.*, p. 142.

spiritul lui Cioran, Vasile Lovinescu îi stigmatizează pe acești creștini într-un mod ultim și categoric. Îi numește *humiliores*, dezmoșteniți ai soartei, proletari ai porturilor și ai marilor aglomerații urbane. Nu aveau deloc spirit aristocratic, ci unul „subteran și plebeian”⁶⁸.

Incompatibilitatea lor cu tradițiile europene îi apare lui Lovinescu evidentă – din moment ce nu au înțeles nimic din mitologia și religia grecilor⁶⁹, romanilor, geto-tracilor, celților sau germanilor.

3. În toate marile tradiții europene precreeștine, șefii „exoterici sau esoterici” aveau un dublu caracter: *sacerdotal* și *regal*, erau deopotrivă preoți și regi. Or, creștinismul a extirpat această dublă putere. Vasile Lovinescu o spune textual: „Trăsătura capitală a creștinismului a fost decapitarea Occidentului de reprezentantul vizibil al dublei puteri”⁷⁰.

Cu toate acestea, întâlnirea Europei cu creștinismul a avut loc, iar timpul modern este o consecință a acestei întâlniri. Indiferent dacă dai dreptate sau nu lui V. Lovinescu, nu poți ocoli o întrebare ultimă: *ce-i de făcut*? În condițiile în care o „pogorîre avatarică” nu a avut loc în Europa, ci în Palestina începutului de mileniu, soluția lovinesciană a revitalizării civilizației europene pornind de la vechile ei tradiții (greco-romane, geto-dace, celtice sau germanice) îmi pare a fi astăzi factică și revolută. Despre ce nouă revitalizare a tradițiilor europene – nealterate de invazia „corpului străin” al creștinismului – mai poate fi astăzi vorba, în condițiile în care Europa și-a asimilat – spiritual și trupește – întreaga energie a „intrusului” semit? Rămîne valabilă – în cuprinsul jocului politic și spiritual – doar soluția acceptării și recunoașterii Celuilalt, cu întreaga asemănare și diferență pe care prezența lui o face cu putință. Certitudinea ei îmi oferă o speranță. Dar faptul că alții ar putea găsi și alte poteci soteriologice mă reconfortează nespus.

PARTEA a II-a

ALTERNATIVE ÎN SOCIOLOGIA VIEȚII RELIGIOASE. MIRCEA VULCĂNESCU ȘI JOACHIM WACH

68. *Ibidem*, p. 151.

69. „Nu se poate imagina ceva mai necinstit, mai ignorant, mai imbecil decât polemica creștină contra lumii antice” (V. Lovinescu, *op. cit.*, p. 151).

70. *Ibidem*, p. 146.

MOTIVE FENOMENOLOGICE LA MIRCEA VULCĂNESCU¹

Gîndirea fenomenologică asupra socialului a fost asumată de Mircea Vulcănescu plecînd de la sistemul sociologic al lui Dimitrie Gusti. În concepția acestuia, sociologia reprezintă o viziune de mijloc care face legătura între clasicele concepții moniste, naturaliste (Spencer și Durkheim) și cele spiritualiste (Dilthey). Primele înțeleg faptul social ca pe un *lucru natural*, deplin reificabil și cuantificabil. Celelalte, dimpotrivă, adună sub semnul purei spiritualități orice fapt din domeniul socialului. Dimitrie Gusti va întemeia o sociologie care va media distanța și diferențele dintre cele două teorii antinomice². În cadrul acestei sociologii, Gusti va privilegia, în mod deosebit, *voința socială*. Ea devine personajul principal al școlii

1. Timpurile recente au dat publicității o mare parte din scrierile lui Mircea Vulcănescu. Ele au apărut – inedit – în „Viața românească” de după 1990, sau în volume. Însă Mircea Vulcănescu ca sociolog a constituit obiectul unei cercetări diferite. În revista „Sociologie românească”, nr. 3-4, 1990, într-un documentat studiu, Marin Diaconu prezintă ipostazele de sociolog ale lui Vulcănescu. Revista „Manuscriptum”, la rîndul ei, consacră nr. 1-2 din 1996 în întregime lui Mircea Vulcănescu. Între paginile 130-158 se regăsesc, în secțiunea a IV-a, fragmente în mare parte inedite din scrierile cu caracter social ale autorului român. Personal, în revista „Timpul” (nr. 12, 1990, pp. 12-13) am încercat să surprind cîteva dintre „chipurile socialului”, așa cum apar ele prezentate în paginile lui Mircea Vulcănescu. Dintr-o eventuală bibliografie sociologică a autorului nu cred însă că ar putea să lipsească lucrări precum: *Individ și societate în sociologia contemporană* (teză de licență, încă inedită); *Teoria și Sociologia vieții economice* (1932); *Organizarea muncii intelectuale în Călăuza studentului*, 1928; *Proiect pentru reorganizarea Ministerului de Instrucțiune și prefacerea lui în Ministerul Culturii Naționale* (1934); *Note sur les publications de l'école roumaine de sociologie* (1938). În *Enciclopedia României*, Mircea Vulcănescu a mai publicat două studii cu caracter sociodemografic. Este vorba de *Războiul pentru întregirea neamului* (vol. I, 1938); *Înfățișarea socială a județului Alba și Înfățișarea socială a județului Mehedinți* (vol. II, 1938). Tot sub semnul activității sociologice stau și campaniile școlii monografice a lui Dimitrie Gusti, la care Mircea Vulcănescu a participat personal.
2. „Felul în care prof. Gusti înțelege *faptul social* ne arată că în concepția acestuia *societatea trece peste cadrele ontologiei naturaliste* constituind el însuși o regiune specifică a existenței la punctul de joncțiune a existenței naturale mai sus definite, cu existența spiritului. Prin aceasta socialul ia, la Dimitrie Gusti, o poziție intermediară între spirit și natură, analoagă spiritului obiectiv hegelian ori poziției mai recente a lui Freyer” (Mircea Vulcănescu, *Sociologia românească. (Răspuns d-l C. Georgiade)*, în „Manuscriptum”, număr special consacrat lui Mircea Vulcănescu, nr. 1-2, 1996, p. 145).

sociologice de la București. Două sînt ipostazele sub semnul cărora *voința socială* își face simțită prezența în textele sociologice ale lui Dimitrie Gusti :

- a) ca *fenomen*, ca fapt implicit, real, obiectiv și explicabil ;
- b) sub aspectul *procesului*, al normei sau idealului social.

În cuprinsul acestuia din urmă ar sta, după Dimitrie Gusti, politica și etica. Ele nu se ocupă – asemenea sociologiei – de viața socială așa cum este, ci, mai curînd, de viața socială așa cum ar trebui să fie !

Societatea – arată Mircea Vulcănescu interpretîndu-l pe Dimitrie Gusti – este „o unitate autonomă de manifestări culturale, economice, organizate juridic și politic și condiționate cosmic, biologic, psihologic și istoric”. Toate acestea se pot întîlni făcînd cu puțință societatea. În afara lor, aceasta ar fi de negîndit. Ce anume poate însă ține împreună ipostaze atît de diferite, de la cele culturale pînă la cele economice ? „Voința socială”, răspunde Mircea Vulcănescu. Ea este temeiul oricărei societăți. Monografia – ca tehnică de cercetare sociologică cultivată în mod special de școala Gusti – era înțeleasă ca fiind „caracterizarea sociologică a vieții sociale”. În fenomenologia socialului, trei elemente își dau în mod semnificativ întîlnire : *cadrele*, *voința socială* și *manifestările*. Cadrele ar reprezenta, scrie Vulcănescu, tocmai ansamblurile mari de factori ce influențează viața socială. Ele nu sînt cauze ale manifestărilor, ci, mai curînd, condiții ale lor. Dimitrie Gusti diferențiază între *cadre asociative*, care condiționează viața socială din afara ei, și *cadre sociale*. Cadrul cosmologic și cel biologic ar fi asociative, cel psihologic și istoric, dimpotrivă, ar fi sociale. Toate patru fac cu puțință societatea ca unitate cvadripartită. Ea devine suport, corp, trup al *voinței autonome*. Capătă chip, personalitate prin chiar *socializarea* voințelor individuale. Din fragmentele risipite ale voințelor personale se naște voința autonomă și desăvîrșită a comunităților sociale. Însuși sensul de a fi al voințelor individuale este situarea lor *împreună*, sub chipul voinței autonome. Prin urmare, ele au un caracter teleologic, anunțat încă de filosofia antică a lui Aristotel.

Voința socială – liantul oricărei grupări sociale – are propria ei capacitate de reacție. Face astfel cu puțință manifestările. Raportarea acestora la realitatea cadrelor ar determina jocul propriu-zis al voinței. În sfîrșit, manifestările sau *realitățile sociale* sînt determinate de întîlnirea factorilor, a cadrelor și a voinței sociale. „După natura factorilor, distingem mai multe cadre, avînd fiecare o acțiune proprie asupra vieții sociale și față de care aceasta are și ea o reacțiune proprie. Vom avea :

Factori	Cadre	Acțiune	Reacție
Spațiu	Cosmic	Natură	Cultură
Viață	Biologic	Rasă (tip)	Selecție
Viață sufletească	Psihologic	Constrîngere	Tendențe de economie
Timp	Istoric	Tradiție	Inovație.” ³

3. Cf. Mircea Vulcănescu, *Teoria și sociologia vieții economice. Prelegere la studiul morfologiei economice a unui stat*, în „Arhiva pentru știința și reforma socială”, an X, nr. 1-4, 1932, pp. 206-222.

Acest sistem sociologic al profesorului Gusti a fost folosit de Mircea Vulcănescu pentru calcule previzionale și prognoze sociale. Astfel, combinînd datele autorului obține :

- 1) cadre sărace + manifestări reduse = tendințe statice, perspective de stagnare ;
- 2) cadre sărace (virtualități reduse) + manifestări dezvoltate (foarte active) = tendințe de regres, perspective de decădere ;
- 3) cadre bogate, puternice + manifestări încă reduse = tendințe revoluționare, perspective de transformări rapide ;
- 4) cadre bogate (puține mari) + manifestări dezvoltate = tendințe de progres, perspective de dezvoltare cantitativă și echilibrată.

Toate acestea sînt aplicate de sociologul Vulcănescu în cadrul campaniilor monografice la care a participat, începînd cu cea de la Goicea Mare, din 1925. Autorul, așa cum scrie și Traian Herseni⁴, s-a dovedit a fi un *polihistor* : sociolog, moralist, economist. Cu toate acestea „marea lui vocație a fost metafizica, logica și teoria cunoașterii”⁵.

1. Despre fenomenologia socialului

Orice fapt social, indiferent de specificul său, stă sub semnul a două ipostaze metodologice. Prima vizează *înțelegerea*. A doua, dimpotrivă, *explicația*⁶. Înțelegerea a fost dezvoltată în mod special în scrierile lui Max Weber, Max Scheler,

4. Traian Herseni : „...marea lui vocație a fost metafizica, logica și teoria cunoașterii...”, în „Manuscriptum”, nr. 1-2, 1996, pp. 130-133.

5. *Ibidem*, p. 130.

6. Diferența dintre *explicație* și *înțelegere* este splendid argumentată de Mircea Vulcănescu în polemica sa cu C. Georgiade („Manuscriptum”, număr special consacrat lui Mircea Vulcănescu, nr. 1-2, 1996, p. 141). Explicația devine idealul prin excelență revendicat de școala pozitivistă de sociologie. Aceasta explică obiectiv, științific, prin relația cauză-efect. Fenomenologul, dimpotrivă, va încerca înainte de a explica să înțeleagă. Prin urmare, el se va pune în situație, va trăi „direct în actualitatea faptului” și îl va înțelege din interior.

Nu poți, arată Mircea Vulcănescu, să faci hermeneutica unui descîntec românesc decît asumîndu-ți punctul de vedere fenomenologic. El presupune *trăirea* vieții grupului pentru a înțelege ce este respectivul descîntec *acum* în viața acestuia : supraviețuire magică, descîntec creștinat, amestec histrionic de nediferențiat etc. Științific, se pot diferenția doar formulele de descîntec magic de cele care numesc o rugăciune creștină. Pentru aceasta este necesar să cunoaștem foarte bine principiul diferenței dintre magie și religie. „În magie efectul operează prin însăși puterea ritului” (p. 141), pe cînd în religie „ritul nu e decît un apel către o ființă care rămîne liberă să acționeze sau nu, după vrere” (p. 141). Astfel, formula „Descîntecul meu,/Leacul lui Dumnezeu” este magică, pe cînd cealaltă, „De la mine descîntecul,/Leacul de la Dumnezeu Sfîntul”, este mai degrabă o rugăciune creștină. Rareori întîlnești în paginile de sociologie românească o interpretare mai profundă și mai argumentată a mentalului religios românesc decît în scrierile lui Mircea Vulcănescu.

Werner Sombart. Vulcănescu consideră totuși exagerat punctul lor de vedere. Nu poți gândi momentul *înțelegerii* realităților sociale drept o simplă formă superioară de cunoaștere științifică, una de sine stătătoare. Un rol important îl are și cercetarea cauzală. Ea poate foarte bine succeda „metodei comprehensive”.

Dar ce înseamnă, propriu-zis, fenomenologia și „metoda comprehensivă”? Unul dintre răspunsurile posibile îi aparține lui Edmund Husserl (*Ideea de fenomenologie*, 1907; *Ideii despre fenomenologia pură și filosofia fenomenologică*, 1913). Autorul german – reluat și comentat de sociologul Vulcănescu – propune ca element esențial al jocului fenomenologic *intuiția*. Aceasta este sau nu este. *Tertium non datur*. Mai mult, ea nu poate fi demonstrată, dedusă, argumentată. Nu se poate obține pe baza unui raționament logic. Conform gândirii fenomenologice, simplul fapt de a ști despre existența unui fenomen social sau a unei relații sociale (raportul tradiție-inovație, de exemplu) nu te îndreptățește să și *înțelegi* cum funcționează fenomenul sau relația socială. Exemplul invocat de Husserl este mai mult decât sugestiv. Un om se poate naște surd. El cunoaște faptul că există sunete, că împreună acestea formează armonii. Nu poate totuși niciodată *înțelege* cum se grupează sunetele, cum sînt cu putință creațiile muzicale. Altfel spus, acel surd nu va întîlni niciodată muzica. Nu va putea fi fenomenolog. De ce? Pentru că nu va avea șansa de a *înțelege*, pe baza intuiției, ceea ce este dat *în sine*, în mod absolut. De altfel, puțini dintre semenii noștrii o pot face. Nu poți – simplu și firesc – să intuiești, de exemplu, culoarea roșie în universalitatea ei. Ar însemna să faci abstracție de notele particulare ale acesteia. Este ca și cum ai intui roșul unui pulover sau al unei cărți, fără a „vedea” nuanțele și aspectele lor particulare. Esența, sensul culorii roșii îți sînt date deodată în universalitatea lor. Percepția acestora devine cu putință doar prin punerea între paranteze, prin suspendarea (*epoché*) notelor particulare și nesemnificative. Tehnicile meditative ale marilor religii, arată Husserl, fac cu putință accesul ochilor la esența unor realități prezentate în esența lor ultimă, eliberate de autoritatea judecăților reflexive.

Prin urmare, spectrul realităților este mult mai cuprinzător. El conține, arată Husserl, nu numai ceea ce poate fi perceput sau imaginat. Cuprinde și absurdul, non-sensul. Acesta însă are o situație cu totul privilegiată. El nu există în fața mea, deci nu poate fi *perceput*. Nu există nici în imaginația mea, deci nu poate fi construit. Absurdul are o realitate *intențională*. *El poate fi doar gândit*. De exemplu, putem gândi un rotund sub formă de pătrat, sau un obiect rotund și pătrat în același timp. Drama intervine însă atunci cînd încercăm să dăm formă, expresie acestei gândiri. Constatăm – așa cum a demonstrat și Immanuel Kant – că există o imensă diferență între facultatea umană de a gândi și cea de a reprezenta gânditul. Putem gândi totul, dar nu putem reprezenta. Din această bucurie îndurerată apare, după Kant, sentimentul sublimului.

Fenomenologia, ca să revenim la ea, privilegiază gândul intențional. Lumea, deși pare la prima vedere că ar avea atributul evidenței ultime, absolute, poate totuși să *nu existe*. Lumea – fenomenologic – nu există, în sensul că nu este dată direct,

nemijlocit, în realitatea sa ultimă. Nu pot lua cunoștință de existența ei decât prin experiența sensibilă mijlocită de intenționalitatea propriului meu *ego*. Acesta îmi oferă o percepție a lumii condiționată de faptul că am deja în mine o percepție pură a lumii, în virtutea căreia lumea îmi apare ca lume.

Considerații utile pentru înțelegerea mărcii fenomenologice de gândire apar și în scrierile lui Émile Bréhier⁷. Fenomenologia nu presupune, după autorul francez, adăugarea de cunoștințe noi la cele vechi. Ea este, mai curînd, „o direcție a privirii noastre ce se abate de la realitățile experimentate la faptul însuși că sînt experimentate”⁸. Totul este, în actul fenomenologic, să nu pierdem perceperea obiectului în obiectul însuși. Altfel spus, trebuie să privim tremurul frunzelor unui arbore punînd între paranteze impresia produsă de acesta. Nu interesează deci mișcarea frunzelor după vînt, pogorîrea luminii și legile transmiterii fluxului luminos. Fenomenologic, nu-și au sens nici impresiile pe care ni le lasă nouă tremurul frunzelor. *Obiectul gândirii fenomenologice este însuși tremurul frunzelor în sine*. Drama omului comun este faptul că nu poate despărți obiectul percepției de propria-i percepție. Le amestecă, le identifică. Nu pot detașa lumea de mine însumi și de aceea trebuie să o suspend, să o pun între paranteze, cum ar spune Edmund Husserl.

Nu întîmplător am insistat pe această marcă a gândirii fenomenologice. Ea va fi reluată și adaptată în sociologie de A. Schultz, Th. Luckmann, P. Berger și Max Scheler. Primul dintre ei va insista asupra distincției (neclare) a lui Max Weber între *înțelegere* (semnificație subiectivă) și *cunoaștere* (înțelegere obiectivă). Primul termen va avea în atenție „lucrurile de la sine înțelese”, „faptele luate ca atare”. Dimpotrivă, sociologia lui Schultz va privilegia cel de-al doilea termen, *cunoașterea* întemeiată pe înțelegerea obiectivă. Ea cuprinde valorile culturale asimilate de individ prin socializare. Numai acestea au un statut științific, obiectiv. Prin urmare, ea reprezintă o cunoaștere derivată, de gradul doi, una care interpretează cunoașterea primă, subiectivă, de gradul întîi. Ca sociolog, Schultz nu va mai face reducția fenomenologică la nivelul *ego*-ului transcendentă (asemenea lui Husserl), ci la realitatea ultimă, socială a *intersubiectivității umane*. Acestea sînt, de fapt, mărcile sociale ale fenomenologiei, numite de autorul german *tipificații*.

2. Patru motive fenomenologice

Deloc străin de scrierile acestor autori germani, Mircea Vulcănescu încearcă, la rîndul său, să aplice fenomenologia realităților sociale românești din perioada interbelică. O face, după opinia mea, surprinzînd cel puțin patru motive fenomenologice specifice acestora.

7. Vezi, în acest sens, Émile Bréhier, *Marile teme ale filosofiei*, traducere de Alexandru Cuniță, Editura Humanitas, București, 1993, pp. 22-31.
8. *Ibidem*, p. 24.

1. *Tipurile sociale*. Încerc să argumentez faptul că Mircea Vulcănescu a preluat ideea tipificațiilor din sociologia lui Schultz și a aplicat-o realităților sociale românești. În 1925, sociologul român participă la prima campanie a școlii Gusti, la Goicea Mare (județul Dolj). Cu această ocazie, Vulcănescu va începe (fără însă să sfârșească), o anchetă socială⁹ asupra culturii și mentalităților sociale specifice satului doljean. Goiceanul anului 1925 îi apare – din punct de vedere antropologic – oacheș, de talie mijlocie, în vâdită degenerare fizică față de bătrînii satului. În joc ar fi cauze diverse și posibile ale acestui fenomen: proasta nutriție, căsătoria timpurie, surmenajul. Satul însuși se afla – încă de pe atunci – în faza de degenerare a vieții tradiționale. Se simțea influența malefică a orașului, a suburbiei și a prezenței micilor burghezi. Ei bine, în condițiile anului 1925, interacțiunile sociale specifice satului românesc s-au circumscris, arată Mircea Vulcănescu, sub semnul a trei tipuri sociale. Ele nu sînt altceva – din punct de vedere fenomenologic – decît tipificațiile lui Schultz. Primul ar fi *tipul primitiv* al goiceanului. Acesta ar fi orientat oarecum autarhic asupra lui însuși. Produce bunuri pentru el și consumă puțin din cele aflate în circulație. Este modelul tradițional al țăranului român, încă nedeschis spiritului capitalist. Contrar acestuia este cel de-al doilea, *tipul emancipat* al goiceanului. În al treilea rînd, Vulcănescu prezintă, fără a mai nuanța (ancheta este neterminată), *tipul adventist*.

2. *Negația românească*. O altă marcă fenomenologică în sociologia lui Mircea Vulcănescu este prezentă în definierea și analiza negației românești. Românul nu este un opozant înăscut, scrie Mircea Vulcănescu în *Dimensiunea românească a existenței*¹⁰. Tăgăduind, el lasă întotdeauna posibilitatea unei alternative. Nu pustiește niciodată definitiv spațiul posibilului. Neagă un *mod de a fi* și nu faptul însuși de a fi! Negația românească este esențială, nu existențială. Cred că ea pune în joc o intuiție fenomenologică, deoarece lasă a se înțelege că există întotdeauna un *fond neatins* de posibilități ce urmează a fi actualizate. Mircea Vulcănescu suspendă fenomenologic mai multe posibilități de a fi, tocmai pentru a dezvălui *fondul ultim și permanent* al faptului însuși de a fi. Diavolul, spune Mircea Vulcănescu, dacă ar fi fost român nu i-ar fi spus niciodată lui Dumnezeu „Non fiat!”. Ar fi susținut doar că vede lucrurile *altfel*, mai bine chiar decît creatorul lor! Faptul nu l-ar fi făcut însă mai puțin diabolic și nici mai neispititor! Sigur este însă că sub pielea dracului românesc gîndit de Vulcănescu se ascunde un demon fenomenologic.

9. Aceasta a fost pentru prima dată publicată, sub competența coordonare al lui Marin Diaconu, în revista „Sociologie românească”, nr. 3-4, 1990 și reluată apoi în volumul lui Mircea Vulcănescu, *Prolegomene sociologice la satul românesc*, Editura Eminescu, București, 1997, pp. 69-78.

10. Am folosit textul publicat în *Dreptul la memorie*, coord. Iordan Chimet, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1992, vol. III, pp. 283-328.

3. *„Ispita dacică” – temeii al ethosului românesc*. Această stihie a sufletului românesc este lecturată de Mircea Vulcănescu tot în grilă fenomenologică. Eseul său, *Ispita dacică*, se dorește a fi o continuare a scrierilor lui Ernst Robert Curtius, Max Scheler și Max Weber asupra spiritului teuton. Sociologul român urmărește pe rînd marile influențe, „ispite” pe care sufletul românesc le-a cunoscut și suportat de-a lungul timpului. Una dintre ele ar fi *ispita franceză*. Sub chip valah, ea s-ar manifesta prin tendința românului de a se integra într-un orizont istorico-simbolic mai larg. Această ispită ar continua-o, crede Vulcănescu, pe cea *greacă*. Tracul de la deal și munte s-ar simți atras de cetățile grecești de la Dunăre și Mare, cu mult înainte de a fi creștinat. Fascinația ținuturilor sudice continuă și astăzi, numai că are o altă ipostază. Tot în creuzetul alchimic al sufletului valah s-ar fi amestecat, alături de celelalte, și *ispita bizantină*. Fastul și podoabele Imperiului de Răsărit, vraja cupolei, intimitatea naosului bisericesc, toate ar fi așezate sub semnul bizantinismului. Pe de altă parte, puțini sînt autorii români care au *întrupat* cultura și n-au păstrat-o numai la nivelul unei haine de serviciu. În acest sens, ei au stat sub puterea seducției definitive a *ispitei germane*. Învățarea permanentă a morții (Eminescu), duhul apocalipsei sub chipul vizionarismului ultim (Cioran), deciptarea urmelor sacre în cuprinsul lumii de aici (Eliade), sînt (în)semne ale ispitei germane în spațiul cultural românesc¹¹.

Ce rămîne însă dincolo de toate acestea? Pentru a răspunde, Mircea Vulcănescu aplică marca fenomenologică a reducției asupra acestor ispite. Suspendă, pune între paranteze toate influențele străine și rămîne doar cu *ispita dacică*. Singură, ea este cea întîlnită la capătul unui demers fenomenologic de sociologie a mentalităților. Ispita dacică este reziduul (Vilfredo Pareto), substratul profund, latent al sufletului inițial românesc. Care sînt însă formele cu care această ispită te întîmpină atunci cînd te întîlnești cu tine însuși? Mai întîi, ar fi eterna legătură cu astrele, codrul, cu lucrurile omenești și cu întreaga lor fire. Ea va fi reluată tîrziu sub chipul „creștinismului cosmic”. Ar mai fi, în al doilea rînd, timpul trăit sub semnul eternității. Veșnicia este forma românească a întîlnirii timpului cu eternitatea¹². Sub semnul ei, lumea și viața devin „un mărșă alai, o vastă procesiune stelară, o neîncetată trecere”. Nu poți să nu recunoști aici o permanentă căutare și un adînc al timpului care nu se mai sfîrșește. Toate împreună dau cel mai bine seama de *ethosul românesc*. El cuprinde atît elementul păstoresc, cît și pe cel de plai, tipic plugarilor. Primul numește statornicia, celălalt pribegia, căutarea și întoarcerea nesfîrșită la origini. Drama ființării lor este relevantă de Mircea Vulcănescu pe baza metodei de interpretare fenomenologică.

11. Vezi și referința lui Ștefan Afloroaei la cei trei autori în *Întîmplare și destin*, Editura Institutului European, Iași, 1993.

12. În legătură cu ideea „vremii românești”, vezi Nicu Gavriluță, *Metafizica timpului și chipurile socialului la Mircea Vulcănescu*, în „Timpul”, nr. 12 (41), 1996, pp. 12-13. Eseul este publicat și în prezentul volum, în secțiunea consacrată lui Mircea Vulcănescu.

4. *Modernitatea*. În al patrulea rând, tema modernității este analizată fenomenologic de Mircea Vulcănescu într-un studiu de sociologia religiei intitulat *Creștinul în lumea modernă*. După autorul român, modernitatea nu ar fi o *structură spirituală* pe care să o putem situa exact sub cadrele unui timp anume. Este, cred, un *fond mental* la care se ajunge în urma reducției fenomenologice a tot ceea ce este istoric, factual și efemer. Nu poți însă – din punct de vedere științific – să nu constăți că această structură mentală s-a impus și a dominat un timp anume. Vulcănescu o înscrie între pacea westfalică (1648) și perioada primului război mondial (1914-1918). Germanii ei sînt însă cu mult mai vechi. Ei se pot regăsi, după Vulcănescu, în jurul anului 1000, o dată cu marea decepție a creștinătății apusene privind *parousia*, a doua venire a lui Iisus. Dezamăgiți în urma interpretării literale a textului testamentar, apusenii își vor irosi energiile în frivolități și rivalități mundane. Urmarea a fost cucerirea Constantinopolului de către turci. Viața va fi de acum o simplă existență trăită pragmatic, sub semnul utilului și eficienței. Lumea va fi investită periodic cu poftă și plăceri. Nevoia vieții de dincolo va lua acum forme concrete, profane, arată Mircea Vulcănescu. *Capitalismul se va naște din faptele lor și-i va păstra pecețile trupești și sufletești*. Zeul fiind alungat din cosmos, locul vacant va fi ocupat de Om. Nu de Dumnezeu-om, ci de Omul-Dumnezeu. Renunțînd la situarea sa exclusivă în absolut, acesta din urmă va încerca să-și păstrească propria sa fericire și să stăpînească natura. *Acțiunea va înlocui contemplația*. *Homo sapiens* devine acum *homo faber*. În locul clasicei comuniuni de suflet întru creștinism, își va face loc în lumea modernă *societatea atomistă*. În cuprinsul ei, cum arată tîrziu Berdiaev, oamenii se apropie în virtutea însingurării și interesului lor. Inefabila comuniune de suflet devine în epoca modernă *relație interindividuală*. Ea va fi consemnată de fenomenologia germană (A. Schultz) sub chipul acelor *tipificații*. La Mircea Vulcănescu ele apar doar generic. Accentul fenomenologic nu cade, la el, pe analiza modernității, pe cercetarea specificului acesteia, ci, mai curînd, pe faptul definirii modernității ca o structură mentală aflată dincolo de orice timp!

În acest histrionic modernism fiecare este în fond străin celui alt. Se poate întîlni cu el doar sub semnul unui interes mai mult sau mai puțin mascat. Scopul devine mijloc, iar *banul* – mijlocul suprem. Totul ajunge a fi obiectivat, reificat, stăpînit de puterea financiară. Echilibrul spiritual, armonia cosmică, rostul existenței în univers ajung a fi simple formule, expresii care nu mai spun nimic omului modern. Universul sacru al valorilor s-a răsturnat acum definitiv. Iscusița, gîlceava, bănuiala, indiferența și lauda de sine par a le fi luat locul. Această *mentalitate demiurgică* – rezultat al desacralizării lumii și îndumnezeirii omului – a dus la încercarea de extirpare a înseși suferinței. Omul societății prezente ajunge a nu-și mai putea contempla propria suferință și a nu-i mai găsi acesteia nici un rost. Puterea – mijlocul obținerii posesiunii maxime – face ca obiectul de posedat să se limiteze tot mai mult. Apar, din punct de vedere sociologic, antagonismele dintre *om și om*, dintre *om și grup*. Cînd acestea ating anacronismul, ele vor fi limitate și stăpînite de *puterea juridică*.

Aceasta – împreună cu *statul* – vor reglementa viața omului modern. Educația, valorile spirituale transmise din generație în generație vor fi oarecum eclipsate. Puterea politică, spiritul democratic și reglementările legilor vor ajunge să domesticească întreaga viață a omului modern.

Fapta metodică și rațională încetează a mai fi apanajul individului. Devine socială interesînd grupul, societatea. Scopul ei este acum *fericirea celor mulți prin organizare și acțiune comună*. Pentru ca faptul să devină cu putință, însăși societatea se va metamorfoza. Va lua chipul leviatanic al Stăpînului absolut. În sociologia lui Émile Durkheim, ea va lua înfățișarea ultimă, definitivă și transcendentă a divinității. Poate că numai figura dostoievskiană a Marelui Inchizitor ar putea deveni emblematică pentru spiritul baroc al societății moderne. Asemenea bătrînului spaniol din paginile scriitorului rus, societatea încearcă să-i ferească pe toți, chiar cu prețul ultim, cel al mîntuirii de ei înșiși!

În concluzie, „tipurile sociale”, „negația românească”, „ispita dacică” și „modernitatea” ar fi patru mărci fenomenologice ce pot fi regăsite în paginile de sociologie pe care Mircea Vulcănescu a avut răgazul și dorința de a le scrie. Din punct de vedere fenomenologic, ele stau alături de sociologia lui Dimitrie Gusti sau de cercetarea vieții satului întocmită de H.H. Stahl. Rostul lor fenomenologic este acela de a găsi „esența unor manifestări și semnificația veche a unor împrejurări care astăzi și-au pierdut-o sau și-au schimbat-o”¹³. Această încercare fenomenologică devine însă cu puțință doar prin „punerea faptului în funcție de totalitatea condițiilor de viață în care au apărut. Nimic mai deosebit de acest fel de cercetare decît cercetarea pozitivistă în sociologie, dacă știm despre ce vorbim”¹⁴. Or, Mircea Vulcănescu era, cu siguranță, unul dintre cei care cunoșteau gîndirea germană a școlii fenomenologice, în mare vogă la acel timp. A înțeles imediat neîmplinirile sociologiei pozitivistice și marea deschidere pe care și-o oferă fenomenologia. Știa, din punct de vedere sociologic, că un fapt trecut, care nu mai există (vatra unui sat, de exemplu) poate fi reconstituit nu atît prin cercetare istorică de documente, cît, mai curînd, prin hermeneutica unor semne supraviețuitoare ce sînt astăzi camuflete sub cu totul alte înțelesuri. Ele pot fi adunate sub semnul unei *ipoteze* pe care numai realitatea de studiat – în întregul ei – și-o poate oferi. Pentru Mircea Vulcănescu această realitate a fost societatea românească interbelică, iar ipoteza de cercetat a fost una fenomenologică.

13. La începutul anilor '30 a existat o polemică spirituală între Constantin Georgiade și Mircea Vulcănescu, pe marginea relației dintre știința pozitivă și fenomenologie. Un ultim răspuns – la timpul lui nepublicat – al lui Mircea Vulcănescu poate fi astăzi întîlnit în revista „Manuscriptum”, număr special consacrat lui Mircea Vulcănescu, nr. 1-2, 1996, pp. 139-146. Citatul invocat în text figurează la pagina 140.

14. *Ibidem*, p. 140.

TIMPUL ȘI FEȚELE SOCIALULUI

1. Timp și vreme românească

Una dintre încercările ultimului veac asupra ființei românești îi aparține filosofului și sociologului Mircea Vulcănescu. Avînd în atenție *Dimensiunea românească a existenței*¹⁵, Vulcănescu încearcă să surprindă modul în care ființa românească este posibilă și, mai ales, ce anume o definește în raport cu alte moduri de ființare.

Raportarea ființei la ea însăși și la tot ceea ce-i este diferit se face sub semnul Timpului și al unui anume fel de a-l înțelege și reprezenta. Astfel, Timpul înseamnă pe românește Vreme, scrie Mircea Vulcănescu. Vremea românească nu este firescul timp al curgerii fără de sfîrșit. Ea este simplă facere și desfacere, desfășurare și cuprindere totodată.

Facerea românească este semnul lăsat în Timp de gînd, de simțămînt, de cuvînt și, poate, în ultimul rînd, de faptă ca atare. Lui (românului) îi este mai apropiat mitul lui Parsifal decît încercarea lui Columb, întrebarea ultimă și esențială ce dezvăluie un tîlc ascuns decît temeritatea unei încercări situate exclusiv sub semnul Timpului.

Desfacerea, la rîndu-i, nu este simplă risipire, pierdere sau desființare. Desfacerea nu este un alt nume al Neființei pe care aceasta și l-ar purta în lumea oamenilor. Mai curînd ea, desfacerea, este cea care încearcă Timpul sub semnul Veșniciei. Pe românește, ordinea și eternitatea se desfac, se cuprind în timp.

Mariajul Timpului cu Eternitatea este Vremea românească. Este întîlnirea lumii de aici cu cea de dincolo. Este Lumina, chemarea și tăcerea adînc rostitoare. Toate ne sînt date aici în lume deodată. Totul se *petrece*. Nu este vorba de simpla trecere prin pustiul Timpului în speranța mîntuirii de dincolo de Timp, ci de trăirea simultană a Veșniciei și a Timpului. Nimic mai neromânesc decît celebra spusă cioraniană care s-a vrut un răspuns pentru Vulcănescu; „n-a fost să fie”, adică ceva ar fi putut fi, dar nu a fost și poate nici nu va mai fi vreodată. Atunci, ne spune Cioran, nu-ți mai rămîne decît să fii „scepticul de serviciu al unei lumi în agonie”. Cu greu se poate găsi însă ceva mai nefiresc pentru scepticismul lui Emil Cioran decît Vremea românească. În ea, este suficient ca ceva să poată fi, pentru ca să și fie în același timp. *În același timp* nu înseamnă în același moment, ci *în aceeași vreme*, în cuprinsul lumii de aici.

15. Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, în volumul *Dreptul la memorie*, ed. cit.

Orice lucru ce stă în spațiul românesc sub semnul posibilului va deveni, mai devreme sau mai târziu, real. Trecerea de la posibil la real, de la veșnicia pură la prezența ei *reală* în lumea oamenilor, ține de actul unei „hermeneutici a facticității”¹⁶ și, evident, de un anume mod de a fi. „Între lumea de aici și cea de dincolo este deci un fel de întrepătrundere. «Dincolo» nu înseamnă propriu-zis «în afară», ci «altfel». Cei de aici trec uneori «dincolo» în vis, ori în trezie. Cei «de dincolo» stăruie pe aici. Nu este deci între «aici» și «dincolo» prăpastie, ci vază, pe care dacă o plătești o treci. «Dincolo» nu definește un hotar spațial, ci o calitate a ființei.”¹⁷

Vietățile pământului, astrele cerului sau privirile oamenilor, toate se cer înțelese pentru deslușirea destinului nostru românesc¹⁸. În acest sens, putem să avem în atenție și întâlnirea românească a *lumii de ieri* cu *lumea de azi*, cu societatea zilelor noastre. Această întâlnire stă sub semnul ineluctabil al desacralizării lumii, al pierderii și îndepărtării de Dumnezeu. Nu ne-am propus a ne opri asupra fenomenologiei acestui proces, ci mai curînd asupra a ceea ce ne este dat să întâlnim *acum și aici*: „simplă” absența a lui Dumnezeu sau chiar uitarea heideggeriană a înseși absenței lui Dumnezeu. Extirpîndu-și din sine și din propria-i lume absolutul, omul modern ajunge a se lăsa locuit și aservit de o lume de idoli, indiferent de numele pe care aceștia îl poartă (Partid, Femeie, Societate etc.).

2. Omul modern și dilema societății coercitive

S-a dovedit aproape profetică ideea lui Émile Durkheim privind Societatea ca Dumnezeu al omului modern¹⁹. În cuprinsul ei, omul modern își macină neliniștile și încercările. Omul exilat la marginile propriei sale existențe este cel care-și trăiește

16. Sintagma îi aparține lui Gabriel Liiceanu. Cărturarul român o folosește în notele preliminare ale textelor heideggeriene.

17. Mircea Vulcănescu, *op. cit.*, p. 299.

18. Încercarea hermeneutică asupra destinului românesc poate fi întâlnită la Vasile Voiculescu, Lucian Blaga, Mircea Eliade, Sergiu Al-Gheorghe, Ioan Petru Culianu, Ștefan Afloroaei. La rîndul său, Mircea Vulcănescu i se alătură cu o subtilă și originală reușită. Spusa ultimă a zeului creator se răsfîrge asupra întregii sale creații, nu numai asupra omului. Faptul în sine trimite la o *hermeneutică a facticității* (Gabriel Liiceanu), realitate ce funcționează ca un motiv comun în gîndirea autorilor amintiți.

19. Orice existent din această lume, hipertrofiat cu mult peste cuprinsul propriilor sale limite, ajunge în ipostaza unui pseudoabsolut. Acest existent ar putea fi calea aleasă de creatorul acestei lumi pentru a-i demonstra halucinantul relativism și tulburătorul nontemei.

Din moment ce într-o asemenea lume *totul* devine posibil, oare nu încetează însăși lumea de a-și mai presupune un temel? Dacă temelul lumii *nu mai este* Dumnezeu, atunci el poate fi orice: societate, putere, liberă voință, partid unic sau... nimicul. Acest nimic se cere însă înțeles ca absență, ca lipsă, *privatio boni* (Augustin). Semnifică îndepărtarea zeului care a fost și care, uneori, își mai poate anunța încă o tainică survenire.

meschina singurătate alături de ceilalți în cuprinsul societății. Viața acestui om socializat, crede Mircea Vulcănescu, este o serie de acte reflexe și de frivole deprinderi. Or, toate acestea nu sînt decît încercări defensive prin care răspunzi la modul cuminte și stereotip solicitărilor sociale. Actorul social este deci omul preocupat de imaginea sa ce se țese în ochii celorlalți. Nimic mai străin pentru el decît îndoiala de sine, frica de Dumnezeu sau încercarea de a-și contempla propria suferință. Entuziasmul facil sau frica față de grupul social sînt cele care au luat locul fricii și dragostei de Dumnezeu. Omul social este, arată Mircea Vulcănescu referindu-se la „homo americanus”, „omul care, rămas singur, înnebunește, ucide sau se sinucide, și care în societate sau îndeplinește rolul unui automat timp, sau se îmbată cu alcool, cu viteză, cu femei, cu cinematografe, cu sport, cu iluzii umanitariste sau cu mistici false de tot felul”²⁰.

Nemaiereușind să se sustragă coerciției sociale, un asemenea om²¹ sfîrșește prin a se complăce în frenezia propriei gesticulații. Este singura sa supapă de refluxare. Această babilonie a gesturilor este – ea însăși – o formă a „lumii pe dos”. Pentru cei ce o locuiesc, ea funcționează ca și cum ar fi realul însuși, cea mai adevărată dintre lumi posibile. Societatea devine astfel istoria unei ficțiuni. Prin sintonia unor minți decrepite se înființează acea „lume pe dos”, acea societate străină de orice zeu și în care fiecare își inventează propriul său Dumnezeu.

Umberto Eco amintea, în *Pendulul lui Foucault*, despre *universurile alternative* create de ficțiune și care funcționează, pentru autorii lor, ca și cum ar fi autentica realitate. Or, însuși universul social al omului modern, așa cum este prezentat de Mircea Vulcănescu, este o imensă ficțiune²² ce sfîrșește prin a se întoarce împotriva celor care l-au creat. Aceștia, în inconștiența naivă a propriei lor condiții, devin victime ce-și așteaptă – cu tandrețe și nerăbdare – „Dumnezeul societal”²³, să vină

20. Mircea Vulcănescu, *Valorificarea culturii americane din punct de vedere european*, în „Viața românească”, nr. 1-2, 1992, p. 91.

21. Lesne poți recunoaște aici un alt chip, cel al „omului nou”, modern și împutinat, spectru social fără nici un loc și nume în cuprinsul societății românești, ademenit uneori cu acadele și discursuri patriotarde.

22. Ideea este prezentă în istoria sociologiei sub forma teoremei lui Thomas: „dacă oamenii definesc o situație ca fiind reală, atunci această situație devine reală prin consecințele definirii ei ca reală” (W.I. Thomas, *The Unadjusted Girl*, Little Brown, Boston, 1923, p. 3).

23. Supoziția *Dumnezeului societal* este folosită de Mircea Vulcănescu pentru a releva jocul malefic al unor surrogate de absolut în spațiul lumii moderne. „Substituirea Leviathanului în locul lui Dumnezeu, instituirea unui Dumnezeu-colectivitate în locul unui Dumnezeu creator și Tată, tragerea ultimelor consecințe ale sociologiei religioase durkheimiste care instituie transcendența naturală a socialului față de individ în rolul transcendenței absolute a Divinității, creștinismul n-o poate primi decît ca o formă de păgînism” (Mircea Vulcănescu, *Logos și Eros*, ed. cit., p. 72).

să-i ia pe drumul cel fără de-ntoarcere. Este drumul pe care puțini își mai pot aminti spusa Sfântului Nil Egipteanul privind chipul de înger sau zeu pe care, uneori, din politețe sau malițiozitate, Prințul acestei lumi nu se sfiește să-l ia.

3. Creștinism social ?

Pentru a ilustra ipocrizia unei societăți fără Dumnezeu, care se vrea însă creștină, Mircea Vulcănescu analizează mentalitatea socială americană privind actul execuției în cadrul închisorilor. În unele dintre acestea „cuțitul dreptății”, adevărată ghilotină a secolului XX, este declanșat prin acționarea a cinci butoane situate pe o masă anume. Asupra lor vor acționa cinci cetățeni „onorabili” ai societății. Însă numai un singur buton are legătură cu firul ucigaș. Nimeni dintre cei cinci nu știe care este acesta. Cei cinci onorabili cetățeni pot apăsa fără nici un scrupul. Doar există patru șanse contra uneia singure ca ucigașul să fie celălalt !

Nimic mai ipocrit decât această mentalitate socială. În primul rând pentru că este vorba de o execuție, deci de o condamnare la moarte a unui om pe care în prealabil l-ai găsit vinovat. Însă aceste hipersensibile conștiințe vor fi apucate subit de o scrupulozitate ce se vrea creștină. Dar pentru că dreptatea în această lume trebuie îndeplinită fără ca acel ce o îndeplinește să fie stigmatizat drept călău, soluția s-a găsit : „SOCIETATEA”. Atunci când toți ucid, în fond nimeni nu mai ucide : sintem cu toții îngeri neprihăniți. Fiecare dintre noi este îndreptățit a apăsa pe butonul ucigaș și a-și anunța, în același timp, neîntinarea cu inocență și candoare angelică. Omul se ascunde în spatele societății. Totul este în prealabil aranjat, astfel încât fiecare în parte poate arunca asupra celui alt crima, dormind deci liniștit. Sistemul este perfect : este suficient ca mai mulți să încerce să candideze la săvârșirea crimei, pentru ca aceasta să dispară. Crima nu poate fi niciodată *a ta*, ci *a celorlalți*, *a tuturor*, adică, la limită, *a nimănui*. A societății, cu alte cuvinte... Nici vorbă ca însăși posibilitatea de a fi autorul răului, chiar cu șanse de 1 la 4, să te situeze sub semnul păcatului și al eternelor remușcări.

Ecoul târziu în spațiul valah al acestui formidabil sofism este mai mult decât evident. Iar dacă nu este evident, atunci ar fi nevoie, vorba lui Mircea Eliade, de o lungă demonstrație.

Aserțiunea poate fi citită ca una din formele ultime ale ispitei de îndumnezeire, sau ca o subtilă viclenie a Demiurgului de a sădi în om și această „rațiune naturală”, „ca una dintre miliardele de soluții mitice posibile” (I.P. Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, traducere de Thereza Petrescu, postfață de H.-R. Patapievic, Editura Nemira, București, 1995).

4. Dezavuarea *ingenium*-ului

Ingenium-ul, „inginerul” iscoditor de duhuri relevă adâncul de nepătruns al propriei tale neființe. În cuprinsul lui îți privești tulburarea de ape și nu te sfiești, la rîndu-ți, a te lăsa privit de ea... Înțelegi atunci că acțiunea, faptul de *a face* nu se opune contemplației, deci lui *a putea*. Ea, indiferent de finalitatea individuală sau socială, continuă și nu neagă multiplele posibilități, chipuri ale contemplației. Mai mult, le întemeiază și le desăvârșește. *Ingenium*-ul este frecventat de „duhul ispitei” : în el își face loc încercarea demiurgică de-a fi asemenea zeului, de *a putea* și prin aceasta de *a (și) face* totodată. Riscă însă a deveni subiectul unei cumplite ironii²⁴. Înțelege, în sfârșit, că „poate” deveni asemenea zeului, creînd însă cu consum de substanță, (nu „ex nihilo” !) și asumîndu-și riscurile mult prea omenești ale facerii ; durerea și nevoița, chinul, jertfa și sacrificiul de sine.

În spațiul european întîlnești lesne sfidarea unui Roland care murind întinde Dumnezeu din epoece propria sa mînușă. Poate fi acesta înțeles ca un gest de nesăbuit orgoliu, sau de oarbă vanitate ? Oricum, dincolo de orice răspuns posibil, *ingenium*-ul autentic, indiferent că se cheamă Roland, Leonardo da Vinci, Kirilov sau Cioran, este rătăcitorul, pribeagul, cel care mereu întîrzie în hora acestei lumi, lăsîndu-se prins, în răspîntii, de „duhurile locului”.

În nici un caz nu este simplul *inginer* al societății postmoderne, tehnicianul mecanic, stupid și arogant, copleșit de ambiția de a i se recunoaște și evalua orice. Totul, spune acesta din urmă, este să reușești, pentru că orice reușită își are prețul ei. Nimic nu este gratuit. De la simplul ajutor umanitar pînă la mîngîierea abia schițată în fața unui copil fără copilărie, totul, dar absolut totul trebuie văzut, apreciat și „predat” celorlalți spre a putea fi învățat.

24. Asupra ei se oprește, printre alții, I.P. Culianu (vezi *Pergamentul diafan*, Editura Nemira, București, 1993). Istoricul român al religiilor îl are în atenție pe misticul arab Al-Kindi. Acesta încearcă să fie asemenea lui Allah, creînd prin magia cuvîntului scheletele sonore ale cîtorva specii. Actul său e pur ludic, dezinteresat. Cînd încearcă să-și transpună însă creația în lumea sensibilă, își va înțelege propriile limite (specifice de altfel oricărei creaturi umane). Întreaga sa substanță se va scurge în modelele sonore ale ființelor create de el. Nu mai există ca entitate separată. Nu mai este vizibil și nu mai poate să vadă. E în *starea de joc* în care toate contrariile se anulează. În jocul cosmic totul este egal. Al-Kindi înțelege, în cele din urmă, că Zeul l-a ales pe el pentru a-i arăta caracterul pur ludic al întregii creații. Cumplită ironie ! Creația *nu este* nimic altceva decât mijlocul prin care Zeul își relevă pentru sine ipostaza demiurgică a propriului său sine.

5. Etica și blestemul muncii

„Cu multă trudă să-ți scoți hrana din el în toate zilele vieții tale”²⁵, așa este stigmatizat de Dumnezeu veterotestamentar Adam, în cea dintâi dintre cărțile lui Moise. Până la sfârșitul timpului gestul adamic își face încercarea în fiecare dintre noi. O dată cu primul om, noi toți am primit în „dar” moartea și nemuritorul blestem de *a munci*. Cu mult peste timpul de început, aici, în spațiul răsăritean, blestemul muncii, mai mult decât moartea însăși, își va trăi apogeul. În românește etimologia cuvântului *muncă* este legată de chinurile iadului, arată Mircea Vulcănescu. „Când vrei să spui despre un om că este chinuit, spui că e muncit.”²⁶ Nimic mai străin pentru român decât munca. El *respinge* munca privită ca ideal, tentația demiurgică a lui Faust, sau pe cea a Occidentului de astăzi. Românul nu încearcă a ridica cerul în țării, amenințându-l cu vîrfurile semețe ale catedralelor. Mai curînd îi face loc în sine și-n lumea lui de aici. „Oricare dintre români muncește că n-are încotro, dar cînd poate, trage chiulul sau doarme”²⁷, scrie Mircea Vulcănescu. Somnul românesc nu se cere însă citit ca fiind asemenea celui specific „ultimului proletar european”. El este somnul unui „mare boier” (Mircea Vulcănescu) care doarme. Este somnul ispitei, adormirea în sine a încercării și tentației mefistofelice care zace în fiecare dintre noi. Deci nu este vorba de banala lenă proletară, sau de resemnarea vremurilor postrevoluționare. Acestea din urmă ne ispitesc nu cu o „metafizică a muncii”, ci, mai curînd, cu o „etică a muncii”. Munca devine idealul ultim: „a munci pentru sănătatea și fericirea morală a oamenilor”.

Cumplit îmi pare a fi ceea ce se-ntîmplă astăzi în relația triadică dintre om, mijlocul de muncă și obiectul muncii. Mijloacele de muncă ajung ele însele scop în sine. Este în joc „tirania tehnicii” anunțată deja de Berdiaev, Heidegger și, mai tîrziu, de Alain Finkielkraut. Prin ea, omul care o singură dată a reușit este acum tentat să-și ia izbînda *numai* în numele său propriu. El devine nu simplul *martor* prin care Dumnezeu își manifestă *voinea*, ci chiar autorul creației. Voia și succesul sînt numai ale lui. Ispita faptei îl aduce însă mult mai aproape de propria pierzanie decât înstăpînirea egoistă asupra celorlalți. Rîvna și izbînda obținută, atunci cînd sînt luate numai în numele său propriu, al omului și societății, devin forme ale Neființei, „duhuri ce dănuie cu călcîie de ispită” (Paul Sterian). Nu știu să se fi găsit vreodată o mai temeinică întîmpinare a lor decât cea a tăcerii și ascultării, a smerenției creștine și a „sfintelor nevoițe ale desăvîșirii”.

25. *Geneza* 3, 17.

26. Nae Ionescu, *Curs de metafizică*, Editura Humanitas, București, 1991.

27. Mircea Vulcănescu, *op. cit.*, p. 95.

JOACHIM WACH – PRECURSORUL LUI MIRCEA ELIADE

1. Joachim Wach și studiul științific al religiilor

Sociologul german Joachim Wach a încercat să edifice o adevărată știință a religiilor (*Religionswissenschaft*), sumă a tuturor interpretărilor posibile. Principalele ei domenii, „în număr de trei, ar fi hermeneutica, experiența religioasă și, în sfîrșit, sociologia religiei”²⁸. La toate acestea, Mircea Eliade mai adaugă istoria religiilor. Indiferent de numărul disciplinelor componente, *Religionswissenschaft* se situează sub posibilitatea a două interpretări extreme: cea a *filosofiei*, care ar sfîrși în *știință*, sau, dimpotrivă, cea a *științei*, care s-ar deschide spre *filosofie*. Ambele sînt de evitat deoarece privilegiază doar anumite părți ale întregului: aspectul *teoretic*, respectiv cel *empiric*. O semnificativă distincție între filosofia și știința religiilor (reluată mai tîrziu și de Joachim Wach) o realizează Max Scheler. După gînditorul german, *filosofia religiilor* ar fi o cercetare fenomenologică, iar *știința religiilor* una pozitivă. Ar exista, totuși, o disciplină care ar face posibilă medierea între cele două interpretări: *Konkrete Phänomenologie der Religionsgegenstände und Akte* (Fenomenologia concretă a obiectelor și actelor religioase).

Joachim Wach preia și el distincția școlii germane între filosofia și știința religiilor. În timp ce filosofia procedează după o metodă deductivă *a priori*, știința religiilor evită total speculativul. Ea ar viza, după Wach, *doar* semnificația fenomenului religios. În cuprinsul unei *Religionswissenschaft*, interpretarea este cu totul alta, deoarece ea depășește cercetarea semnificației unei singure părți componente a sistemului și numai dintr-un singur punct de vedere. Dimpotrivă, se va avea acum în atenție „referința fenomenului la contextul său global”²⁹.

Își mai află în acest caz filosofia religiei o importanță? Wach este convins că da. După opinia lui, în studiul religiilor filosofia ar avea întotdeauna o triplă contribuție:

- 1) în afirmarea *modelelor logice* ale științei religiilor;

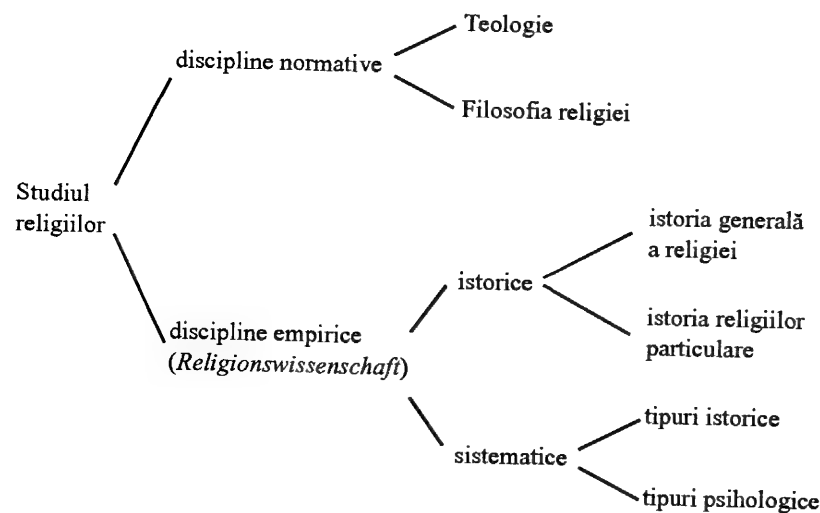
28. Michel Meslin, *Știința religiilor*, traducere de Suzana Russo, Editura Humanitas, București, 1993, p. 102.

29. Joseph Mitsuo Kitagawa, *Joachim Wach et la sociologie de la religion*, în „Archives de Sociologie des Religions”, nr. 1, 1956, p. 27.

2) în determinarea unui *procedeu de investigație* și în clara conturare a obiectului de studiu ;

3) în *ordonarea fenomenelor* din întreaga sferă a cunoașterii.

Concluzia este deja conturată : doar împreună filosofia și știința pot da seama cel mai bine de studiul exhaustiv al sacrului și al fenomenului religios. Un istoric american al religiilor – Joseph Mitsuo Kitagawa – scrie următoarele : „Joachim Wach distinge în studiul religiei două dimensiuni : pe de o parte, *disciplinele normative* ale teologiei și filosofiei religiei ; pe de altă parte, disciplina *empirică* a științei religiilor (*Religionswissenschaft*)”³⁰. Ulterior, aceasta din urmă se va diviza într-o componentă istorică și în alta sistematică. Știința istorică a religiilor ar cuprinde istoria generală a religiei și istoria religiilor particulare. Dimpotrivă, știința sistematică ar avea ca obiect tipurile istorice și pe cele psihologice. Schematic, sinteza lui Wach văzută de Kitagawa ar putea fi reprezentată astfel :



Personajul principal al oricărei componente structurale din studiul religiilor este *experiența religioasă*. Oprindu-se asupra ei, Wach pleacă de la supozițiile mentorului său, Rudolf Otto³¹. Conform autorului german, aceasta este inefabilă, de

30. J.M. Kitagawa, *op. cit.*, p. 28.

31. Cf. *Rudolf Otto and the Idea of the Holy*, în „Types of Religions Experiences”, pp. 209-227 ; a se vedea și *Rudolf Otto und der Begriff des Heiligen*, în „Deutsche Beiträge”, ed. de A. Bergstasser, Henry Regnery Co., Chicago, 1953, pp. 200-217.

nedefinit – în esența ei – cu ajutorul conceptelor. Ele nu ar face nimic altceva decât să îndepărteze *numinosul* ca esență a sacrului. Totuși, avându-se în vedere ipostazele foarte diferite ale experienței religioase, Joachim Wach le-a sistematizat după anumite criterii formale. Astfel :

a) Experiența religioasă este un *răspuns* la ceea ce se trăiește drept realitate ultimă ;

b) Mai mult, este un *răspuns total* al creaturii la tot ceea ce există și se poate cunoaște sub semnul realității ultime ;

c) Este experiența cea mai *intensă* de care omul este capabil ;

d) Este o experiență *practică*, deoarece stă sub semnul unui imperativ care pune omul în ipostaza făptuitorului.

După mulți istorici și sociologi ai religiei, marea contribuție a lui Joachim Wach ar sta în formularea *expresiilor experienței religioase*. În joc ar fi trei tipuri de expresii : *teoretică*, *practică* și *sociologică*. Fiecare dintre ele sînt semnificate prin ceva anume. Astfel, cea „teoretică, prin simbol, concept, doctrină și dogmă ; practică, prin cult și adorare ; și sociologică, prin grupări și asociații de cult”³².

*

1. *Expresia teoretică*. „În intuiția sau experiența religioasă originară există totdeauna o minimă expresie teoretică”³³. Ea va lua forma simbolului, conceptului sau pe cea a sistemului dogmatic.

2. *Expresia practică*. Cuprinde întreaga fenomenologie a cultului și venerării, prezentă în orice tip de religie cunoscută.

3. *Expresia sociologică* studiază, de fapt, influența reciprocă dintre religie și societate. Astfel formulat, obiectivul sociologiei religiei ar fi cercetarea relației sistemelor religioase cu specificul societăților care le cuprind și în care se manifestă. Aceeași disciplină ar mai avea și privilegiul analizei sistemice și comparative a grupurilor religioase și a tipurilor de socializare pe care interacțiunea acestora le-ar face cu putință. Plecînd de la supoziția că orice grup religios își are propria personalitate și propriul stil, apare întrebarea : cum poate sociologia religiilor să evite trădarea diferențelor specifice dintre grupuri ? Prin „metoda tipologică”, răspunde Joachim Wach. Mai întii, se vor studia *toate* grupurile religioase „creștine și necreștine, trecute și prezente, în relațiile lor cu diferențierile etnice, cu civilizațiile și societățile care traversează lumea”³⁴. Apoi se va avea în atenție relația reciprocă

32. Joseph Mitsuo Kitagawa, *În căutarea unității. Istoria religioasă a omenirii*, traducere de Claudia Dumitriu, Editura Humanitas, București, 1994, p. 28.

33. Joachim Wach, *Sociologia religiei*, traducere de Florin Iorga, studiu introductiv de Nicu Gavriluță, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 48.

34. Joseph Mitsuo Kitagawa, *Joachim Wach et la sociologie de la religion*, ed. cit., p. 39.

dintre religie și societate și, în special, cercetarea funcțiilor și efectelor sociologice semnificative ale religiei în societate. Tot sub semnul acestui aspect al analizei tipologice stă și examinarea originilor și funcțiilor sociologice ale miturilor, doctrinelor și dogmelor, ale cultelor și asociațiilor.

*

Un fapt cu totul salutar în colegiul sociologilor religiei este acceptarea cercetării interdisciplinare, deschiderea spre alte puncte de vedere. Niciodată sociologul Wach nu a fost ispitit de radicalismul interpretărilor sociologizante. Nu a crezut nicicând că se poate explica originea religiilor și fenomenologia faptelor sacre numai pe cale sociologică. În *The comparative Study of Religions*, sociologul german își propune o interpretare fenomenologică a experiențelor și expresiilor religioase ale umanității. Întrebarea capitală pe care și-o pune aici este următoarea: „religia interioară și personală este un reflex al coeziunii sociale?”³⁵. Mai simplu spus, determină societatea religia, sau nu? Răspunsul lui Wach este categoric negativ. *Religia și societatea* sînt două realități diferite, care totuși interacționează și se condiționează reciproc. Întîlnirea lor este obiectul de studiu al sociologiei religiei, și nu prevalența uneia sau alteia dintre cele două.

Joachim Wach, „istoric al religiilor prin formație, specialist în budism, mare călător, creștin militant, s-a preocupat mai ales de întîlnirea religiilor caracteristică timpului nostru”³⁶. A iubit nespun și problemele metafizice pe care această întîlnire le făcea cu puțință. În cuprinsul sistemului general al studiului religiilor, *hermeneutica ideii religioase* trebuie să prevaleze. Nu poate exista comprehensiune a sacralului decît în cuprinsul *Zusammenleben*-ului, al unei „trăiri cu”. Sociologia religiilor angajează *direct* pe cel care o practică. Nimic nu este în această economie a spiritului indiferent.

Prin urmare, erau absolut firești anumite *principii metodologice* pe care Wach și le-a asumat întreaga viață:

a) „Atitudinea religioasă nu poate fi redusă la epifenomenul unei structuri sociale”³⁷;

b) „Idea marxistă conform căreia atitudinea religioasă nu este decît expresia ideologică a unei clase sociale și reflectarea exclusivă a intereselor ei materiale nu i se pare acceptabilă”³⁸.

35. Michel Meslin, *L'Histoire des Religions*, în *Histoire des Religions*, volum publicat sub coordonarea lui Henri-Charles Puech, Encyclopédie de la Pléiade, Éd. Gallimard, 1976, vol. III, p. 1323.

36. Jean Séguy, *Expérience religieuse et sociologie des Religions. Joachim Wach sociologue des religions*, p. 30.

37. Michel Meslin, *Știința religiilor*, ed. cit., p. 103.

38. *Ibidem*.

*

Format ca om și intelectual în cadrul școlii clasice germane, Joachim Wach a fost sensibil și la relația dintre singularitatea unei trăiri sacre și un *ideal-tip*, sau o „atitudine religioasă de bază”. Aceste *structuri psihomentele* și *sacre*, în funcție de care un individ sau o comunitate își trăiește întîlnirea destinală cu Cerul unui anume Pămînt, funcționează asemeni unor arhetipuri sau matrici stilistice. De aceea nu consider îndreptățite criticile unor sociologi pragmatici care i-au reproșat lui Wach o anume ambiguitate în analiză³⁹.

Wach s-a impus ca specialist în sociologia religiei prin temperamentul său și prin formația sa clasică germană. N-a fost frecventat de duhul grandorii definitive. Nu a încercat, cu alte cuvinte, să explice doar sociologic morfologia și fenomenologia sacralului. Faptul acesta ultim l-a diferențiat și singularizat comparativ cu colegii săi din Anglia și Franța. Așa se explică și proliferarea în aceste spații istorice și culturale a studiilor sociale și cercetărilor statistice asupra religiei. Ele se autodefinesc ca fiind în măsură a da seama de toate ipostazele sacralului. Sînt trecute astfel în umbră încercările hermeneutice sau cele de istoria și filosofia religiilor. Atitudinea aceasta îi pare lui Mircea Eliade – pînă la un anumit punct – de înțeles. Motivul ar fi că „fiecare ramură a cunoașterii tinde să acopere cît mai mult teren posibil”⁴⁰. Timpul modern a privilegiat din spectrul mai larg al *Religionswissenschaft* sociologia religiilor. Ea pare „mai «științifică» și mai «folositoare», cel puțin în contextul culturii occidentale”⁴¹.

*

Dacă ar fi să numesc un alt savant care prin sensibilitate și gîndire s-ar apropia de Joachim Wach, acesta ar fi Mircea Eliade. Autorul român l-a cunoscut personal pe Wach⁴², iar după moartea acestuia, în august 1955, i-a urmat la Catedra de Istoria

39. Henri Desroche, *Sociologie et Théologie dans la typologie religieuse de Joachim Wach*, în „Archives de Sociologie des Religions”, nr. 1, 1956, pp. 41-63. Textul a fost reluat parțial în *Sociologies religieuses*, PUF, Paris, 1968, pp. 51 și urm.

40. Mircea Eliade, *Nostalgia originilor. Istorie și semnificație în religie*, traducere de Cezar Baltag, Editura Humanitas, București, p. 39.

41. *Ibidem*.

42. Întîlnirea și relația dintre cei doi istorici ai religiilor a fost mediată de Anton Galopenția. Iată un fragment semnificativ din *Memoriile* lui Eliade: „Printre «tehnicienii» Comisiei de la Conferința de Pace se găsea și un bun prieten al lui Coste, Anton Galopenția. L-am reîntîlnit cu bucurie. Am aflat că expediase fostului său profesor, Joachim Wach, cele trei volume ale revistei «Zalmoxis», iar într-o scrisoare îi vorbise de mine, rugîndu-l să-mi dăruiască ultimele lui lucrări. Într-adevăr, Wach, care preda istoria religiilor la Universitatea din Chicago, mi-a trimis *Sociology of Religion* și mi-a scris, anunțîndu-mă că va veni curînd în Europa” (Mircea Eliade, *Memorii*, ediție îngrijită de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 1991, vol. II, p. 87).

Religiilor din Chicago. Întîlnirea celor doi a fost și începutul unei spirituale prietenii. La Ascona, în Elveția, grupul *Eranos* se întîlnia anual. Erau întotdeauna prezente marile nume ale științei religiilor: Carl Gustav Jung, Károly Kerényi, Gershom Scholem, Henri Corbin, Raffaele Pettazzoni și, nu în ultimul rînd, Joachim Wach⁴³.

Autorul *Sociologiei religiilor* a fost cel care l-a invitat pe Mircea Eliade la Chicago, mai întîi pentru a ține un număr de șase conferințe, apoi pentru a rămîne ca *visiting professor*. Faptul s-a întîmplat în urma comunicării ținute de Mircea Eliade, în aprilie 1955, la Roma, în cadrul Congresului Internațional de Istorie a Religiilor. Ea se intitula *Le vol magique* și a avut un neobișnuit succes, încît Wach a vorbit despre conținutul ei tuturor cunoștințelor sale. „Ați reușit, îmi spunea el, să stabiliți originile psihologice și existențiale ale transcendenței și ale libertății.”⁴⁴

În august 1955, la Locarno, Joachim Wach va muri. Catedra de Istorie a Religiilor din Chicago rămîne vacantă. Va fi ocupată de Mircea Eliade. În aprilie 1986, la Chicago, Mircea Eliade va muri. Catedra de Istorie a Religiilor rămîne vacantă. Va fi ocupată de Ioan Petru Culianu. În mai 1991, tot la Chicago, Ioan Petru Culianu va muri. Catedra... Îmi vine greu să spun ce „întîmplare destinală” i-a adus pe cei trei specialiști în ale sacrului sub semnul aceluiași academic adăpost al morții.

2. Sociologia charismei și tipurile de autoritate religioasă. Aspecte contemporane

Indiferent de specificul lor, tipurile de autoritate religioasă pe care le analizează Joachim Wach în *Sociologia religiei* se întemeiază toate pe ideea de *charismă* și pe cea de *autoritate*. Întemeietorul de religii, reformatorul, profetul, vizionarul, magicianul, sfîntul, preotul, *homo religiosus* sînt de negîndit și de neanalizat sociologic, făcîndu-se abstracție de *charismă* și *autoritate*. Este motivul pentru care mă voi opri asupra semanticii fiecăruia dintre ei. Un asemenea tip de analiză dă în cea mai bună măsură seama de rosturile sociale/sociologice pe care *charisma* și *autoritatea* le comportă în *Sociologia religiei* a lui Wach.

a) Istoria și sociologia religiilor rețin termenul de *charismă* ca aparținînd definitiv și deplin creștinismului. Totuși, în afara religiei lui Iisus, termenul mai poate fi regăsit sub forma uzuală a celui *donatium* sau *charisma*. Numea donația

de bani a unui rege sau împărat cu ocazia încoronării sau a sărbătoririi zilei de naștere. *Charisma*, darul gratuit, se opunea *opsoniei* (salariului de soldat) cu care era remunerat periodic specialistul războiului.

b) Sensul de dar dat termenului de *charisma* se regăsește și în vechile papirusuri. Aici, un om își putea delimita proprietatea sub semnul a două categorii: prima, *apo agorasiyas*, numea avutul dobîndit prin cumpărare. A doua, *apo charismatos*, reprezenta averea primită „în dar”.

c) *Charisma* va cunoaște însă consacrarea definitivă abia în cuprinsul Noului Testament și, evident, al creștinismului. Aici *charisma* va desemna „darul harului”. Apostolul Pavel vizita Roma pentru a împărți oamenilor locului *Charisma* (Rom. 1, 11). Nu le cerea altceva decît să rîvnească *charismata* (harurile vieții creștine).

d) Anumite versete neotestamentare rețin printr-o expresie concisă, aproape lapidară, de genul: „plata păcatului este moartea, dar *charisma* lui Dumnezeu este viața veșnică”⁴⁵. Sensul termenului este acum altul. El numește „harul și iertarea lui Dumnezeu”, atunci cînd judecata și sentința au fost drepte.

e) Un alt înțeles îl poți avea în atenție urmărind permanentele chemări ale lui Petru adresate celor mulți de a se sluji unii de alții, după propria lor *charismă* dată de Dumnezeu. Aici sensul trimite direct la „înzestrările naturale” pe care le posedă în mod firesc făptura lui Dumnezeu.

f) Nu în ultimul rînd, termenul de *charismă* a fost folosit pentru a semnifica „darurile speciale care pot fi exersate în serviciul Bisericii”. Noul Testament conține, în acest sens, următoarele: profeția, slujirea, învățarea, altruismul, milostivirea etc. Indiferent de contextul semantic, „întreaga idee de bază a cuvîntului este aceea a unui dar gratuit și nemeritat, ceva ce i se dă unui om, fără ca acesta să fi cîștigat sau să fi meritat acel lucru, ceva ce vine din harul lui Dumnezeu și care nu ar fi putut să fie niciodată realizat, obținut sau posedat prin efortul propriu al omului”⁴⁶.

Joachim Wach preia înțelesurile testamentare ale *charismei* la care mai adaugă *mana*⁴⁷ comunităților vechi necreștine, precum și *hvarnah*-ul vechilor persani. Toate sînt lecturate de sociologul german din perspectiva unei hermeneutici sociale. În acest tip de discurs, de neocolit este numele lui Max Weber, cel care „a introdus în

43. Surprins și onorat de entuziasmul lui Wach, Eliade scria în *Memoriile* sale: „Joachim Wach, care își petrecea vacanța la sora lui stabilită la Locarno, m-a invitat să dejunăm într-o *trattorio*. Admira *Traité* și *Le Mythe de l'éternel retour*, cărți pe care le discuta în cursul lui de istoria religiilor de la Universitatea din Chicago. Notam în *Jurnal*: «Ar vrea să facă ceva ca să mă invite în SUA, dar nu prea știe ce și cum!» (A făcut-o, totuși, cinci ani mai tîrziu)” (Mircea Eliade, *Memorii*, ed. cit., p. 120).

44. Mircea Eliade, *Jurnal*, ediție îngrijită de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 1993, vol. II, p. 345.

45. Cf. William Barclay, *Analiza semantică a unor termeni din Noul Testament*, Societatea Misionară Română, Wheaton, Illinois, SUA, 1992, p. 152.

46. W. Barclay, *op. cit.*, p. 153.

47. Noțiunea de *mana* nu a cunoscut niciodată o definiție limpede și definitivă. Faptul este de altfel imposibil, căci rosturile ei sînt, nu de puține ori, contradictorii. O poți întîlni în Melanezia, unde este departe de a numi esența ființei sau forța ultimă. Înseamnă deopotrivă o acțiune (verb), o calitate (substantiv), o stare (adjectiv). Cuprinde subiectul acțiunii, obiectul asupra căruia se acționează, cît și simțul propriu-zis. La indienii din America de Nord apare drept *orena* și reprezintă puterea mistică.

limbajul sociologic termenul fericit de «charismă» pentru a desemna puterea specifică de a postula și exercita autoritatea asupra celorlalți⁴⁸. Există diferite tipuri de charismă și de personaje charismatice. Sociologic, Weber le grupează sub semnul „charisimei personale” și sub acela al „charisimei funcției”. Prima solicită mai mult emoția și afectivitatea făpturii umane, cea de-a doua rațiunea. De multe ori cele două charisme devin indistincte. Profetul unei comunități, de exemplu, își poate întemeia charisma funcției chiar pe cea personală. Este dificil de spus unde începe una și unde se încheie cealaltă. Ambele se identifică pînă la indistincția totală. Joacă împreună roluri specifice în cuprinsul fiecărui grup social (inclusiv religios), în funcție de ierarhii, privilegii și distincții.

Semnificativ ne pare a fi faptul că Wach reține din sociologia lui Weber ideea *charisimei* ca mijlocitor în exercitarea autorității. Am expus succint semantica termenului de *charismă* – urmează acum să delimităm reperele etimologice și sociologice ale *autorității*.

*

Giambattista Vico, în *Știința umană*, leagă autoritatea de anumiți termeni, între care: *autós* (proprietate), *autores* (cei care aveau un drept de proprietate), *autoritas* (domeniul însuși al proprietății). Pierre Grimal, într-o lucrare clasică de-acum, *Civilizația romană*, apropie *auctoritas* de *augur*. Ultimul îl numea pe hermeneut, singurul în măsură a interpreta voința zeilor. Numai acesta avea cuvîntul ultim și autoritatea deplină. Hannah Arendt se oprește asupra etimologiei autorității în două din textele sale: *Ce este autoritatea?* și *Criza culturii*. În conținutul lor, Arendt corelează latinescul *auctoritas* cu verbul *augere* (a crește). Cei ce dețin autoritatea cresc, sporesc în mod constant. Acest privilegiu sacru îl aveau inițial ctitorii. Titus Livius, în *Ab urbe condita*, vede autoritatea ctitorului Romulus ca un semn al voinței celeste. Nu însă și al puterii sacre. Autoritatea, asemenea vocii daimonului, doar inspiră, rostește o aprobare sau o respingere. În nici un caz nu are însemnele depline ale puterii și nu poate, prin urmare, duce la capăt o acțiune efectivă. Edward Schils este sociologul care va impune conceptul de *autoritate totală*. Orice societate cuprinde, după Schils, un centru simbolic care modelează mentalitățile, credințele și comportamentele. Evident, el nu poate fi cuantificat și localizat spațial.

Sub formă de *manitu*, în aceleași comunități, *mana* relevă neobișnuitul unor forțe obscure, magice. „Pentru a exprima mai bine felul în care lumea magiei se suprapune celeilalte fără a se desprinde de ea, s-ar putea spune că totul se petrece *ca și cum* (s.n.) ar fi construită într-o a patra dimensiune a spațiului, a cărei existență ocultă ar explica-o, dacă putem spune așa, o noțiune ca aceea de *mana*” (Marcel Mauss, Henri Hubert, *Teoria generală a magiei*, traducere de Ingrid Ilinca și Silviu Lupescu, prefață de Nicu Gavriluță, Editura Polirom, Iași, 1996, p. 148).

48. Joachim Wach, *op. cit.*, p. 212.

Fiind ultim și ireductibil, acest centru simbolic se circumscrie sacralului. El face cu puțință o anume „religie socială”, chiar dacă membrii comunității percep fenomenul ca fiind cu totul natural.

Același centru simbolic – sub chipul unei persoane sau al unui grup elitist – exercită o autoritate totală asupra celorlalți. O poți înțelege așa și pentru faptul că acționează la nivelul inconștientului colectiv. Dincolo de ea, nimic nu mai este cu puțință.

Întîlnirea autorității cu charisma poate fi regăsită și sub semnul autorității totale. Profunda autoritate o are cel care ne frecventează – regulat și eficient – inconștientul colectiv cu anumite imagini și fantasmе. Totuși, *autoritatea charismatică*, înțeleasă drept formă specială a autorității, l-a reținut, în mod special, pe Max Weber. Ea se regăsește în figura ideal-tipică a profetului, a sfințului sau sub cea a lui *homo religiosus*. Legitimitatea ei stă în deplina credință în puterea revelației. *Autoritatea tradițională* conturată de figura tipică a patriarhului reține prin respectul manierelor tradiționale de acțiune. Credibilitate au figurile impuse de tradiție și de respectul aproape sacru față de aceasta. În sfîrșit, *autoritatea legală* apare atunci cînd actorii sociali recunosc – în deplină libertate – regularitatea și legitimitatea documentelor și funcțiilor sociale. Emblematic pentru acest tip de autoritate sînt birocrăția și funcționarul organizației birocratice.

Cele trei tipuri fuzionează. Cînd unul tinde spre o hipertrofiere maximă, se poate, la limită, transforma în opusul său. Tipul autorității charismatice poate deveni astfel tradițional. Observăm că, de fapt, tradiția nu este numai dată, expusă definitiv, ci și construită în forme și reevaluări permanente. Prin acest imprezibil și fascinant joc, autoritatea devine pentru comunitate o sursă de ordine, și nu neapărat de constrîngere. Invers, comunitatea devine pentru autoritate o sursă de legitimitate. Pentru a stăpîni, nu este nevoie numai de forță, ci și de legitimitatea recunoscută a acestei forțe. Există grupuri sociale care dețin privilegiul și monopolul puterii recunoscute, legitime. Printre acestea, sociologia religiilor recunoaște *grupul birocratic*, întemeiat pe posesiunea lucrurilor sacre. Este vorba aici, după cum arată Constantin Noica, de o sublimă formă a posesiunii: aceea a *posesiunii fără proprietate*!

Dincolo însă de această tipologie tripartită a autorității expusă inițial de Max Weber, rămîne totuși întrebarea simplă și dificilă deopotrivă: Ce este *în sine* autoritatea? Este un *lucru*, o *proprietate* sau o *relație*? J.M. Bochenski⁴⁹ analizează logic fiecare din cele trei posibilități. Un *lucru* poate avea autoritate prin el însuși. O anumită persoană, de asemenea: „J.W. este o autoritate în sociologia religiilor”. Invers, o autoritate poate funcționa în virtutea unei *proprietăți* atribuite. Profetul are autoritate în virtutea faptului că Zeul însuși i-o atribuie. Autoritatea supremă o are sacralul. Un obiect din comunitățile tradiționale este tabu *prin sine însuși*. O femeie însărcinată

49. Cf. J.M. Bochenski, *Ce este autoritatea? Introducere în logica autorității*, traducere de Thomas Kleininger, Editura Humanitas, București, 1992.

este și ea tabu, dar în virtutea unei proprietăți temporar atribuite. Diferența se păstrează. Autoritatea ca *relație* numește, în fond, toate ipostazele celorlalte două aspecte. Nu poate exista autoritate (înțeleasă ca lucru sau proprietate) în afara unei relații. În sine, ea n-ar putea fi gândită și definită. Ar fi un nonsens. Wach are în atenție fenomenologia autorității distribuite tipurilor religioase. Întotdeauna însă autoritatea este ceva ce ființează *numai* în relație cu absolutul. Reluând diferențierea lui Bochenski între *autoritatea epistemică* (întemeiată pe cunoaștere și știință) și *autoritatea deontică* („deomoi” – autoritate întemeiată pe temeiul urgenței, al imperativului), cred că ea poate funcționa și atunci când analizăm tipurile religioase. „Homo religiosus”, auditoriul, reformatorul pot, în anumite ipostaze, să stea mai curînd sub semnul deonticului. Nu întotdeauna ei surprind profunzimea unui mesaj divin ce le-a fost comunicat. Însă întotdeauna l-au dus la bun sfîrșit. Nu poți gândi pe mării reformatori (Luther, Calvin etc.) în afara împlinirii actului lor sacru și social. Cred însă că în cazul magicianului, al preotului sau fondatorului s-a impus mai curînd aspectul *epistemic* al autorității. Șamanul sau magicianul comunității are autoritate pentru că el *știe*. Nu-i sînt străine legile firii, ale creaturii sau cele ale universului. Ei nu *sînt* o autoritate pentru că *au* autoritate, ci pentru simplul fapt că sînt „specialiștii sacralului”. În timpurile moderne, arată logicianul polonez, privilegiul autorității epistemice îl au Bisericele, Conciliile sau Papa, supremul ierarh.

Totuși, aceste nuanțări pe tema autorității (mai ales sacre) își au reușitele și neîmplinirile lor. Nu întotdeauna poți disocia logic între epistemic și deontic: de altfel, nici nu ar fi potrivit să o facem, atunci cînd avem în atenție realitatea sacră. Ea reprezintă Întregul. Cuprinde în sine totul: Înaltul și Adîncul, Răul și Binele, Lumina și Întunericul. Limitele gândirii logice cultivate de autorul polonez se întrevăd foarte bine aici. Gîndirea logică, rațională, discursivă se cere *transfigurată* prin ceea ce s-a numit „antinomie transfigurată” (Lucian Blaga). În cuprinsul ei totul devine cu puțință, chiar și ceea ce nu putem înțelege. Mai ales aceasta. Apare, altfel spus, misterul. El este poate sintagma cea mai potrivită pentru a numi nenumitul, a rosti inefabilul și a explica inexplicabilul. Sociologia religiei, a tipurilor religioase în special, nu-l poate surprinde și explica. Nici n-ar mai fi mister în acest caz. Îl poate însă păstra și cultiva în cuprinsul cercetărilor științifice. Cred că foarte puțini sînt sociologii care au atins această reușită. Joachim Wach este, cu certitudine, unul dintre ei.

*

După aceste prealabile precizări semantice ale termenilor de *charismă* și *autoritate*, voi avea în atenție cîteva dintre tipurile de autoritate religioasă analizate de Wach în *Sociologia religiei*. Evident, voi încerca să le prezint extinzînd analiza dincolo de cadrele bibliografice menționate de sociologul german în 1944. Prin urmare, intenționez a mă opri asupra întemeietorului de religie și reformatorului, a profetului (islamic și iudaic) și vizionarului, a ghicitorului și magicianului, a sfîntului și preotului.

1. *Întemeietorul de religie*. Lectura atentă și motivată sociologic a textelor lui Joachim Wach, și în special a *Sociologiei religiei*, te îndreptățește să ai anumite certitudini. Una dintre ele se referă chiar la limitele analizei științifice în istoria și sociologia religiilor. După rostirea însăși a autorului, este suficient de dificil a-i analiza pe mării fondatori de religii și „a trage concluzii generale asupra efectului social al activității lor”⁵⁰. Mult mai simplu este să accepți adevărurile certe care ți se impun. „Într-o ultimă analiză nu se pot face comparații între Iisus Christos, Buddha, Jina, Mahomed, Zoroastru, Mani, Confucius și Lao-Zi. Fiecare dintre aceste nume sacre reprezintă o experiență unică și a devenit un simbol non-inter-schimbabil al credinței și speranței oamenilor.”⁵¹ Ceea ce sociologic este cu puțință vizează, în primul rînd, descrierea și explicarea efectelor directe/indirecte determinate de apariția marilor fondatori în organizarea și stratificarea unei societăți. Este tocmai ceea ce își propune Joachim Wach în *Sociologia religiei*. Aceste efecte sînt departe de a fi normale, obișnuite. Ineditul lor se poate înțelege, cred, avîndu-se în atenție, mai întîi de toate, tocmai *condiția* marilor fondatori de a fi mesageri ai Cerului. Orice întemeietor de religie își face intrarea în lume legitimîndu-se printr-un *mandat* divin. Iisus îl primise de la Tatăl ceresc, Mahomed de la al său Allah, Zoroastru de la Ahura Mazda, Lao-Zi de la tainicul și inefabilul Tao.

Un prim efect social al acestei condiții speciale cu care este investit întemeietorul este crearea unei *comunități a discipolilor*⁵². După J.M. Kitagawa⁵³, aceștia din urmă aveau două roluri esențiale. Primul era acela de a-și însoți în permanență maestrul. Al doilea era cel de a fi interpretul mesajului său. Discipolul își atinge împlinirea în figura primului hermeneut. El mijlocește astfel între simbolistica rostirilor sacre ale Magistrului și posibilitățile de înțelegere ale celor mulți. Arhetipală îmi pare aici a fi prezența lui Philon, întîiul hermeneut în sens secund⁵⁴.

50. Joachim Wach, *op. cit.*, p. 215.

51. *Ibidem*.

52. Ideea este reluată și nuanțată de Wach, în 1925, într-un studiu intitulat *Meister und Jünger (Maestrul și discipolii)*.

53. În comentariile textelor lui Joachim Wach apare constant numele unui profesor american de origine japoneză: Joseph Mitsuo Kitagawa. Referința din text se face la unica sa carte tradusă în limba română, *În căutarea unității. Istoria religioasă a omenirii*, ed. cit., 1994, p. 28. O amplă, pertinentă și pătrunzătoare analiză a lui J. Wach realizată de acest istoric japonez al religiilor o putem întîlni în *Verstehen and Erlosung: Some Remarks on Joachim Wach's Work*, în „History of Religions”, vol. II, nr. 1, august 1971, pp. 31-53.

54. Filon din Alexandria (*Despre viața contemplativă*) nu este hermeneutul esențial, originar. Acesta din urmă poate fi regăsit mai curînd sub semnul lui Hermes, Theuth sau Iisus. Aceștia întrupau însuși Logosul. Numeau relevanța de sine a în-sinelui divin, *ipostazele* în care Zeus și Dumnezeu Tatăl se spuneau *pe ei înșiși* ca zei. Prin Hermes sau Iisus, Zeul se exprimă pe sine ca zeu. Prin Filon, niciodată. L-am numit pe acesta hermeneut secund tocmai pentru că era Mijlocitor. Filon *interpreta* situîndu-se între rostirile lui Iisus și înțelesurile proprii celor mulți.

El făcea cu puțință, în timpurile de început ale creștinismului, *lectura alegorică* și inteligibilă a textelor sacre.

*

2. *Reformatorul*. Sub chipul unui Moise, Șabbatai Tvi, Ignațiu de Loyola, Ioan Damaschinul, Serafim din Sarov, Luther, Zwingli, Calvin, G. Fox, W. Penn, J. Wesley, reformatorul face o figură cu totul aparte în istoria și sociologia religiilor. Devoțiunea lui pe altarul unei idei este întotdeauna exemplară. Au fost „mari erudiți și profunzi gânditori”⁵⁵, scrie Joachim Wach. Fervoarea și emoția religioasă trăită întotdeauna la paroxism nu i-a împiedicat să fie, în același timp, mari învățați și desăvârșiți predicatori. Uneori persuasiunea lor era cu totul deosebită. „Din punct de vedere cantitativ, reformatorul este caracterizat prin întinderea și gradul activității sale; calitativ, el este caracterizat prin puterea sa de a crea și de a construi, care va fi totuși mereu inferioară celei a reformatorului.”⁵⁶

Comentariile (inclusiv sociologice) asupra marilor reformatori sînt numeroase și remarcabile⁵⁷. Interesant îmi pare a fi astăzi altceva: încercarea de a compune figura postmodernă a reformatorului din fragmentele realității prezente. Ceea ce ni se impune este, în primul rînd, numele monseniorului Lefebvre⁵⁸. În spiritul unei gândiri confesionale duse la limită, monseniorul schismatic refuză „Drepturile Omului”, opunîndu-le „Drepturile lui Dumnezeu”. Activitatea sa socială și religioasă a fost remarcabilă: a hirotonisit preoți, a oficiat slujba religioasă în latina veche, după ritualul vechi al Conciliului celor 30, a stigmatizat învățătura ultimilor papi. Înființează stăreții și case de studiu, cumpără mănăstiri, relansează pelerinajele tradiționale.

Nu putem acum ști în ce măsură „episcopul de fier” a reușit să reînvie spiritul original al creștinismului. Cert este însă că a reușit – din punct de vedere social – să creeze premisele marginalizării propriilor prozeliti. După moartea lui, în mai 1991,

55. Joachim Wach, *op. cit.*, p. 219.

56. *Ibidem*.

57. Enumăr doar cîteva dintre ele: Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, II, III, 1976-1983; Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *Dicționar al religiilor*, Editura Humanitas, București, 1993; Joseph Mitsuo Kitagawa, *În căutarea unității. Istoria religioasă a omenirii*, ed. cit.; Jean Delumeau, *Religiile lumii*, Editura Humanitas, București, 1996 etc.

58. „Marcel Lefebvre s-a născut în nordul Franței, la 29 noiembrie 1905. Tînăr preot, el este trimis misionar în Africa. Fost arhiepiscop de Dakar, unde este numit în 1957, va pronunța la conciliul Vatican II (1962-1965) aceste cuvinte edificatoare pentru viitorul său dezacord: «Biserica era respectată în Africa pentru că spunea adevărul. Dar Vatican II a lăsat impresia că un adevăr putea fi la fel de bun ca un altul. A urmat de aici o dezvoltare generală a valorilor morale.» (Henri Tincq, *Exacerbarea extremismelor religioase în lume*, în Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, ed. cit., p. 680).

Frăția sacerdotală Sfintul Pius al X-lea va continua să ființeze. Este adevărat, din ce în ce mai modest în spațiul european, cît și în cel al Statelor Unite ale Americii.

Sociologia reformismului religios începe cu Moise, Luther, Calvin etc. Se continuă în cuprinsul acestui secol cu Marcel Lefebvre, Luigi Giussani, Chiara Lubich. După 1990, condiția reformatorului pare a fi cel puțin stranie. Amestecul baroc al tuturor interpretărilor posibile eclipsează oarecum figura clasică a acestuia. Reinterpretarea textelor sacre și mutația socială pe care aceasta ar face-o cu puțință devine acum *una din multe altele posibile*. Nu mai există, în această situație, *interpretare*, ci *interpretări*. Nu mai spune nimic *Adevărul*, ci doar *adevărurile*. Reformatorul trăiește în acest timp postmodern *o ciudată disoluție în chiar actul acțiunii sale*. Dispare persoana reformatorului, rămînînd doar fapta sa. Ironie sau blestem al Providenței? Greu de spus. Africa, de exemplu, pe care o invocă Marcel Lefebvre ca păstrătoare a Bisericii creștine întemeiate pe adevăr, își arată astăzi celălalt chip. Cel tradițional, negru. Nu întîmplător se discută în sociologia religiilor de un „creștinism negru” și de un „islamism negru”. Paradoxul este izbitor. Religiile istorice (creștinismul și islamismul) devin mască, trup perfect ce adăpostesc ritualurile străvechi africane! Este în joc o cumplită și misterioasă Reformă ce depășește cu mult imaginația primilor reformatori: creștinism formal cu temeuri și conținuturi de magie neagră africană! Nu poți invoca nume de reformatori ale acestui fenomen. Poți însă lesne înțelege să ai în față o reformă din temelii a vechiului creștinism.

Acest tip de reformă fără reformatori are uneori și chipul social al *disoluției vechilor tradiții*. În Africa de astăzi, ea se combină cu hipertrofierea frontierei occidentale. Consecințele se întrevăd și asupra anumitor categorii de populație. Dintre acestea, drama semnificativă o trăiesc bătrînii. Marea lor suferință nu ține – așa cum ar crede sociologul grăbit și superficial – de lipsurile materiale, de fenomenele marginalizării, excluderii și stigmatului. Ei se arată înspăimîntați de superficialitatea și nepăsarea tinerelor generații față de tradițiile și cultul strămoșilor. Visul ultim al bătrînului african a fost dintotdeauna integrarea în „universul etern al strămoșilor”. Or, convingerea și teama lor este legată astăzi de faptul că „descendenții lor nu le mai pot asigura parcurgerea fără greșală a acelui drum misterios ce conduce la rangul de strămoș”⁵⁹. Poate că viitorul Reformator – dacă aceasta va mai fi cu puțință – ar fi tocmai acela care le va reda acestor făpturi speranța vieții eterne și a continuității spirituale.

*

3. *Profetul*. Tema profetismului – legată de fenomenul mesianismului – este studiată din mai multe puncte de vedere, nu întotdeauna complementare. Istoria

59. Issiaka-Prospere Laleye, *Religiile Africii Negre*, în Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, ed. cit., p. 660.

socială a profetismului este astăzi surprinzător de actuală. Pentru a-i releva însă actualitatea, vom avea în atenție, pentru început, câteva considerații sociologice prezentate de Joachim Wach.

Există, arată Wach, autori care circumscriu profetismul spațiului veterotestamentar. Alții, dimpotrivă, îl extind pînă în cuprinsul societăților tradiționale din America sau Africa de Nord. Dincolo de aceste polemici, toți profetii stau – arată Joachim Wach – sub semnul unei caracteristici fundamentale: „posedă o sensibilitate excepțională și o viață emoțională intensă”⁶⁰. Faptul nu i-a împiedicat să fie și în mijlocul unor „activități politice, naționale și sociale”⁶¹.

Poate că islamismul și iudaismul ar reprezenta situațiile istorico-simbolice cele mai semnificative din istoria și sociologia religiilor pentru întâlnirea profetismului cu lumea politicului și socialului. Plecînd de la ideile lui Joachim Wach, cred că o nuanțare a lor ar fi bine venită.

*

3.1. *Profetismul islamic*. O ipostază specială a acestui vechi profetism se poate regăsi în secolul XVIII sub forma *wahhabismului* (de la numele lui 'Abd al-Wahhāb, 1703-1787). Acesta refuza, simplu și categoric, toate inovațiile moderniste ale Occidentului. În secolul XIX s-a impus *reformismul salafi*. El cultiva eterna reîntoarcere la credința vechilor evlavioși (*salafi*), „la însoțitorii Profetului, la califii cei mai respectați”⁶². Dar poate cea mai semnificativă ipostază socială modernă a Profetului islamic o putem regăsi sub chipul *Societății Fraților Musulmani*. Apariția ei se leagă de numele lui Hassan al-Banna (1906-1949). Apare în Egipt, în 1929, și este structurată pe un model oarecum modern: un „ghid suprem”, un consiliu de conducere, o adunare și reprezentanți locali. Membrii ei practicau rugăciunea, studiul și efortul conversiunii interioare. Coranul era citat și interpretat *literal*, refuzîndu-se sensurile moderne, socotite a fi radical diferite de inspirația divină. Toate acestea devin foarte limpezi dacă avem în atenție *șari'a* (străvechea Lege a islamului). „Dumnezeu este scopul nostru, spune cartă. Profetul este unicul nostru ghid, Coranul – Constituția noastră, războiul sfînt – calea noastră, moartea în războiul sfînt – dorința noastră supremă.”⁶³ Cu asemenea neobișnuite convingeri, islamismul încearcă și astăzi să ofere o *alternativă totală* lumii occidentale.

60. Joachim Wach, *op. cit.*, p. 220.

61. O foarte bună expunere a teoriilor referitoare la profetism și la relația lui cu lumea politicului și socialului este cea semnată de Moshe Idel, *Mesianism și mistică*, traducere de Ș. Goldstein, Editura Hasefer, București, 1996.

62. Henri Tincq, *Exacerbarea extremismelor religioase în lume*, în Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, ed. cit., 1996, p. 685.

63. *Ibidem*.

O formă mai temperată a profetismului islamic contemporan este *Tabligh-ul*. Fondat în India de Mawlana Muhammad Ilyas (1885-1944), el va lua numele de *Jama'at el-Tabligh* (Congregația pentru răspîndirea islamului). Veritabil profetism social, *Tabligh-ul* trăiește doar în „mediile sărace și populare”. Refuză calea violentă, practicînd studiul, cultul și credința tradițională.

Toate aceste organizații și congreagații sociale islamice încearcă să argumenteze actualitatea veșnică a Profetului. Cerul și Pămîntul vieții și morții Profetului devin sacre, inviolabile. Orice posibilă maculare a lor aduce cu sine blestemul și moartea. Totuși, în timpurile postmoderne au fost situații în care sacralitatea pămîntului profetic a fost încălcată. În 1990-1991, de exemplu, autoritățile de la Riad (Arabia Saudită) au permis străinilor occidentali accesul pe pămîntul și sub cerul sacru al Profetului. Mai mult, au susținut armatele americane în războiul din Golf împotriva lui Saddam Hussein.

*

Analizînd simbolic și sociologic islamul avem în atenție în primul rînd figura neobișnuită a Profetului. Mahomed nu este asemenea lui Iisus sau Buddha. Departe de a numi Logosul sau Dumnezeu întrupat, Profetul islamic este *Haqq-ul* (Adevărul). *El-Haqq* (Adevărul) este numele Divin. Prin El se revelează însuși misterul esenței lui Allah. Cum bine remarcă Ștefan Afloroaei, nu mai întîlnim în islam „însemnătatea specială a mijlocirii și Mijlocitorului, a descoperirii de sine”⁶⁴. Misterul esenței lui Allah își exhibă în islam mai curînd *unicitatea*. Există un singur Dumnezeu, un singur Profet, o singură revelație. „Tradiția sacră (Sunna) nu privește decît faptele și cuvintele singurului Profet al desăvîrșirii divine, încît teologia ortodoxă a islamului, anume *Kalām*, interzice tot ceea ce înseamnă dispută, analogie, confruntare, competiție, interpretare sau întrebare din partea credinciosului.”⁶⁵

Altfel spus, întreaga cultură și civilizație islamică se întemeiază pe unica revelație a lui Allah săvîrșită asupra lui Mahomed. După Frithjof Schuon, Profetul arab se distinge prin trei trăsături: *evlavie*, *combativitate* și *generozitate*. „Prin «evlavie» înțelegem legătura funciară cu Dumnezeu, simțul lumii de dincolo, absoluta sinceritate... Ea prefigurează, într-un fel, climatul spiritual al islamului.”⁶⁶ Sărăcia, posturile și privegherea se cer înțelese tot în cuprinsul evlaviei. *Poligamia*⁶⁷, arată

64. Ștefan Afloroaei, *Despre refuzul interpretării în „discursul” postmodern*, în „Xenopoliana”, II, 1994, 1-4, p. 31.

65. *Ibidem*.

66. Frithjof Schuon, *Să înțelegem islamul. Introducere în spiritualitatea lumii musulmane*, traducere de Anca Manolescu, Editura Humanitas, București, 1994, p. 116.

67. Pentru a limpezi și deconstrui orice prezumție vulgară asupra sensibilității profetice, Schuon recomandă capitolele despre Mahomed și Solomon din *Înțelepciunea Profetilor* a lui Ibn 'Arabî.

Schuon, nu anulează asceza vieții profetice. La acest prag al spiritualității, întreaga viață a trupului este transfigurată în „dinamisme transpersonale”. Combativitatea Profetului islamic și generozitatea lui proverbială sînt prezentate de discipolul lui René Guénon oarecum în antiteză cu însemnele date profesilor de creștinism sau budism. Acestea din urmă ar sta mai curînd sub semnul *teandricului*, al naturii umane preluate și deplin spiritualizate. Atît de reprezentativă a devenit figura Profetului, încît „Profetul este islamul: dacă islamul se prezintă ca manifestare a adevărului, frumuseții și puterii [...], atunci Profetul întruchipează seninătatea, generozitatea și forța.”⁶⁸ Ultimele două trăsături, alături de evlavie, sînt esențiale în islamism. „Combativitatea” Profetului islamic ia – nu de puține ori – și chipul cruzimii. Obiectul ei, arată Schuon, nu este atît dușmanul, cît trădătorul. Forța pedepsei se cere interpretată ca o manifestare a Dreptății divine. „*Generozitatea*” n-ar avea în această logică a interpretării nici o altă justificare, decît aceea de a amorsa oarecum combativitatea dusă la limită.

*

Semnele arhetipale lăsate de pașii Profetului se întrevăd lesne și astăzi în *societatea islamică*. Atmosfera care te întîmpină aici este austeră, sepulcrală. „Pretutindeni se simțea rugăciunea și moartea. Sînt semne incontestabile ale urmelor lăsate de sufletul Profetului.”⁶⁹ Prin simplul fapt de a fi musulman, orice bărbat își este propriul preot. Este patriarhul, *imamul* sau Califul propriei familii. Sacralitatea islamică funcționează chiar și la nivelul faptului cotidian din cadrul unei familii obișnuite. Aici survine și își face simțită prezența *in nuce* întregul cosmos sacralizat de pașii Profetului. „Familia este o unitate, este *societate în societate*, un bloc impenetrabil, la fel cu omul responsabil și supus – *muslim* –, la fel cu lumea musulmană, de o omogenitate și stabilitate aproape incoruptibile. Omul, familia, societatea sînt modelate după ideea de Unitate; sînt tot atîtea adaptări ale acesteia. Sînt unități, ca și Allah, ca și Cuvîntul Său, Coranul.”⁷⁰ Unitatea islamică este *cuaternară*. Patru pare a fi, după Schuon, cifra privilegiată a musulmanilor. Simbolul ultim este *Ka'bah-ul*, blocul pătrat, însemn al stabilității ultime. Mai mult, familia musulmană *perfectă* este cea cu trei soții. Casa arabă este *pătrată*, închisă spre exterior și deschisă spre curtea din mijloc. Unitatea din patru a singurului Profet devine astfel simbolul cel mai reprezentativ al islamismului.

Din punctul de vedere al sociologiei religiilor, întîlnirea unei spiritualități sacre cu lumea profană este posibilă, dar nu obligatorie. Cînd însă cele două s-au întîlnit, de pierdut a avut *întotdeauna* religia. Așa s-a întîmplat și în cazul islamismului.

68. Frithjof Schuon, *op. cit.*, p. 121.

69. *Ibidem*, p. 111.

70. Frithjof Schuon, *Despre unitatea transcendentă a religiilor*, traducere de Anca Manolescu, Editura Humanitas, București, 1994, p. 134.

Timpurile moderne devin ele însele un argument în acest sens. Spiritualitatea revelată de Allah singurului Profet este astăzi ocultată. Se impune, mai curînd, voința ultimă – mijlocită de violență – a celor mai radicali musulmani⁷¹. Cu toții sînt de acord în a respinge „valorile fundamentale” întemeiate pe democrație și creștinism ale Occidentului.

*

3.2. *Profetismul și mesianismul iudaic*. Pentru vechii iudei, profetul Ilie a devenit emblematic. „El este purtătorul soliilor divine prin toate generațiile.”⁷² Deslușirea prezenței sale în lume solicită permanentul antrenament în spațiul unei hermeneutici a facticității. Ilie poate fi surprins în întregul spectru de realități, de la autentică viziune pînă la locurile cele mai comune. Orice chip, privire sau întîmplare poate ascunde prezența disimulată – tainică, dar vie – a profetului. În realitatea lui, contrariile se întîlnesc și tot aici își află împlinirea. Nu întîmplător în mentalul social iudaic se crede și astăzi că Ilie însuși „va împăca între ele *toate* conceptele, tradițiile și învățăturile, opuse unele altora, așa cum ni se înfățișează ele în moștenirea iudaică”⁷³. În figura profetului, timpul își află desăvîrșirea. El devine eternitate. Visul dintotdeauna al bătrînului evreu rătăcitor își poate afla – în sfîrșit – împlinirea. În așteptarea și căutarea acestui timp al împlinirilor, evreul și-a asumat o odisee cu totul specială. Despre ea dă cel mai bine seama *mesianismul*⁷⁴. El reprezintă o

71. Începînd cu anii 1970-1980, islamismul provoacă din ce în ce mai evident și insistent lumea occidentală. Cîteva situații sociale și istorice ale fenomenului sînt, în acest sens, semnificative. Generalul pakistanez Zia Ul-Haq preia, în 1977, puterea. În februarie 1979 se întoarce la Qom și Teheran ayatollahul Khomeiny: revoluția islamică din Iran atinge apogeul. *Jihad-ul* islamic asasinează, în 1981, pe președintele Egiptului, Anwar al-Sadat. „Din Sudan pînă în Indonezia, islamul este în flăcări” (Henri Tincq, *Exacerbarea extremismelor religioase în lume*, în Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, ed. cit, p. 683). Totuși, cred că forma ultimă prin care islamul a fost confiscat de puterea politicului a fost provocarea lui Saddam Hussein. În 2 august 1990, acesta invadează Kuwaitul declarînd *război sfînt* Occidentului.

72. Gershon Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, traducere de Nora Iuga, Editura Humanitas, București, 1996, p. 28.

73. *Ibidem*.

74. De referință în problematica mesianismului evreiesc este cartea lui Moshe Idel, *Mesianism și mistică*, ed. cit. Întîlnești aici și o concisă exegeză a principalelor teorii referitoare la originea mesianismului. Una dintre ele ar fi „explicația prin traumatism istoric”. Conform ei, asasinatele colective, pogromurile, expulzările și opresiunile neîncetate au făcut cu putință apariția unor *mesia* și a unor *fenomene mesianice*. Bernard McGinn (*Apocalyptic Spirituality*, Paulist Press, N.Y., 1979) este însă de altă părere. El minimalizează rolul contextului istoric și social. Acesta poate fi cel mult o *ocazie*, un prilej de aducere la ființă a mesianismului, nicidecum o cauză a lui. „Ar fi fără îndoială mai corect să descrii personalitatea apocaliptică ca pe cineva care își face

constantă a istoriei evreiești. Textele de istorie și sociologie a religiilor (inclusiv cele care poartă semnătura lui Joachim Wach) îl reiau și (re)interpretează permanent. Voi încerca de aceea să insist pe aspectele ultime, contemporane, ale acestui tip de profetism și mesianism.

Anul 1948 a fost unul de grație pentru poporul iudeu. Evreii credincioși îl înțeleg ca pe „începutul mântuirii noastre” (Moshe Idel). Se deschide calea spre actualizarea vechii limbi și a culturii tradiționale evreiești. După împlinirile lor, „Părinții întemeietori” vor fi urmați acum de fenomenul social al *sionismului religios*. Pentru acesta, evenimentul politic și istoric al timpului prezent este transfigurat de prezența miraculoasă a lui Iahve. Scopul este acum buna așezare a evreilor sioniști în teritoriile ocupate. „Un mesianism religios evreiesc din ce în ce mai partizan îi urmează mesianismului realist al avangardei sionismului.”⁷⁵

Dincolo de faptul că statul Israel a fost creat de avangarda sionistă, încrederea în străvechile profetii și în venirea lui Mesia continuă să fie vie. În Ierusalimul de astăzi, există cartierul ultraortodox *Mea Șearim*, locuit de fiii supraviețuitori ai familiilor hasidice decimate în Europa secolului XIX. Adoptând o vestimentație tradițională în plină modernitate (redingotă neagră, pălărie de fetru, capul ras și acoperit la femei), ultimele vlăstare hasidice refuză actuala putere laică, recită psalmi și declamă apocaliptic „timpuri de nenorocire și deznădejde”.

apariția o dată cu *trecerea crizei* (s.n.), decît ca pe o persoană care se mulțumește să reacționeze la o criză cu care e contemporan” (Moshe Idel, *op. cit.*, p. 16). Sociologia mesianismului reține ca semnificativă și ipoteza „existențială” (Frank Kermode, *The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction*, Oxford University Press, Londra, 1966). Conform acesteia, mesianismul, cu toate consecințele sale sociale, ar da un *sens*, un rost istoriei oamenilor și chiar unui Mesia. Investindu-și cu sens eschatologic viața, viitorul Mesia își va transfigura efemera existență în eternitatea nemuririi sacre. În această marcă a înțelegerii mesianismului, Mesia devine *hermeneutul* prin excelență. Încearcă să înțeleagă sensul ascuns al timpului și istoriei și, plecînd de aici, momentul redempțiunii. Anunță apoi sensul descoperit întregii comunități. Faptul devine o terapie îndelung verificată și absolut necesară în a întâmpina și transfigura un eșec istoric sau o simplă neîmplinire.

Moshe Idel, dimpotrivă, crede că *speranța* unei comunități este cea care ar face cu puțință izbucnirile de natură mesianică. Fenomenul apocaliptic evreiesc din secolele VII-VIII ar fi fost o consecință a „speranței” puse de evrei în victoriile arabe asupra creștinilor. De asemenea, mesianismul evreiesc al secolului XIII ar fi fost o reacție provocată de așteptarea împlinită a evreilor în raport cu cuceririle mongole din Europa și bazinul mediteranean. În fond, nu este obligatoriu ca orice criză socială și istorică să genereze mesianism. Traumatismul provocat de *Șoa* (holocaust) nu i-a suscitât evreului nici o atitudine mesianică. În schimb, crearea statului Israel a fost înțeleasă ca o *teofanie* a lui Iahve.

75. Alain Dieckoff, *Les politiques de Dieu. Sionisme, messianisme et tradition*, Seuil, Paris, 1993.

Spectaculoasa revenire în Israelul contemporan a spiritului tradiționalist este explicată sociologic prin existența a numeroase familii de evrei ortodocși, la care s-au adăugat și evrei religioși din emigrație (fosta Uniune Sovietică, Europa de Vest, Statele Unite ale Americii). Toate acestea au făcut cu puțință întrebări de genul: va apărea o versiune iudaică a integrismului oriental? Va constitui ea o autentică alternativă la modelul occidental? Avea, sau nu, dreptate Francis Fukuyama atunci cînd profetea „sfîrșitul istoriei” o dată cu democrația occidentală și cu înstăpînirea „Drepturilor Omului”? Doar un profet poate răspunde acum cu certitudine. Sociologul religiilor va formula doar ipoteze, va gîndi situații *posibile*. Sigur ne pare însă a fi acum altceva. Faptul că revenirea spectaculoasă a vechilor tradiții și a sacralității originare nu mai poate fi pusă pe seama unor nemulțumiri politice sau sociale. Mai curînd aș invoca – drept o posibilă argumentație – una dintre ideile esențiale ale lui Mircea Eliade. Tradiția și sacralitatea unor seminții, arată savantul român, nu pot fi niciodată extirpate definitiv. Pot fi doar maculate și ocultate periodic. Pot fi chiar substituite de anumite surrogate ale absolutului. Mai devreme sau mai tîrziu însă, ele vor reveni cu o mai mare amploare, chiar în condițiile de limită ale unei societăți.

Toate aceste ipostaze ale mesianismului modern reprezintă încercări – mai mult sau mai puțin întemeiate – ale comunităților tradiționale neeuropene „de a reda vieții un sens și societății un fundament sacru”⁷⁶. Este în joc o replică specială dată modernității occidentale întemeiată pe laicitate, raționalism și etatizare. Conform afirmațiilor clare și concise ale lui Henri Tincq, mișcările mesianice ale secolului XX „propun o alternativă la ideologia materialistă a Occidentului, a modelului său de dezvoltare neoliberal și care îi îmbogățește pe cei bogați și îi sărăcește pe cei mai săraci; o alternativă religioasă și la ateismul marxist, la «socialismul real», la «paradisul muncitorilor», devenit infernul libertăților în Uniunea Sovietică și în țările Europei de Est; o alternativă islamică la naționalismul de tip marxist, mult timp dominant în țările arabe; o alternativă, de asemenea, ultraortodoxă la ideologia laică în Israel sau în India; în fine, o alternativă integristă în interiorul Bisericii catolice, la «ideologia» schimbării născută la conciliul Vatican II (1962-1965) care a modernizat creștinismul”⁷⁷.

Sociologia religiilor a lui Joachim Wach constituie, în acest sens, o lectură clasică și esențială pentru autentică înțelegere a mesianismelor moderne, a ideilor religioase și a mecanismelor sociale care le-au făcut pe acestea cu puțință.

*

4-5. *Vizionarul și ghicitorul* sînt alte două tipuri de autoritate religioasă ce rețin atenția lui Joachim Wach. Primul este analizat comparativ cu profetul. Wach îl

76. Henri Tincq, *Exacerbarea extremismelor religioase în lume*, în Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 697.

77. *Ibidem*, p. 698.

înțelege pe vizionar ca pe un precursor al profetismului. Charisma vizionarului – ca și cea a profetului – se întemeiază pe o experiență religioasă autentică, „dar mai puțin creatoare”. Amploarea socială a vizionarului este mai puțin relevantă. Ea se circumscrie sociologic la nivelul grupurilor mici. Are însă rostul de anunța venirea viitorului profet. Vechiul Testament conține, în acest sens, o întreagă listă a vizionarilor care l-au anunțat pe Mesia: Samuel, Balaam, Debora, Amos, Isaia, Ieremia. Toți au fost mesageri sau însoțitori al lui Iahve însuși. Vizionarul vechii Grecii se putea regăsi sub chipul *mantisului*. Prin el Zeus însuși vorbea, se exprima pe sine ca zeu. Pythia, preoteasa templului din Delphi, devine un exemplu clasic de prim hermeneut al zeului în istoria și hermeneutica religiilor.

Ghicitorul, ca autoritate sacră, este specialistul în *arta divinației*. Polinezienii, mexicanii, chinezii, sumero-babilonienii, etruscii, grecii și romanii i-au consacrat un loc privilegiat în ierarhia sacră a societății. Deși charisma era la origine de ordin personal, „ea se transformă cu ușurință și în mod regulat în instituție”⁷⁸. Specialitatea ei era acum aceea de a răspunde la „întrebările ce sînt puse de indivizi și grupuri”⁷⁹. Ghicitorul lui Joachim Wach este *ipostaza teoretică a magicianului*. Spre deosebire de magician (care privilegiază doar aspectele practice), ghicitorul „își bazează explicațiile pe o vedere sau o «teorie» generală a cosmosului, una care pretinde a stabili o corespondență între domeniul uman și domeniul divin”⁸⁰. Observăm că sociologul german răstoarnă raportul clasic dintre magician și ghicitor. Astfel, ghicitorul încetează a mai fi ipostaza simplistă și profană a magicianului. Dimpotrivă, sub chipul anticului divinator, el stăpînește o cunoaștere inițiativă a misterelor lumii și universului.

*

6. *Magicianul*. „Povestirile călătorilor, ale misionarilor și antropologilor ne-au furnizat o enormă documentație asupra naturii și rolului magicianului în societățile primitive.”⁸¹ Bibliografia asupra magiei tradiționale este astăzi suficient de bine prezentată. Mai semnificativă îmi pare a fi – dincolo de textul lui Wach – fenomenologia contemporană a magiei. Ea te împinșă cu un amestec baroc de rituri și tehnici meditative, de credințe și practici cel puțin stranii. Magia postmodernă continuă să privilegieze „forțele”, „vibrațiile”, „energiile”. Locurile în care ele își fac simțită prezența sînt acum altele: cristalele, piramidele, copacii mari. Spațiul privilegiat este însă mentalul omenesc. „Jocurile minții”, asemenea programului unui imens computer, modifică imaginea lumii, dezvăluind totodată și esența sa

78. Joachim Wach, *op. cit.*, p. 226.

79. *Ibidem*.

80. *Ibidem*.

81. Marcel Mauss, Henri Hubert, *Teoria generală a magiei*, ed. cit, pp. 316-317.

ludică⁸². Această lume se arată a fi o creație magică a unei imense iluzii (*Māyā*, în filosofia indiană). Esența ei este jocul, cel prin care Creatorul acestei lumi, din naivitate sau malițiozitate, se recunoaște pe sine drept demiurg.

Magicianul contemporan mai poate fi regăsit sub chipul „șamanului” din curentul *New Age*. Deși vine din ținuturile vechi, tradiționale, totuși practicile sale sînt acum „deconectate de la sistemul de semnificații din cadrul comunitar în care își au, în mod tradițional, locul”⁸³. Din practici sacre, tehnicile magice ajung astăzi a fi doar simple mijloace de divinație sau vindecare. Rezultatele lor pot fi verificate, cuantificate, legitimate științific. Fața ultimă a magiei contemporane este însă cea *ecologică*. Legătura perfectă dintre om, mediul ambiant și natură ajunge a fi invocată în cuprinsul discursului ecologist. S-a ajuns pînă acolo încît comunitatea actuală a magicianilor nu mai privilegiază trăirea și simțămîntul sacru, ci „noua alianță” dintre om și natura înconjurătoare, cea care încearcă acum din nou să și-l apropie.

*

7. *Sfîntul*. Rezerva pe care o formulează Wach atunci cînd studiază sociologic acest tip special de autoritate religioasă este următoarea: sfințenia devine cu totul irelevantă dacă este circumscrisă doar spațiului creștin, în special romano-catolic. Ea cuprinde, de fapt, întreaga viață religioasă, de la vechiul Orient, trecînd prin toate comunitățile tradiționale și ajungînd la creștinismul ortodox. Ceea ce îi diferențiază pe sfinții din întreaga lume este nu atît o conjunctură socială, cît, mai degrabă, o anume „întîmplare destinală” (Ștefan Afloroaei). „Biografiile multor sfinți vorbesc despre o «convertire» decisivă. El trăiește comuniunea cu Divinitatea într-un mod deosebit de intens.”⁸⁴ De aceea nu există o viață a *sfinților*, ci numai una a *sfîntului*. Fiecare își trăiește destinal și *cu totul altfel* întîlnirea cu sacralul⁸⁵. Ceea

82. Semnificative sînt, în acest caz, ultimele texte ale lui I.P. Culianu. Magia minții este cea care face cu puțință crearea unor universuri paralele și a unor realități stranii. Tehnicile meditative, rugăciunile și extazul nu ar fi, în acest caz, decît niște chei speciale de acces la tainele mentalului omenesc... Magia lumilor create de mintea omenescă sau de computere ascunde golul neîntîlnirii ce se adăpostește în orice colț al acestei lumi. Paralela între lumea computerelor și cea a tehnicilor tantrice apare astfel perfect îndreptățită.

83. Françoise Champion, *Spirit religios difuz, eclecticism și sincretism*, în Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 720.

84. Joachim Wach, *op. cit.*, p. 228.

85. Asupra inefabilei și unicei revelații a sacralului s-a oprit, printre alții, Rudolf Otto. Semnificative sînt textele sale, *Sacralul. Despre elementul irațional din ideea divinului și relația lui cu raționalul*, traducere de Ioan Milea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1992; *Mistica Orientului și mistica Occidentului*, traducere de M. Grădinaru și Fr. Michael, Editura Septentrion, Iași, 1993.

ce îi poate însă aduna împreună este – din punct de vedere social – un anume tip de *autoritate*. Combinată (uneori) cu o sărăcie și o penitență asumate, autoritatea sfinților „își găsește expresia socială în cercurile sau grupurile unite prin charisma personală a șefului”. În afara ei, sfântul devine anonim sau ascuns.

Două categorii de sfinți par a-i reține în mod deosebit atenția lui Joachim Wach. Prima ar fi cea a *sfinților martiri*. A doua cuprinde *sfinții ascunși*. „Idea de martiriu, sacrificiu al slujitorului credinței, nu se limitează numai la domeniile marilor religii monoteiste.”⁸⁶ Sub forme diferite, ea se regăsește în întreaga istorie religioasă a umanității. Oriunde este prezent, *martirajul* devine fie o cale a lumii spre cer, fie o mijlocire între lumea de aici și zeul celei de dincolo.

Cealaltă categorie de sfințenie avută în atenție de Joachim Wach este cea a *sfinților ascunși*. În volumul colectiv *The Messianic Idea in Judaism*, Gershom Scholem stabilea originea ideii de sfânt – în înțelesul de om ascuns – în versetul 25 al capitolului 10 din *Cartea pildelor lui Solomon*: „iar dreptul este ca o temelie neclintită a lumii”. Numai temelul necunoscut poate asigura permanența unei lumi, a unei creații. Temelia cunoscută, în schimb, devine prin această cunoaștere una distrusă, anulată. De aceea este necesar *ezoterismul*, cel care face cu puțință ca lumea sfinților să existe. Sfântul este, altfel spus, „temelia neclintită” și ascunsă a lumii. Sociologia religiilor reține și exegezele întemeiate pe existența unui *număr exact* de sfinți ce ar face cu puțință viața lumii. Astfel, în *Geneza*, 18, Iahve îl asigură pe Abraham că *nicicând* lumea nu va fi lipsită de prezența a treizeci de oameni înțelepți, asemenea bătrînului profet. Ideea va fi reluată și în scrierile târzii ale secolului IV după Christos, invocându-se acum numărul sacru al celor 36 de înțelepți ce susțin lumea. Numărul treizeci și șase este încărcat de o sacralitate universală. El nu este străin nici tradițiilor precreeștine (egiptene, grecești, asiro-babiloniene). Mistica iudaică îl reține sub sintagma „drepti ascunși” (*nistar*)⁸⁷. Nimeni nu știe cine sînt, toți știu însă că ei există. Ascunderea devine însăși condiția lor de a fi. La limită, acești sfinți devin făpturi ascunse chiar și pentru ei înșiși! Dezvăluirea identității lor ar echivala cu trecerea în neființă. Printre ei – cred încă iudeii – s-ar afla însuși Mesia. Doar decrepitudinea și nepăsarea timpului nostru îl fac *ascuns*, cu neputință de recunoscut.

La rîndul său, universul sacru al islamului invocă tradiția celor patru mii de sfinți necunoscuți. Hujwiri, mistic persan din secolul XI, în lucrarea sa *Dezvăluirea celor învăluite*, se referă la vechii maeștri sufiți care nu se cunoșteau între ei și poate nici pe ei înșiși! Motivul celor patru mii de sfinți este reluat și de Itries Shah în *Sufismul* (1971). Suflete loiale, bunătate întruchipată, blîndețe a chipului și vocii,

86. Joachim Wach, *op. cit.*, p. 228.

87. „În fiecare generație – așa sună o veche mărturie din epoca talmudică – există treizeci și șase de oameni drepti, pe care se bazează toată alcătuirea lumii” (Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, ed. cit., p. 11).

sfinții ascunși trăiesc neștiuți de nimeni, nici chiar de ei înșiși. Rămîn însă în anonimatul lor modele de viață cu totul independente de lauda și blamul celor mulți. „Numai în mod excepțional și pentru binele Bisericii Sale, îngăduie Dumnezeu ca sfințenia unuia dintre fiii Săi să devină manifestă și să genereze un cult (...). În mod normal, sfinții rămîn ascunși ochilor noștri (...) și lumea nu subzistă decît datorită lor.”⁸⁸ Societatea însăși n-ar putea funcționa fără unitatea și coeziunea interioară pe care i-o asigură sfîntul. Augustin a gîndit chiar o cetate a sfinților și a lui Dumnezeu (*De civitate Dei*). Ieșirea din ascundere, abandonarea anonimatului va avea loc o dată cu *Sabbatul sfinților* – prolog al celei de-a opta zile și al survenirii Împărăției lui Dumnezeu pe pămînt.

Abia atunci spusele pauline referitoare la sfințenie ca ideal al omului deplin se vor împlini. Deocamdată, sfîntul rămîne o figură alogenă, cu totul străină acestei lumi. „Tu Solus Sanctus” (Că Tu singur ești sfînt), scrie în *Apocalipsa* 15, 4. Omul devine sfînt doar prin participare sinergică la realitatea ultimă. Sfințenia nu face altceva decît să anuleze imensa distanță dintre creatură și Creator. În acest sens, Paul Evdokimov, în *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, arată limpede că semantica noțiunii de sfințenie sugerează dislocarea distanței dintre om și zeul său. Cei doi se pot regăsi împreună sub chipul sfințeniei. Sfîntul, spre deosebire de *mire* sau *pelerin*, transfigurează condiția umană, trăind în sine însuși realitatea prezenței lui Dumnezeu (Nae Ionescu). Aceasta îl conține, conținînd-o, cum ar spune Augustin. Riscul este enorm, fiind egalat doar de starea beatifică a sacralizării. Sfîntul pătîmește ispita orgoliului ultim, acela de a se crede el însuși zeu. În această ipostază, scrie Nae Ionescu în *Metafizica* sa, mai aproape de mîntuire s-ar afla făptura păcătoasă care trăiește cu conștiința păcatelor sale. „A te crede prea tare este un păcat mai mare decît a te crede prea slab.” A fi tare te poate duce pe calea înfruntării lui Dumnezeu, a fi prea slab este condiția situării pe un drum care ocolește supremul păcat, cel al ispitirii Sfîntului Duh.

*

Sociologia sfințeniei privilegiază nu atît aspectele metafizice cît, mai curînd, tipul de socializare pe care sfîntul îl face cu puțință. După mai mulți autori, el s-ar întemeia pe *miracol*. Relicvele sfinților de pretutindeni săvîrșesc minuni neașteptate, fapt care adună sub semnul supremei devoțiuni un imens grup al credincioșilor. Există mai întîi miracolul, apoi se constituie grupul credincioșilor. Cred că un asemenea tip de lectură făcută sfințeniei este cel puțin superficială. De ce? În primul rînd pentru că sfîntul adevărat nu caută niciodată să facă din miracolele săvîrșite un scop în sine. Grupul devoțional, dacă există, trebuie să se întemeieze nu pe miracolul săvîrșit, ci pe credința (ne)mărturisită. Miracol și credință sînt două realități care pot foarte bine să nu se întîlnească. Mai exact, miracolul nu trebuie să

88. Henri-Irénée Marrou, *Teologia istoriei*, Editura Institutului European, Iași, 1996.

devină un început și un argument al credinței, ci doar o formă de „concesie acordată de îndurarea divină slăbiciunii credinței de care dau dovadă cei mai mulți dintre oameni în conformitate cu cuvântul lui Christos: «Fericiți cei care cred fără să fi văzut»⁸⁹. Adevărata credință nu se întemeiază pe miracol, pe argumente sau pe dovezi ale rațiunii. Dacă ar fi așa, atunci am avea de-a face cu credulitatea și nu cu credința. Ultima cunoaște ca expresii absurdul, hilarul, groaznicul, tocmai pentru că are în atenție misterul ultim. Omenește, acestuia nu i se pot găsi expresii analoge mai potrivite decât cele menționate.

Miracolul și credința nu sînt însă singurele motive luate în atenție atunci cînd gîndim sociologic sfîntenia. Mai poate intra în jocul social și *mormîntul sfîntului*. Exemplară îmi pare a fi, în acest sens, analiza lui Peter Brown. Cultul sfinților, după acest autor, apropie pămîntul de un cer al lui. Pămîntul – în ipostaza mormîntului sacru – devine transfigurat. Tocmai de aceea el „a devenit accesibil tuturor și s-a transformat într-un centru al formelor de ritual comune întregii comunități”⁹⁰. Fenomenul devine de o mare amploare în creștinism o dată cu secolele III-IV. S-a scris chiar despre *proprietatea publică* a mormîntului și despre *privatizarea sfinților*. Aceste expresii ale discursului economic sînt cu totul deplasate pentru analiza unor realități sfinte. Dincolo de toate acestea ele numesc însă fenomene creștine reale ale timpului de început. Mormîntul „s-a putut extinde spre a răstorni un martir și a scoate astfel un mormînt sfînt, fie direct, fie indirect, în afara comunității creștine și a-l aduce în sfera unei singure familii”⁹¹. Numele unui sfînt devine astfel și blazon al unei familii. Mormîntul acestuia va fi revendicat – dincolo de puterea comunității – doar de o singură familie. Aceste realități sînt pertinent și minuțios prezentate de Peter Brown și nu pot fi ignorate de nici o cercetare sociologică.

Analizînd, pe bază de texte, realitatea creștină a primelor secole, un alt fapt se impune sub semnul evidenței. Este vorba de săraci și de femei, categorii care stau cel mai clar sub semnul coeziunii sociale a sfînteniei creștine. Poate că era singura lor cale de a căuta o justificare suferințelor lumești și o încercare de a le găsi împlinirea în lumea de dincolo. Totuși, cultul sfinților nu i-a preocupat – indiferent de timpul său – doar pe femei și pe ultimul sărman. Prin mijlocirea lor întreaga comunitate avea posibilitatea – cel puțin o dată pe an – să se privească pe sine însăși în oglindă, direct, nemijlocit. Distanța comunității față de ea însăși, defardarea și privirea chipului gol era o terapie sigură și îndelung exersată. Iată un exemplu semnificativ: de ziua Sfîntului Hippolit, Roma întregă peregrina la mormîntul

89. René Guénon, *Sfîntul Bernard*, în *Viața și lucrările citorva mari sfinți în viziunea unor comentatori celebri*, traducere de Ion Papuc, Editura Crater, București, 1994, pp. 51-52.

90. Peter Brown, *Cultul sfinților*, traducere de Doina Lică, Editura Amarcord, Timișoara, 1995, pp. 20-21.

91. *Ibidem*, p. 43.

acestuia. „Patricienii și mulțimea plebee se amestecau, umăr la umăr, deoarece credința șterge diferențele de origine.”⁹² Anulînd distanțele sociale și ierarhiile, sfîntul adună în jurul său totul: săraci și năpăstuiți, bicisnici și nevolnici, dar și femei, bătrîni sau aristocrați. Așa cum arată Brown, cultul sfinților a însemnat „o caldă speranță de solidaritate pierdută și de ridicare a unor bariere sociale existente în comunitățile creștine din lumea mediteraneană”⁹³. Faptul este reținut și convingător argumentat și de Alphonse Dupront. După autorul francez, „societatea pelerinului este o societate amestecată, deci o societate eminentamente unită, în care vîrstele, sexele, ierarhiile și chiar clericii și laicii coexistă într-o comuniune eterogenă”⁹⁴.

Toată această socializare determinată de cultul sfinților se întemeiază și pe *potentia* acestora. După Brown, ea poate fi structurată într-un model *vertical* și în unul *orizontal*. Primul propune dependența sacră și în același timp socială a celui vindecat de Biserica unde se află nevăzutul *dominus*. Modelul orizontal al puterii de cult prezintă eterna relație stabilită prin „fire liliputane ale tradițiilor difuze și aparent nelimitate ale propriului mediu”⁹⁵. Este deci o relație care pune accentul pe *mediul social*, și mai puțin pe însemnele prezente ale transcendenței. Grigore din Tours prezintă în scrierile sale antinomia celor două modele sub forma perechii *reverentio-rusticitas*. Primul termen reprezintă respectul și venerația adevăraților creștini față de calendarul sacru, de mormintele și relicvele sfinte. Din punct de vedere social, aceștia pot fi regăsiți – scrie Brown – în rîndul celor educați și elevați spiritual. Ei formau elita culturală a timpului. Invers, *rusticitas* numea – în accepțiunea autorilor creștini – vulgul, moicicul, ființa împuținată a unui timp trăit sub semnul crepusculului. Sociologic, *reverentio* definea zonele aflate sub semnul unei depline socializări, în virtutea unui stil de viață motivat de „rafinamentul urban și aristocratic”. Culoarea acestor realități este prezentată de erudiții creștini ai primelor veacuri sub o aură aproape serafimică. Nu același este discursul păstrat atunci cînd se au în atenție comunitățile mari, rustice. Printr-un „inteligent” și argumentat refuz de a înțelege și a accepta și *altceva* decât spiritualitatea creștină, scriitorii creștini ai primelor veacuri stigmatizau *rusticitas*-ul. El era locul blestemat al cultelor și ritualurilor păgîne, al unor legături magice între om, natură și cosmos⁹⁶.

92. Prudentius, *Periste phanon*, 11, pp. 191-192.

93. Peter Brown, *op. cit.*, p. 52.

94. Alphonse Dupront, *Pèlerinages et lieux sacrés*, în *Mélanges F. Braudel*, Privat, Toulouse, 1973, vol. II, p. 201.

95. Peter Brown, *op. cit.*, p. 122.

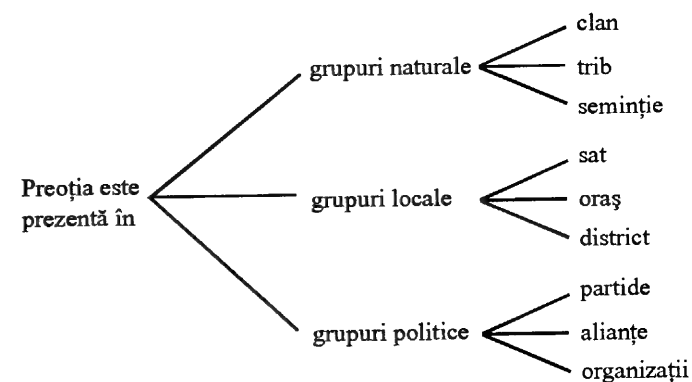
96. Sfîntul Martin este numai unul dintre autorii care au atacat și anatemitat acele locuri în care *sacru* și *natura* se întîlnesc. Sub semnul unor verdictive ultime, au fost tăiați arborii sacri și împrăștiate procesiunile. Tehnicile de divinație a naturii au fost și ele trecute sub semnul diabolicului și blasfemate. Apariția *calendarului creștin* poate simboliza această violentă ruptură dintre magie și creștinism. Timpul încetează a mai fi măsurat după „rotirea lentă a soarelui, lunii și planetelor pe cer”. Repere temporale

8. *Preotul*. Simpla numire a acestui tip de autoritate îl trimite pe lectorul valah la înțelesul creștin al preoției. De fapt, ea depășește orice tradiție umană și consacrare profană. După Paul Evdokimov, „puterea sacerdotală este insufletă de Christos celor doisprezece apostoli”⁹⁷. Prin mijlocirea lui Iisus, ea va face cu puțință preoția creștină. Așa poate fi citit fragmentul neotestamentar din *Ioan*, 15, 16: „Nu voi M-ați ales pe Mine, ci Eu v-am ales pe voi și v-am rânduit”. Realitatea sacră, neobișnuită a preoției este anunțată și în anumite texte veterotestamentare. Astfel, după *Evrei*, 7, 3, preoția este „fără tată, fără mamă, fără neam”. Le cuprinde pe toate, depășindu-le și justificându-le în economia mai înaltă a absolutului.

Tradiția creștină aduce cu sine două tipuri de preoții. Primul tip este acela al *preoției împărătești*. El este reprezentat de Mîntuitorul însuși. Ungerea este calea de consacrare a *preoției împărătești*; „Christos este singurul preot prin ungere”, arată Evdokimov. Ceilalți sînt doar preoți prin *hirotonire*. Exemplul care poate fi invocat aici este cel al sfințirii unui episcop. În acest ultim caz, charisma funcționează diferit. Ea nu mai este însoțită prin *ungere*, ci prin *participare*. În timpul consacrării, episcopul urcă treptele cele mai înalte ale ierarhiei, iar ceilalți sacerdoți – simbolizînd mulțimea din jurul Mîntuitorului – rămîn undeva jos. Este astfel reactualizat modelul original al consacrării preoției de către Iisus. El devine pentru întregul creștinism unicul *model exemplar*.

Din punct de vedere sociologic, Wach afirmă dintru început că „autoritatea preotului depinde de charisma funcției sale”⁹⁸. Ea există în urma *consacrării*. Viitorul preot ajunge a fi „un mediator între Dumnezeu și om”. Legătura o mijlocește întotdeauna sub semnul *instituției sacerdotale*. Aceasta din urmă nu se identifică cu charisma propriu-zisă a preotului: „Instituția sacerdoțiului este inferioară comparativ cu marile tipuri de charismă personală, însă, de-a lungul istoriei,

charisma preotului este cea mai bogată dintre activitățile specific religioase”⁹⁹. Ultima precede în multe spații istorico-simbolice instituția sacerdotală. Nu poți vorbi de așa ceva în cuprinsul comunităților vechi, tradiționale. Totuși, charisma preotului există. „Deseori, în condițiile civilizațiilor primitive, capul familiei este cel care funcționează ca «preot».”¹⁰⁰ Alteori, preotul mai putea fi regăsit în ipostaza socială a șefului de clan sau trib, a regelui dintr-o seminție sau dintr-un popor¹⁰¹. Joachim Wach propune o tipologie specială a grupurilor care cuprind, toate, anumite tipuri și ordine speciale de preoții:



Întotdeauna, dincolo de grupul social de apartenență, preotul a avut drept scop „sistemizarea miturilor și a doctrinei, formularea simbolurilor credinței, reunirea, redactarea și codificarea sfintelor scrieri”¹⁰². Acestea sînt însemnele originare și universale ale funcției sale.

99. *Ibidem*.

100. *Ibidem*, p. 232.

101. Un text esențial care poate fi invocat ca argument în favoarea acestei idei este cel al lui Marc Bloch, *Regii taumaturgi. Studiu despre caracterul supranatural atribuit puterii regale, în special în Franța și Anglia*, traducere de Val Panaitescu, prefață de Jacques Le Goff, Editura Polirom, Iași, 1997.

102. Joachim Wach, *op. cit.*, p. 233.

devin acum „morțile indivizilor importanți”, în special ale sfinților. Dispar și străvechii zei greci care prin cultele lor mascau diferențele „dintre sate și granițele dintre terenul cultivat și cel necultivat. În toată Spania, ele mascau punctele critice din ecosistem – punctele de contact cu alte lumi” (William A. Christian Jr., *Person and God in a Spanish Valley*, Seminar Press, New York, 1972, p. 181). Faptul ruperii religiilor monoteiste de cultele ancestrale este însă mult mai vechi. După Mircea Eliade, Moise și profeții se fac „vinovați” de desacralizarea cosmosului. Religia cosmică întemeiată pe sacralizarea naturii, pe hierogamie și orgie nu spunea nimic primilor iudei. Prin urmare, distrugînd templele și anatimizînd ritualurile, profeții iudei au alungat toți zeii din cosmos. Locurile vacante au revenit în totalitate veterotestamentarului Iahve.

97. Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, traducere de Irineu Ioan Popa, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 179.

98. Joachim Wach, *op. cit.*, p. 230.

3. Histrionismul contemporan și „religiile paralele”

Timpurile moderne – lecturate de Joachim Wach în *Sociologia religiei* – vin cu anumite nuanțe și diferențe față de preoția clasică. „Progresul specializării și al diferențierii profesionale din perioada modernă, și deci secularizarea generală, a făcut ca sacerdoțiul sau slujitorii săi să piardă enorm din prestigiul și autoritatea lor. Una după alta, funcțiile au fost restrânse; în viața modernă, religia tradițională – în Occident și în Orient – și-a pierdut puterea de integrare; astfel, acolo unde autoritatea preotului nu a fost slăbită, ea s-a văzut din ce în ce mai limitată la anumite grupuri din interiorul comunității mai vaste.”¹⁰³ Altfel spus, societatea a început să stea tot mai puțin sub semnul sacralului și tot mai mult sub cel al laicizării și indiferenței religioase.

*

Desacralizarea lumii moderne – anunțată, printre alții, și de Joachim Wach – a determinat nu neapărat o societate atee. Aceasta, în fond, ar fi de neconceput. Ea este o contradicție în termeni, după cum arăta Mircea Eliade. Dacă, prin absurd, sacral ar fi extirpat dintr-o societate, aceasta ar pieri. Generațiile ei tîrzii s-ar sinucide din plictis, neurastenie sau insuportabilă osteneală. În locul societății tradiționale, clar structurată religios în virtutea unor tipuri de autoritate, apare acum un *histrionism* al „religiilor paralele”.

Acest amestec baroc de credințe și ritualuri cu care te întâmpină timpul postmodern este și o urmare a *dezinstituționalizării creștinismului*. Limitîndu-se autoritatea preotului, „lectura Bibliei nu se mai face într-o experiență de credință comună; nu mai este supusă controlului unei comunități de credincioși și nici măcar nu mai are loc sub autoritatea unui comentator ecleziastic care – așa cum se întîmpla odinioară – i-ar fi dat adevăratul sens. Biblia este deschisă tuturor interpretărilor și reinterpretărilor științifice, sociale – făcute de artiști, publiciști – sau strict individuale”¹⁰⁴. Nici una nu pare a fi mai adevărată decît cealaltă.

Interpretările comune și literale ale Bibliei au făcut cu puțință în SUA o hipertrofie a *evanghelizării* sub toate formele sale protestante. Cred că autoritatea unor tipuri clasice religioase analizate de Wach în *Sociologia religiei* se transferă acum „în grupuri restrînse de rugăciune și de misiune evanghelizatoare”¹⁰⁵. Predicatorul televangelist, folosindu-și cu abilitate și eficiență charismele, anatemizează avortul și homosexualitatea, practică vindecarea numită de el miraculoasă sau slujba de

103. *Ibidem*, p. 235.

104. Françoise Champion, în *op. cit.*, p. 704.

105. Henri Tincq, în *op. cit.*, p. 677.

exorcizare. Îl poți recunoaște cu ușurință prin exhibiționismul credinței și rugăciunii, prin sentimentalismul fad și incult al predicii săvîrșite oriunde, oricum și adresată democratic tuturor.

După Michel de Certeau, autenticul creștinism contemporan se regăsește doar sub forma unor fragmente de cultură. În rest, el poate fi înțeles – crede Certeau – sub chipul activităților pedagogice, filantropice, care continuă de fapt clasicul misionarism al străvechilor sacerdoți. În SUA, practica religioasă nu a dispărut pentru că reprezintă o garanție a responsabilității sociale. Altfel, ea nu ar mai spune nimic omului modern. În Franța contemporană, „importanța socială a Bisericii” devine evidentă la nivelul componentelor politice specifice grupurilor electorale.

„Cercetările sociologice franceze recente dezvăluie o scădere a subiecților practicanți: o neîncredere crescîndă în Înviere și în Dumnezeu personal. Faptul nu se consumă în favoarea ateștilor. Numărul acestora rămîne relativ constant¹⁰⁶. În schimb, revin în actualitate motive sacre mult timp stigmatizate de creștinismul instituționalizat: supraviețuirea și nemurirea de după moarte, tehnicile de magie neagră, miracolele etc. Unele îmbracă haina creștinismului instituționalizat. Acesta ajunge a fi din acest motiv foarte *difuz*. Rămînînd adepți oficiali, formali, ai unei confesiuni, unii credincioși încearcă nu să-și interiorizeze revelațiile sacre, ci dimpotrivă, să-și păstreze în timp un reper de identitate. Mai exact, riturile de trecere (botezul, cununia, înmormîntarea) adună mai multe generații ale aceleiași familii, reactualizînd trecutul și făcînd cu puțință înscrierea unei istorii familiale în eternitate.

Alexandrinismul religios al timpului modern cuprinde, după Raymond Lemiaux¹⁰⁷, patru tipuri principale: fragmente de creștinism clasic, elemente cosmice, Eul sublimat și universul valorilor reificate (dragostea, libertatea, pacea). Toate se întemeiază pe experiență. În funcție de ea, aceste tipuri își îndreptățesc sau nu existența. Deviza timpului prezent pare a fi: „Nu crede, experimentează!”. Reflexul spiritului scientist și al individualismului este mai mult decît evident.

Personal, păstrez o anumită rezervă față de aceste concluzii radicale. De ce? Pentru că nu sînt convins de faptul că simpla *analiză statistică* a unor variabile (frecvențarea Bisericii, lectura textelor sacre, ritmul de cumpărare a cărților religioase, completarea unui chestionar) ne poate îndreptăți în formularea unor afirmații atît de categorice. Continuu să cred în ideea lui Mircea Eliade conform căreia sacral nu poate fi extirpat din realitatea omenească. El continuă să ființeze camuflat în jocurile cotidianului. *De aceea sociologul ar fi mai îndreptățit să cultive, în primul rînd, o hermeneutică a mentalităților sociale și nu o simplă analiză statistică*. Nu

106. Pentru Franța contemporană semnificativ este și studiul lui Y. Lambert, *Le catholicisme à la croisée des chemins*, în *Sortie des religions. Retour du religieux*, L'Astragale, 1992.

107. R. Lemiaux, *Le catholicisme québécois: une question de culture*, în „Sociologie et Sociétés”, număr tematic – „Catholicisme et société contemporaine”, nr. 2, 1990.

există nici un risc de neștiințificitate, cum ar crede anumiți autori. Vreau doar să remarc nu excluderea analizelor cantitative, ci *continuarea și desăvârșirea* lor printr-o interpretare profundă și cu adevărat semnificativă. Formalismul și caracterul descriptiv al unor texte de sociologie a religiilor au fost cu puțință în Occident avându-se în vedere și răsunătorul eșec al teologilor secolului XX. După Mircea Eliade, aceștia n-ar fi fost la înălțimea timpurilor moderne. Mai exact, nu au reușit să dea o *justificare religioasă* elementului tehnic și industrial al epocii contemporane. Cunoaștem din istoria și sociologia religiilor faptul că vechile tehnici ale agriculturii și metalurgiei erau dublate de un simbolism sacru, de mituri specifice și de ritualuri religioase. Nimic din toate acestea, în acest secol dominat de o sofisticată tehnologie și de o lume inepuizabilă a calculatoarelor. Știința trăiește un permanent divorț de spiritualitatea religioasă. Paradoxal, acesta a fost anulat doar în ceea ce privește relația științelor exacte (fizica cuantică, știința computerelor etc.) cu religia. Mă refer la apropierea pe care marii fizicieni ai acestui secol le-au făcut între teoria fizicii și misticile orientale, de exemplu. Ei bine, sociologia, psihologia, științele umaniste în general continuă să stea sub ubicuitatea mitului scientist și a legii obiectivității.

Joachim Wach face o fericită excepție de la regula amintită. El devine astăzi, la acest sfârșit de secol, un minunat exemplu al modului nou în care trebuie gândită, făcută și interpretată sociologia religiilor.

PARTEA a III-a

UN CORPUS DE RITUALURI MAGICE ȘI RELIGIOASE

SUPOZIȚII ALE RITUALULUI ISIHAST

1. Ce este isihasmul

Termenul de *isihasm* provine din grecescul *hesychia* și desemnează „liniștea”, „liniștirea”, „trezirea Duhului” printr-un control special al trupului și minții¹. S-a gândit, în acest sens, și o apropiere între *hesychia* și *sihăstrie*. Termenul *sihăstrie* (din grecescul *hesychastérion*) indică locul de permanentă viețuire a isihaiștilor². Fiind specific creștinismului oriental, isihasmul reprezintă, pe scurt, un ritual mistic de unire cu *energiile necreate* ale Divinității. Beatitudinea ultimă pe care isihasmul o aduce cu sine numește starea de pură contopire cu *puterea* divină și nu cu Ființa acesteia. Reprezentând imaginea tîrzie a ceea ce vechii greci numeau *apatheia* (unitatea tainică și desăvîrșită dintre act și contemplație), isihasmul este acea tradiție a creștinismului răsăritean orientată spre practic, spre realizare efectivă, concretă. Sînt validate doar acele adevăruri confirmate de viața și trăirea cenobitului.

După Vladimir Lossky, originile acestor ritualuri mistice sînt foarte vechi. În scris, ele vor fi consemnate abia la începutul celui de-al XI-lea veac creștin, printr-un text atribuit Sfîntului Simeon Noul Teolog. Două sute de ani mai tîrziu, isihasmul apare și în scrierile lui Nichifor Monahul, ale lui Grigorie Sinaitul și în cele atribuite Sfîntului Isihie Sinaitul.

Placide Déseille³ este însă mai rezervat în ceea ce privește originile ritualurilor isihaste. Autorul francez le gîndește a fi proprii doar călugărilor athoniți din secolul XIV. Indiferent de opiniile autorilor, isihasmul se regăsește doar în spațiul creștin oriental, semnificînd fenomenul unei anume trăiri și înțelegeri a creștinismului.

1. Referitoare la apariția isihasmului, a tehnicilor de ritmare a respirației, de contemplație și rugăciune este lucrarea lui G. Wunderle, *La technique psychologique de l'hesychasme byzantin*, în „Études Carmélitaines”, octombrie 1938, pp. 61-67.
2. A se vedea Ioanichie Bălan, *Vetre de sihăstrie românească. Secolele XIV-XX*, București, 1981. Spațiile isihaste locuite de călugării români erau împărțite în 24 de centre, cuprinse în cinci mari regiuni geografice.
3. Vezi, în acest sens, cartea autorului francez Placide Déseille, *Nostalgie Ortodoxiei*, traducere de Doru Mezdrea, Editura Anastasia, București, 1995.

2. Urme medievale ale isihasmului sîrbesc

Textele timpurii sau recente sînt departe de a fi generoase în ceea ce privește mărturiile creștin-isihaste din cuprinsul vechiului spațiu sîrbesc. Ele cuprind referințe sporadice, fulgurante dar prin aceasta nu mai puțin importante. Aceste rarissime imortalizări scriptice trimit în special la timpurile medievale. Astfel, Evul de mijloc cunoaște o importantă revărsare a seminției valahe în ținuturile sud-dunărene, pînă în Grecia de Nord. Istoria secolului XII aduce cu sine alianțe religioase și politice între neamurile creștine din preajma Dunării. Doi valahi din Tîrnovo (*Petre* și *Asan*) vor crea ceea ce memoria istorică a reținut a fi „imperiu româno-bulgar”.

Pe de altă parte, Episcopia valahă era (între secolele XI și XIV) „supusă Scaunului de la Ohrid, apoi celui de la Tîrnovo”⁴. O dată cu această situație, comunicarea spirituală și socială dintre sîrbi, bulgari și români va deveni mai temeinică, împlinindu-se în căsătoriile încheiate.

Comunicarea și comuniunea fiind astfel săvîrșite, timpul medieval al secolului XIV va cunoaște în ținuturile sud-dunărene o „adevărată internațională isihastă”⁵. Spiritualitatea Sfîntului Simeon Noul Teolog va fi prezentă în spațiul sîrb printr-un prozelit al său, isihastul Sava, mai tîrziu reprezentant al Bisericii sîrbe autocefale.

O altă ipostază a prezenței isihasmului în spațiul vechi sîrbesc ține de *arta creștină*. Argumentele Sfîntului Grigorie Palamas privind natura divină și necreată a luminii taborice vor cunoaște o expresie artistică și în iconografia sîrbă a secolelor XIII-XIV⁶.

În altă ordine de idei, cei care i-au urmat Sfîntului Sava (Arsenie I, Sava II, Daniel I, Ioanichie I, Eustațiu I) au fost „paznicii cei mai vigilenți ai isihasmului și principalii săi reprezentanți”⁷. Obștea de la Paroreea, prin mijlocirea Sfîntului Grigorie Sinaitul, va face cu puțință o adevărată „renaștere isihastă”⁸ în cuprinsul

4. Mitropolitul Serafim, *Isihasmul, tradiție și cultură românească*, traducere de Iuliana Iordăchescu, Editura Anastasia, București, 1994, p. 51.
5. Afirmatie incendiară aparținînd lui A. Elian și regăsită în studiul său, *Byzance et les Roumains*, susținut în cadrul celui de-al XII-lea Congres de Bizantinologie de la Oxford, în 1966, *Supplementary Papers*, p. 48.
6. Unul din motivele iconografice foarte prezent în acel timp în arta sîrbă, bulgară și rusă este acela al reprezentării lui Iisus pe disc.
7. M. Vasic, *L'hesychasme dans L'Église et l'art des Serbes au Moyen âge*, în *Recueil Uspensky*, I, 1, Paris, 1930, p. 114. Pentru o analiză comparativă a motivelor creștine din arta sîrbă și cea rusească, vezi și Leonid Uspensky, *Teologia Icoanei*, studiu introductiv și traducere de Theodor Baconsky, Editura Anastasia, București, 1994; S. Radojeic, *Icones de Yougoslavie du XII^e à la fin du XIII^e siècles*, în *Icones*, Paris-Grenoble, 1966.
8. Mitropolitul Serafim, *op. cit.*, p. 51.

lumii slave, grecești și chiar românești. Isihasmul sîrbesc datorează foarte mult Sfîntului Grigorie Sinaitul. El este cel care a animat viața spirituală aducînd *rugăciunea pură* în cuprinsul existenței mundane. Ea devine astfel, pentru oamenii acestei lumi, una dintre căile mîntuirii. Isidor, viitorul Patriarh al Constantinopolului, a fost cel investit de Sfîntul Grigorie Sinaitul a fi „isihastul în lume”, mentor pentru imensa mulțime a celor slabi. „Nu doresc ca tu să trăiești aici în sălbăcia munților, ci în lume, printre călugări și printre oamenii care trăiesc în ea, ca să le fii tuturor o pildă... prin tăcerea și vorbirea ta.”⁹

După spusa lui J. Meyendorff¹⁰, monahismul sîrb ajunge a fi gîndit ca un profetism *hic et nunc*, în cuprinsul lumii create. Tit Simendrea¹¹ surprindea în cadrul acestui profetism adevărate relații între Spirit și Putere, între Sfîntul Grigorie Sinaitul și împunericății lumii laice. Printre aceștia din urmă se afla și Ștefan Dușan al sîrbilor.

Relația dintre Spirit și Putere va cunoaște o împlinire istorică abia în cuprinsul catolicismului occidental. Neintenționînd să mă opresc asupra ei, voi încerca să surprind cîteva dintre *supozițiile* isihasmului, înțeles ca fenomen mistic și ritual specific creștinismului oriental.

3. Supoziția Unu-lui supraexistent

De la bun început creștinismul isihast își anunță axioma deplinei incomprehensibilități a Ființei supraexistente. Esența ultimă și intangibilă a lui Dumnezeu a fost, este și rămîne dincolo de orice „afirmare universală și negare universală”. Încercînd calea comprehensivă asupra acestei esențe, nu vom reuși decît să sucombăm în paradox. Dumnezeu „nici nu este *ceva* din cele ce sînt, nici nu se cunoaște *în ceva* din cele ce sînt. El este totul în toate și nimic în *ceva*”¹². Această transcendență deplină ne obligă a defini Nedefinitul prin propria sa absență, nedeterminare. Paradoxal, retragerea lui Dumnezeu din lume devine un semn al „prezenței” sale.

9. *Filocalia sîntelor nevoițe ale desăvîrșirii*, introducere, traducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, vol. VIII, 1979, p. 78.
10. Textul celebru semnat de Jean Meyendorff se intitulează *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Édition du Seuil, Paris, 1959. Pentru motivul monahismului sîrbesc înțeles ca profetism, a se vedea, în special, *Introduction à l'étude de Saint Grégoire Palamas*, Paris, 1959.
11. Tit Simendrea prezintă, în *Viața mănăstirească în Țara Românească*, corespondența dintre Sfîntul Grigorie Sinaitul și împărații creștini ai timpului: Andronic al II-lea Paleologul (1328-1381), Ștefan Dușan (1331-1356), Ivan Alexandru (1331-1371) și Nicolae Alexandru al Valahiei (1325-1363).
12. Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine*, traducere de Cicerone Iordăchescu și Teofil Simenschy, Iași, 1936, p. 81.

Este o prezență cu totul specială, una a ceva „străin” acestei lumi. Zeul nu cunoaște starea, dar nici mișcarea. Nu are început, nu are nici sfârșit: este cuprins de *pre-timpul* propriei sale necuprinderi. Nu este în timp, dar nici în Veșnicie nu este. Nu este *ceva* din cele existente, nu este nici *în ceva* din cele existente. Depășind cu mult orice limită a limbajului și gândirii antinomice, *în sine* Dumnezeu estompează orice încercare de dialog, de comunicare cu făptura acestei lumi.

Calea isihastă de acces la tăriile de dincolo de lume s-a oprit la ceea ce literatura creștină numește a fi cuprinsul *Ființialităților*. Aceste proferări, aceste puneri de sine ale Sinelui divin ca *Logos intrupat* poartă în literatura creștină diferite nume: *har, bunătate arhetipală, adevăr ceresc, frumusețe dumnezeiască, lumină increată*. Aparțin „ierarhiei cerești” (Dionisie Areopagitul) și prin mijlocirea lor Divinitatea se diferențiază rămânând una, „se amplifică în chip unitar și se multiplică neabătându-se de la unitate”¹³.

Maxim Mărturisitorul¹⁴ este unul din autorii iluștri care surprinde foarte bine paradoxul transcendenței divine. În *Capete gnostice*, el descrie un Dumnezeu care poate sminti pe orice făptură cucernică și ignorantă. Dumnezeu lui Maxim Mărturisitorul este unul „împărțit și neîmpărțit”, „unit în împărțire și distinct în unire”, „neieșind din sine în ieșiri și pururea mișcându-se în nemișcare”. Sintagma cusaniană *coincidentia oppositorum* este cea care definește cel mai bine conținutul acestor spuse. Este o încercare conceptuală (nu simbolică) de a traduce în limbaj netraductibilul prin excelență. Decriptarea se face păstrându-se tenta antinomică și deschiderea spre un tîlc ultim ce depășește cu mult orice posibil înțeles.

Astfel, Dumnezeu este împărțit în sensul manifestării sale în fiecare dintre „lucrări”. Instituindu-se ca semnificat într-o semioză metafizică, Dumnezeu face cu puțință un sens ultim pe care și-l dezvăluie în propria sa ocultare. El este neîmpărțit în sensul unei semnificări care nu-l epuizează, nu-l sfârșește. Punându-se pe sine în propriile sale lucrări, Zeul creștin o face pentru a-și potența misterul reprezentat printr-o „mască ludică”, asupra căreia vom reveni.

13. *Ibidem*, p. 23.

14. Semnificativ în acest sens îmi pare a fi următorul text al Sfântului Maxim Mărturisitorul: „Dumnezeu este de infinite ori infinit deasupra celor ce sînt, atît a celor ce se împărtășesc, cît și a celor ce nu se împărtășesc... toate cele nemuritoare și însăși Nemurirea toate cele ce viețuiesc și însăși Viața toate cele sfinte și însăși Sfințenia toate cele virtuose și însăși Virtutea toate cele bune și însăși Bunătatea toate cele ce există și însăși Existența, sînt lucruri ale lui Dumnezeu. El este deasupra ființei tuturor celor ce sînt cugetate și numite” (Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice*, I, 49-50, în *Filocalia*..., traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1947, vol. II, pp. 140-141).

„Împărțirea neîmpărțită” din cuprinsul *Ființialităților* prin care Zeul încearcă să-și dea determinații este o ipostaziere în *eternitate*. *Ființialitățile arhetipale aparțin eternității*. Ființa, manifestându-se în cuprinderea de necuprins a eternității, face, într-un anumit fel, jocul pregătitor al *timpului* ce va să fie.

„Unirea în împărțire” și „distincția în unire” sînt sintagme ale aceluiași scenariu care prezintă *antinomii logice*¹⁵ ce se cer transfigurate. Ele apar și în comentariile lui Hans Urs von Balthasar pe marginea *Capetelor gnostice* ale lui Maxim Mărturisitorul. Conținutul lor este dat, în special, de o *metafizică a timpului*. Pentru von Balthasar, Dumnezeu este *în același timp* etern început și sfârșit, în măsura în care nu este nici început, nici sfârșit! El supraexistă în *nemișcarea* transcendenței sale. Este o insolită nemișcare ce ține de „cauza începătoare și mai înainte de început a tuturor”¹⁶.

Meditațiile isihaste asupra transcendenței Unului și incomprehensiunii Ființei absolute din textele Sfântului Grigorie Palamas vin în deplin acord cu reflecțiile lui Serghei Bulgakov asupra Eului transcendent. Ființa isihastă supraexistînd are o putere asemenea Eului transcendent sau, scrie gânditorul rus, asemenea centrului unui cerc. Acesta din urmă nu există efectiv, n-are extensiune dar are realitate prin actul prin care face posibile celelalte existențe. „Centrul există numai ca direcție, ca *legătură*, ca putere”, scrie Bulgakov. „Ființa ultimă”, arată Grigorie Palamas, nu există prin sine, ci doar prin mijlocire ființială. Orice mijlocire ființială prin care sacralul își face simțită prezența în lume începe și se sfârșește¹⁷. Ea stă deci, privind-o dinspre lume spre cer, sub o anume condiție temporală. În sine, ea este însă *eternă*. Atunci, de ce ne apare nouă ca fiind temporală? Pentru că, ființe limitate fiind, nu-i putem suporta deplin prezența. Îi suportăm doar *actul* propriei dezvăluiri. El este cel ce preia cu sine Timpul, salvîndu-l sub semnul Veșniciei. O dată cu timpul însuși, natura umană va fi transmutată. Cu alte cuvinte, ea poate *deveni* eternă doar în cazul unor privilegiați ai spiritului. Niciodată nu este *dată*, nu este eternă în potențialitatea sa. Eternă, prin ea însăși, este doar ființialitatea, și Zeul care face cu puțință Durata și Timpul lumii de aici¹⁸.

15. În spiritualitatea românească Lucian Blaga, într-un studiu intitulat *Eonul Dogmatic*, surprinde specificul antinomiilor logice ce se cer transfigurate într-un ținut al tîlcurilor nonlogice. Autorul preia intențiile mai vechi ale lui Heraclit, ale stoicilor și ale lui Filon din Alexandria.

16. Calist Catafygotul, *Despre viața contemplativă*, în *Filocalia*..., vol. VIII, p. 412.

17. „Numai manifestarea lucrării începe și se sfârșește; potențial ea este veșnică” (Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palamas*, Seria Teologică, Sibiu, 1938, p. 207).

18. Gilceava înțelepților pe tema *duratei, timpului și eternității*, a celor create și necreate este semnificativ reprezentată de controversa dintre scolastici și isihăști, respectiv dintre Varlaam și Grigorie Palamas.

Prin trăirea și practica isihastă devii – ca făptură stigmatizată de Timp și Istorie – cel mult *asemenea* ființialității mijlocitoare și necreate. Este în joc aici o potențare a misterului ultim surprinsă magistral până în gândirea târzie a secolului XX. Sînt, în fond, marile teme ale metafizicii prezente în universalitatea spiritului uman și surprinse în scenariul isihast de la cele create și cunoscute, pînă la cele necreate și de ne(re)cunoscut.

4. Lumina ca epifanie a spiritului

Motivul luminii din textele isihaste trimite la universul Ființialităților. Lumina „este ființială, dar nu este însăși Ființa lui Dumnezeu”¹⁹. Nefiind una și aceeași cu Ființa lui Dumnezeu, lumina isihastă nu este nici lumina naturală, firească, accesibilă oricui. Lumina isihastă este una și aceeași cu lumina Schimbării la Față. Marea Schimbare de pe muntele Tabor nu a fost atît a lui Iisus, cît, mai curînd, a apostolilor ce-l însoțeau: „aceștia au dobîndit prin grația divină facultatea de a-L vedea pe Iisus așa cum este, orbitor în lumina sa”²⁰. Am numit această lumină necreată o epifanie a spiritului înțelegătoare ca *propedeutică eschatologică*. Ea este „substanța și miezul veacului ce va să fie”. Este, în același timp, și lumina de dinaintea oricărui timp. Ține de „perfecțiunea începuturilor” (Mircea Eliade) sau de „Eonul inițial” (Maxim Mărturisitorul). Aceeași lumină este una cu cea a Eonului final, a celui care cuprinde „eternitatea și experiența Timpului”²¹. Se aduce la prezență prin trăire mistică și nu prin comuna cunoaștere. Ea este „văzută nevăzut și cunoscută neînțeles”²². *Vederea-prin-nevedere și cunoașterea-fără-de-înțelegere* sînt specifice experienței absolutului în maniera creștin-orientală a *theosis*-ului, sau a îndumnezeirii

Axioma învățatului apusean se referea la accepțiunea dată Ființei lui Dumnezeu. Aceasta este singura eternă, necreată. În rest, *totul* este creat, susținea călugărul din Calabria. Supoziția sa va fi însă splendid și definitiv deconstruită de un raționament care nu aparține lui Grigorie Palamas, ci lui Maxim Mărturisitorul. Dacă totul este creat, arată acesta din urmă, atunci nu putem decît să acceptăm la limită chiar *inexistența lui Dumnezeu!* De ce? Pentru că orice natură (inclusiv cea divină!) se recunoaște prin lucrarea ei ființială; dacă aceasta din urmă este creată, atunci ei i-ar corespunde o divinitate creată! Mai mult decît o erezie!

19. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 95.

20. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, traducere de Cezar Baltag, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, vol. II, p. 230. A se vedea și prima parte a volumului *Mefistofel și Androginul*, traducere de Alexandru Cuniță, Editura Humanitas, București, 1995, pp. 11-70. Ea este consacrată experiențelor luminii mistice în mai multe culturi și religii, inclusiv în creștinismul isihast.

21. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, vol. I, p. 335.

22. Idem, *Viața și învățătura lui Grigorie Palamas*, ed. cit., p. 79.

materiei. Formele de manifestare a acestei „vederi” și „cunoașteri” ar putea fi următoarele:

- a) transfigurarea și îndumnezeirea naturii umane, asemenea lui Moise pe muntele Sinai;
- b) tăcerea adînc rostitoare („grăiește cu cuvinte negrăite”²³, cea care este specifică extazului mistic);
- c) miracolul prin care lumina necreată devine vizibilă și pentru ochii trupului.

Lumina ca epifanie a spiritului nu este asemenea doar luminii Schimbării la Față. Ea este identică și cu ceea ce textele testamentare numesc „Slava divină”. Toate Persoanele Sfintei Treimi sînt purtătoare ale luminii necreate. Procesiunea luminoasă a Triadei supraexistente nu aparține nici unui timp. Fiind fără de început și sfîrșit, ea nu poate fi cuprinsă în categoriile gândirii analitice, logice, discursive. Totuși, această lumină își face simțită prezența în cuprinsul timpului.

Inserările eternității în timp sînt un preludiv, „o arvună ce se dă sfinților aici”, anunțîndu-le lumea de dincolo. Ea este lumea pentru care sfinților martiri li s-au deschis cerurile. „Deschiderea cerurilor” este un mister care presupune o viziune sacră a timpului și a existenței în genere.

Sînt anumite fragmente de timp *privilegiate* care înlesnesc posibilitatea Marii Treveri. Ele aparțin morții, calendarului sacru sau marilor sărbători și solștiții. O lumină nefiresc de reală le însoțește atunci cînd le cuprindem înțelesurile. Misterul acestei lumini este misterul însuși al condiției umane: „lumina aceasta ascunde altceva. Viața întregă ascunde altceva...”²⁴, spunea unul din personajele literaturii lui Mircea Eliade. Ea anunță extincția finală a Răului, crepusculul Marelui Adversar, dar și totala răsturnare a valorilor (Nietzsche), simbol al restaurării „realului existent înainte de dihotomia sa prin actul creației” (Mircea Eliade). Timpul este abolit, atingîndu-se acel moment al începuturilor, contemporan cu actul cosmogonic prin excelență. Prin trăirea acestor momente se atinge forma ultimă, de limită, a condiției umane. Cel ce o cunoaște „va fi scufundat întreg în adîncul Duhului, ca în sînul unui *abis de nesfîrșite ape luminoase*; atunci el urcă în chip negrăit la desăvîrșita *neștiință* ca unul ce a ajuns mai presus de toată cunoștința”²⁵.

Este în joc apofatismul răsăritean, cel în care se pătîmește continuu orice apropiere sau îndepărtare a Zeului²⁶. Pe calea practică a isihasmului, pătîmirea

23. *Ibidem*, p. 81.

24. Mircea Eliade, *Noaptea de sinziene*, Editura Minerva, București, 1991, vol. I, p. 65.

25. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete teologice și practice*, în *Filocalia...*, 1977, vol. VI, p. 55.

26. O excepțională analiză a apofatismului răsăritean se poate regăsi în scrierile lui Ștefan Afloroaei. Vezi, în acest sens, *Întîmplare și destin*, Editura Institutului European, Iași, 1993, pp. 7-69; *Lumea ca reprezentare a celuilalt*, Editura Institutului European, Iași, 1994, pp. 101-143.

răsăriteană se poate împlini în ceea ce textele au numit a fi *theosis*-ul (actul deplinei transsubstanțialității), sau *kenosis*-ul²⁷ divin. Toate acestea sînt acte de ordin interior, cel mult condiționate de social, politic sau economic²⁸.

5. *Theosis*-ul și sacralizarea materiei

Condiția prealabilă și permanentă a oricărei tehnici soteriologice este *asceza*. Alături de *glorie*, ea face parte din marile căi ale umanității spre eternitate: „restul este biologie”²⁹.

Formele sub care se poate institui *asceza* isihastă sînt două :

a) *asceza corporală* – presupunînd automortificarea, durerea transmutată a postului și privegherii („să simți durerea postului și privegherii”, după Sf. Grigorie Palamas);

b) *asceza spirituală* – „iar gîndul să fie mai tare la mișcările rele ale patimilor din lumea cugetării”, scrie același Grigorie Palamas.

Orice încercare ascetică din cadrul tehnicii isihaste pune în joc și o adevărată *dialectică a lacrimilor*. „Fără lucrarea plînsului și viețuirea în el, este cu neputință să rabde cineva arșița liniștirii.”³⁰ Gestul devoțiunii supreme întru Iisus, retrăirea dramei christice cere de la sine sondarea abisurilor existenței, trecerea prin viață ca printr-o vale a plîngerii. Lacrima și plînsul isihast nu sînt însă mărturii ale neputinței și „stricăciunii” omenești, ci expresia simbolică a transmutării vieții umane întru cea divină, sacră, dumnezeiască. Ele țin de o sublimă conștiință a limitelor omenești, de o asumare a jertfei și suferinței divine. Toate aceste încercări fac cu putință deschiderea neofitului spre actul rugăciunii. Rugăciunea presupune ceea ce orice ritual consideră a fi „poziția stabilă, comodă și eficientă”. Pozițiile corporale ale călugărilor isihasti sînt menite a asigura stabilitatea, siguranța și reducerea efortului în vederea concentrării.

27. *Kenosis* (gr. > *smernenie*). Este starea de umilință asumată și de durere suportată, specifică lui Iisus și martirilor creștini. Ea va fi reluată în gîndirea isihastă avînd – nu de puține ori – și *relevanță socială*. Berdiaev o pune în relație cu ideea dostoievskiană a regenerării prin suferință.

28. „Caracterul supranatural al revelației nu poate consta decît în faptul că ea este un eveniment de ordin spiritual. Moise a auzit glasul lui Dumnezeu în fîința lui interioară, în profunzimile propriului spirit, la fel cum l-au auzit toți profeții” (Nikolai Berdiaev, *Adevăr și revelație. Prolegomene la critica revelației*, traducere, note și postfață de Ilie Gyurcsik, Editura de Vest, Timișoara, 1993, p. 51).

29. Mîrcea Eliade, *Solilocvii*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 25.

30. Grigorie Sinaitul, *Capete folositoare în acrostih*, în *Filocalia...*, 1977, vol. III, p. 130.

Claustrarea deplină este esențială : „șezînd într-o chilie liniștită, singur într-un colț, fă ce-ți spun : închide ușa și ridică-ți mintea de la tot ce-i deșert și trecător”³¹. Se insistă apoi asupra posturii corporale propriu-zise : „șezînd (...) sprijinindu-ți barba în piept”, după care se trece la tehnica în sine a rugăciunii.

Grigorie Sinaitul descrie și el o postură aproape similară, insistînd mai mult asupra efortului depus de neofit și asupra efectelor obținute : „șezînd, zice, de dimineața pînă seara pe un scaun lat de o palmă, adună-ți cugetarea din minte în inimă și ține-o acolo. Încovoie-ți cu putere pieptul, umerii și gîtul încît să simți o mare durere și strigă stăruitor cu mintea sau cu suflul...”³².

Alți autori, precum Nichifor Monahul, par a nu da o așa mare importanță posturilor corporale. În textele sale referirea este foarte generală. Aceasta nu înseamnă că respectivul autor nu acordă importanța cuvenită acestei etape din ritualul isihast. O consideră doar de la sine înțeleasă și acceptă modalitățile propuse de autorii precedenți. Stăruind îndelung, cu perseverență și multă acribie în asemenea poziții, ajungi în cele din urmă a-ți asuma condiția unui mineral : devii fix, nemișcat, dar întotdeauna deplin conștient de noul tău mod de a fi. Încercarea și reușita ei înseamnă transgresarea fluxului haotic al oarbei devenirii.

*

În ceea ce privește *obiectul* concentrării, textele nu insistă asupra unor forme exterioare, ci asupra unor puncte ale corpului (virful nasului, punctul central dintre sprîncene etc.), sau asupra unor elemente ale „fiziologiei mistice” (*ombilicul* și, mai ales, *inima*).

Concentrarea începe cu *retragerea simțurilor*. Simțurile trupului se perindă în exterior, în lume, de unde „colecionează” formele diverselor obiecte pe care apoi le transmit conștiinței. Aceasta este pusă în situația de a nu mai gîndi, ci de a se lăsa ea însăși gîndită. De aceea „este necesar să liniștim acele simțuri care sînt mișcate de cele din afară, cînd ne întoarcem spre cele dinăuntru”³³. Specifică isihasmului este nu simpla anulare a simțurilor, ci suspendarea lor, reducerea lor la potență, la simpla virtualitate. Nicăieri în texte nu se insistă asupra unei extincții definitive a lor. Mai curînd, textele vechi sînt sensibile la disputa privind „locul inimii”, sau a prezenței altor elemente de fiziologie mistică.

Contrar mentalității moderne, în textele sacre „inima” nu desemnează afectivitatea comună și superficială. Inima în discursul isihast numește mai curînd gîndirea și experiența, cunoașterea și comunicarea. Este spațiul simbolic de întîlnire a

31. Simeon Noul Teolog, *Metoda Sfintei rugăciuni și atențiuni*, în *Filocalia...*, 1977, vol. III, p. 536.

32. Grigorie Sinaitul, *Cum trebuie făcută rugăciunea*, în *Filocalia...*, 1977, vol. VII, p. 172.

33. Grigorie Palamas, *Despre rugăciune*, în *Filocalia...*, 1979, vol. VIII, p. 227.

gîndului, sufletului și Sfîntului Duh³⁴. Comentatorul european³⁵ al textelor sacre insistă, la rîndul său, asupra înțelesurilor simbolice: „așezîndu-te în întuneric, coborînd capul, fixîndu-ți privirile asupra mijlocului abdomenului, altfel spus asupra ombilicului, căutînd să descoperi acolo locașul inimii, repetînd fără răgaz acest exercițiu și însoțindu-l întotdeauna cu aceeași invocație după ritmul respirației încetinit pînă la minimum, și perseverînd zi și noapte în această rugăciune mentală vei sfîrși prin a găsi ceea ce cauți, lăcașul inimii și o dată cu el tot soiul de minunății și cunoștințe”.

Totuși, în tehnicile meditative universale, inima este departe de a fi primul centru al fiziologiei mistice. Tradițiile orientale, de exemplu, amintesc nu mai puțin de șapte asemenea centri. Pasiunea și entuziasmul unor mistici creștini i-au adus pînă acolo încît au ignorat prezența activă și a altor centri energetici specifici fiziologiei mistice. Astfel, într-o mică scriere (*Alăută duhovnicească și trîmbiță cerească*) asupra paternității căreia exegeții n-au convenit încă (vezi nota 1027 din *Filocalia...*, vol. VIII) se spune: atunci „cînd vei simți durere sau mișcare, sau fierbințeli de-a dreapta, sau în piept, sau sub piept, sau sub inimă, sau la cap, sau la frunte, sau între ochi, sau la urechi, sau la mîină, sau la spate, sau la picioare, nicidecum la unele din acestea să nu gîndești, ci numai la cuvintele rugăciunii să privească mintea ta, *deasupra inimii*, unde ți-am arătat”³⁶.

Controversele purtate asupra existenței sau inexistenței altor spații privilegiate – altele decît locul inimii – cît și asupra importanței lor în economia soteriologiei creștine, au fost puse în analogie cu disputele privind tema gîndirii, a minții, a principiului intelectual (*nous*) și a localizării lui. Majoritatea scrierilor insistă asupra prezenței minții în cuprinsul inimii. Sfîntul Macarie urmărește, în acest sens, „lucrarea minții în inimă”. În schimb, Athanasie cel Mare se apropie de vechile intuiții precreștine privind existența părții raționale a sufletului în creier. Capul, și nu inima, ar avea în acest caz rolul privilegiat. Cel mai aproape de speculația metafizică mi se pare a fi Sfîntul Grigorie din Nisa. După el, fiind *netrupească*,

34. Scrierile sfinților se opresc în mod special asupra acestui fapt. Un sfînt al deșertului Schiției (Egipt), cunoscut sub numele de Macarie Egipteanul este deosebit de clar în ceea ce privește simbolismul inimii și transfigurarea trupului. A se studia pentru această idee *Les Homélies spirituelles de Saint Macarie*, traducere de Placide Déseille, în „Spiritualité orientale”, nr. 40, Abația Bellefontaine, 1948. Alți părinți duhovnici precum Evagrie Ponticul sau Ioan Scărarul, vor relua ideea în textele lor. R. Beulay, comentînd textele monarhice (*L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha*, p. 460), vedea „inima” ca pe ceva ce se poate extinde în cuprinsul trupului, modelînd „omul lăuntric”, duhul spiritualizat.

35. Trimiterea este la Irénée Hausherr, *La méthode de la raison hésychaste*, Orientalia Christiana, vol. IX, 2, Roma, 1927, p. 102.

36. *Alăută duhovnicească și trîmbiță cerească*, în *Filocalia...*, vol. VII, p. 227.

inima nu este nici în trup, dar nici în afara acestuia. Ea aparține *intermundium*-ului, spațiilor mijlocitoare dintre materialitatea trupului și rafinamentul sufletului. Aceste locuri ale mijlocirii i-au preocupat în mod deosebit pe vechii greci³⁷. Nu intenționăm a ne opri acum asupra lor.

Reținem numai faptul că, din moment ce „trupescul” și „netrupescul” stau împreună sub semnul unei nedeslușite taine, nu putem obiectiva, reifica inima isihastă, localizînd-o cu certitudine undeva anume. Cu atît mai mult cu cît, în majoritatea textelor, „inima” (simbol al iubirii întru Iisus) nu trimite deloc la organul propriu-zis, ci, mai curînd, la ceea ce s-a numit „inima spiritualizată”, realitate care aparține de acum experienței mistice și discursului metafizic.

Din punctul de vedere al creștinismului ortodox, inima este departe de a fi o realitate insignifiantă. Nu întîmplător se vorbește aici „despre paza inimii, despre luarea-aminte sau atenția la inimă, despre curățenia inimii, despre gîndurile inimii, dorințele și hotărîrile inimii, despre rugăciunea inimii, despre prezența divină în inimă etc.”³⁸ Inima este centrul Persoanei în întreaga ortodoxie. Această stranie și diferită Persoană cuprinde în sine totul: trupul, sufletul și deopotrivă spiritul. Exegeții ortodocși ai textelor sacre par a nu fi reținuți în mod deosebit de diferențele dintre trup și suflet, dintre sentiment și gînd. Altfel spus, ei nu practică analize speciale asupra anatomiei sacre a Persoanei. Nu întîmplător Sfîntul Grigorie din Nazians interpretează „inima curată” din *Psalmul 50, 2*, drept „cuget”.

Dimpotrivă, comentatorii occidentali au privit cu totul diferit lucrurile. Un motiv constant al Evului de mijloc a fost opoziția dintre *cordis affectus*, *intellectus* și *ratio*. Semnificativă este, din acest punct de vedere, și interpretarea lui Toma d'Aquino dată celebrei rostiri neotestamentare: „Să iubești pe Dumnezeu din toată inima ta” (*Luca, 5, 27*). Învățăutul apusean nu vedea altceva decît *actus voluntatis quae hic significatur per cor* (act al voinței însemnat aici prin „inimă”).

O dată realizată o bună așezare a trupului și o concentrare a minții, isihastul va începe să-și disciplineze propria respirație. Actul este absolut indispensabil. „Că trebuie să-ți înfrînezi răsufierea e martor Isaia Pustnicul și mulți alții.”³⁹ Simeon Noul Teolog scrie la rîndul său: „stringe-ți nările nasului ca să nu răsufli în voie”. Ioan Scărarul, după unii primul care ar fi solicitat ritmarea respirației, cere ca „pomenirea lui Iisus să se unească cu răsufierea ta și atunci vei cunoaște folosul liniștirii”⁴⁰. Reținerea și ritmarea respirației înseamnă totodată și o disciplinare a

37. Cea mai bună analiză a acestei teme îi aparține lui Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, ed. cit., pp. 21-25.

38. Tomáš Špidlík, *Spiritualitatea Răsăritului creștin, I. Manual sistematic*, traducere și prezentare de Ioan I. Ică, Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 139.

39. Grigorie Sinaitul, *Despre răsufiere*, în *Filocalia...*, vol. VII, p. 174.

40. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, în *Filocalia...*, 1980, vol. IX, p. 394.

minții. Asupra acestui aspect insistă Sfântul Grigorie Palamas. El cere ca suflul respirator să fie reținut puțin câte puțin, în așa fel încât „minte rătăcitoare” să poată fi adusă la unison cu actul respirației. Ambele vor forma, după Palamas, „gândirea unitară”⁴¹.

Acest tip de gândire devine cu puțință prin mijlocirea neîntreruptei rugăciuni. Rugăciunea este consubstanțială naturii umane: „Precum apa e viața aceluia (a peștelui), așa îți este ție rugăciunea”⁴². După Evagrie (*Le traité pratique*), rugăciunea nu apare într-un moment sau altul al vieții umane pentru ca mai târziu să dispară. Ea este eternă, iar intelectul „este făcut în chip *natural* (s.n.) pentru rugăciune”⁴³. Sfântul Casian al Marsiliei cerea, încă din cel de-al V-lea veac al erei creștine, *murmurarea lăuntrică* a versetului 2 din *Psalmul* 69: „Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul!”. Formula va fi restrinsă de cele mai multe ori pînă la simpla rostire a numelui lui Hristos. Puterea acestei rugăciuni nu rezidă în conținutul ei, care e simplu și clar (este rugăciunea vameșului), ci în numele foarte dulce al lui Iisus. Așteții dau mărturie că acest nume cuprinde *puterea* prezenței lui Dumnezeu. Nu numai că Dumnezeu este invocat prin acest nume, dar el e chiar *prezent* în această invocare⁴⁴.

41. Ești foarte tentat, în urma lecturilor textelor sfinte din isihasm, să apropii această practică creștină de tehnicile orientale ale meditației (Yoga, Zen), sau de sufismul iranian. Ioan Petru Culianu acceptă această apropiere. Considerîndu-l pe Sfântul Grigorie Palamas drept întemeietor al isihasmului, Culianu vede această tehnică meditativă ca evoluînd „în direcția exercițiilor de vizualizare, de respirație și de meditație («rugăciunea inimii») ce amintesc de yoga și de anumite metode din sufism” (Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu cu colaborarea lui Hillary S. Wiesner), *Dicționar al religiilor* (traducere de Cezar Baltag, Editura Humanitas, București, 1993, p. 127). În schimb, Eliade este mai circumspect. El acceptă o prezumtivă apropiere între curentul mistic creștin și cel oriental doar la nivel fenomenologic. Mai important e îi par a fi însă diferențele: „disciplina respirației și poziția corpului au drept scop la isihastă pregătirea rugăciunii mentale; în *Yoga-Sutra*, aceste exerciții urmăresc «unificarea conștiinței» și «pregătirea» meditației, iar rolul lui Dumnezeu (Isvara) este destul de modest” (Mircea Eliade, *Patanjali și Yoga*, traducere de Walter Fotescu, Editura Humanitas, București, 1992, p. 82).

În noiembrie 1936, Ananda K. Coomaraswamy îi scria lui Mircea Eliade: „Îmi vine în minte că Yoga nu este o disciplină pur indiană. Există, de asemenea, de exemplu, o *yoga creștină*. Acele *consideratio (speculatio), contemplatio, raptus = excessus* ale Sfântului Bernard și ale lui Richard de St. Victor corespund, dacă nu sînt identice, lui Dharana, Dhiana, Samadhi”. Eliade, în răspunsul său, își menține aceeași prudență. Vorbește totuși despre existența unor „tulburătoare coincidențe” între mistica orientală și cea athonită, neînsistînd însă deloc asupra lor.

42. Calist Catafygotul, Xanthopol Ignatie, *Metoda sau cele 100 de capete*, în *Filocalia...*, vol. VIII, p. 75.

43. Evagrie Ponticul, *Le traité pratique*, p. 613.

44. Serghei Bulgakov, *Orthodoxia*, traducere de Nicolae Grosu, Editura Paideia, București, 1994, p. 147.

Pentru mediile cultivate din Apus, sursa Rugăciunii lui Iisus a fost un misterios text rusesc intitulat *Peșterea rusă. Povestirile sincere ale unui pelerin către părintele său duhovnicesc*. El este redactat între 1881 și 1884, iar paternitatea sa continuă să fie controversată. Figura centrală a acestei narațiuni sacre este o umilă făptură creștină care caută cu disperare răspunsul referitor la înțelesul „rugăciunii neîncetate”. Duhovnicul său îi recomandă să înceapă prin a invoca repetat de trei mii de ori numele lui Iisus. Ajungînd la douăsprezece mii de incantații pe zi, perseverentul creștin începează a le mai număra. Acestea sfîrșesc prin a deveni o parte componentă a făpturii sale. Buzele rosteau neîncetat Rugăciunea lui Iisus, chiar și în timpul somnului. De la buze, aceasta ajunge a cuprinde inima, identificîndu-se chiar cu bătăile ei.

*

Trei ar fi, după Serghei Bulgakov, gradele Rugăciunii lui Iisus:

- a) *Rugăciunea orală*, simplă rostire ce te pune în consonanță sufletească și trupească cu spiritul testamentar;
- b) *Rugăciunea mentală*, ce presupune concentrarea gândului asupra rostirii repetate a Numelui sacru;
- c) *Rugăciunea în Duh* sau în inimă, rugăciune ce aduce cu sine prezența Harului și transfigurarea întregului trup. După o spusă a Sfântului Isaac Sirul, „tot ce este rugăciune încetează și sufletul se roagă în afara rugăciunii”. Este „tăcerea minții”, cea situată mai presus de orice rugăciune.

Prin prezența harului în „lăcașul lui Dumnezeu” (inimă) și unirea lui cu principiul intelectual, se constituie ceea ce eu am numit *întreita unitate a Sinelui* (Gînd-Suflet-Har). Textele insistă și pe *nesfîrșirea* unei asemenea rugăciuni: „dar trebuie să mai știi că, ajungînd mintea acolo (în inimă), nu trebuie să tacă și să stea acolo degeaba. Ci să aibă ca lucru și ca îndeletnicire neîntreruptă rugăciunea: «Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă» și să nu mai conte-nească niciodată din aceasta...”⁴⁵. Infinitatea rugăciunii este pe măsura fericirii și a „plăcerii nespuse”, ce se relevă în momentul cînd „minte se unește cu sufletul”.

O hermeneutică cu totul deosebită a rugăciunii inimii poate fi înfîlțită și în scrierile Sfântului Simeon Noul Teolog. Poți surprinde în textele sale trei ipostaze ale rugăciunii:

1. În prima dintre ele se pune în joc funcția imaginativă de limitare a Nelimitatului, de determinare a ceea ce este prin sine nedeterminat. Spune Simeon Noul Teolog: „minte alcătuiește înțelesuri dumnezeiești, și-și inchipuie forme cerești”⁴⁶. Imaginația se dovedește a fi un vâl al iluziei. Această iluzie devine reală

45. Nichifor din Singurătate, *Cuvînt despre rugăciune*, în *Filocalia...*, vol. VII, p. 32.

46. Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, p. 529.

în funcție de abisul pe care ea îl poate deschide căderii. Tentațiile și amăgirile sînt mereu vii, prezente. Întîlnim aici același motiv al tratatelor de mistică și ascetică: cei ce se ridică mai sus spre divinitate, cei ce-și apropie mai mult absolutul sînt și cei care au „șansa” celei mai teribile căderi!

Tentațiile și orgoliul experienței tenebrelor pot fi uneori fatale neofitului: „unii și-au pus mîinile asupra lor înșiși și s-au făcut sinucigași, fiind scoși din minți de înșelătorul. Iar alții s-au aruncat în prăpăstii. În sfîrșit, alții s-au spînzurat”⁴⁷.

2. O a doua ipostază a rugăciunii depășește într-un anume fel limitele celei dintîi. Ea presupune clasică retragere a minții de la cele exterioare, și a simțurilor de la obiectele lor. Mîntea urmează acum a se concentra în ea însăși. Chipurile răului nu sînt nici acum pe deplin estomate. Sînt doar prezente în forme mai subtile, ispitind mîntea cenobitului. Mîntea, scrie Simeon Noul Teolog, „atrage la sine gîndurile robite de diavol”⁴⁸. Necunoscînd *niciodată* misterul răului și al infinitelor sale ipostaze, mîntea isihastului poate duce un adevărat război al morilor de vînt. „Această a doua rugăciune este mai bună ca cea dintîi, precum o noapte cu lună plină e mai bună decît o noapte fără stele și fără lumină.”⁴⁹

3. A treia ipostază a rugăciunii este una cu totul deosebită. Este asemenea unui „lucru străin (minunat) și greu de tălmăcit”⁵⁰. Uneori depășește orice putere de pricepere: „nu numai că e greu de înțeles, ci și aproape de necrezut”⁵¹. Această ipostază ultimă a rugăciunii isihaste presupune „însoțirea, asistarea de un veritabil stareț”⁵², maestru sau „povățuitor neamăgitor”, cum îi spune Simeon Noul Teolog.

*

Hermeneutica Rugăciunii lui Iisus nu este străină nici ortodoxismului românesc contemporan. Ea apare astfel în convorbirile lui Tomáš Špidlík cu părintele Ilie Cleopa. Cărturar de formație clasică occidentală, dar cultivat într-o sensibilitate aparte pentru „fenomenele fizice” ale rugăciunii, Tomáš Špidlík îl chestionează permanent pe părintele Cleopa asupra prezenței acestora în practicile isihaste. Află astfel faptul că, atunci cînd „mîntea a pătruns în inimă, se simte o ușoară durere. Este primul semn. Vine apoi un fel de căldură care, ieșind din inimă, se răspîndește de-a lungul coloanei vertebrale în tot trupul. Atunci din ochi încep să țîșnească

47. *Ibidem*, p. 530.

48. *Ibidem*, p. 531.

49. *Ibidem*.

50. *Ibidem*.

51. *Ibidem*.

52. Pentru spațiul slav, în special pentru cel rusesc, Ioan Petru Culianu vede în instituția starețului o variantă locală a isihasmului. Exegetul român o deosebește pe aceasta de „rugăciunea permanentă” a numelui lui Iisus.

lacrimile. Starea lăuntrică se poate asemăna unei nunți a inimii cu Hristos”⁵³. Ilie Cleopa deosebește, la rîndu-i, șapte trepte ale rugăciunii inimii: 1) Pătrunderea minții în inimă însoțită de o ușoară durere; 2) Iradierea din inimă a unei călduri neobișnuite care, răspîndindu-se de-a lungul coloanei vertebrale, cuprinde întreg trupul. Ea este întotdeauna însoțită de prezența lacrimilor; 3) Inima trăiește în acest stadiu pacea mistică a *nunții cu Hristos*. Isihastul devine acum conștient că nu el este cel care se roagă, ci Duhul Sfînt din interiorul propriului trup; 4) Cea de-a patra treaptă este cea a *rugăciunii de la sine săvîrșite*. Este mișcarea neîncetată a sufletului, minții și Harului din cuprinsul întregii Persoane; 5) Acum inima „veghețoare” dobîndește *kardiognosia*, înțelegerea și cunoașterea a tot ce se întîmplă în jur; 6) A șasea treaptă este *extazul*. El numește răpirea minții de către Dumnezeu; 7) În sfîrșit, ultimul stadiu invocat de Ilie Cleopa în convorbirea sa cu Tomáš Špidlík este cel al „contemplației duhovnicești”. Acesta este extrem de rar întîlnită, inefabilă și cu totul stranie.

Tot sub îndrumarea duhovnicului, o dată cu forma ultimă a rugăciunii are loc și deplina *transsubstanțializare* a trupului. Spiritul răsăritean a reținut acest mister sub numele de *Theosis*. Focul viu cuprinde, o dată cu pogorîrea Harului, întregul trup: „mîinile înălțate în rugăciune se văd, în viețile sfinților, ca niște flăcări” (D. Stăniloae). Materia întreagă este transsubstanțializată, sacralizată. Referindu-se la acest act, Nicetas Stethatos scrie: „a văzut deci cum această lumină sfîrșește prin a-i cuprinde toată, treptat, întregul corp, și inima și măruntaiele, făcîndu-l să pară numai foc și lumină; și cum se întîmplase cu casa puțin mai înainte, acum l-a făcut pe el să piardă sentimentul formei, al poziției, al volumului, al aspectului corpului său”⁵⁴. Scenografia bizantină încearcă să redea cît mai fidel cu putință această transformare totală a isihastului. Trupul „devenind ceresc, rămîne și pămîntesc pentru că nu leapădă materia, oricît de transparent ar deveni”⁵⁵. Nu lasă loc nici unei posibile identificări cu Unul supraexistent. Isihastul devine asemenea Ființialității („lumină din lumină”), într-un mod *unic* și irepetabil.

Theosis-ul isihast trimite nu numai la mîntuirea persoanei umane, a lumii, ci și la izbăvirea ultimă a cosmosului întreg. Semnificația dramei christice și isihaste este proiectată în cuprinsul lumii și al întregului cosmos. Toate „suspînă” în așteptarea timpului de pe urmă...⁵⁶, întreg cosmosul va fi transfigurat: „cerul va fi neasemănat

53. Tomáš Špidlík, *Monahism și religiozitate populară în România*, traducere de Maria Oros, Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 11.

54. *Vie de Siméon le Nouveau Théologien*, nr. 5, pp. 8-10; nr. 60, pp. 94-95, *apud* Mircea Eliade, *Mefistofel și Androginul*, ed. cit. pp. 56-57.

55. Simeon Noul Teolog, *Întîia cuvîntare morală*, în *Filocalia...*, 1977, vol. VI, p. 141.

56. „Cînd sufletul omenesc sau spiritul îngeresc se deschid înfîințării dumnezeiești, ele se delimitează într-un anumit sens, căpătînd și o putere de iradiere a puterii dumnezeiești din ei în întreaga lume” (Dumitru Stăniloae, *Note la Simeon Noul Teolog, Întîia cuvîntare morală*, în *Filocalia...*, vol. VI).

mai strălucitor, ca un alt cer nou și mai luminos decât cel văzut”, iar „pământul va redobîndi frumusețea cea nevestejită” (*Matei*, XXII, 30). Transfigurarea cosmosului traduce în termeni eschatologici un act al participării la arhetip. Pământul devine asemenea „raiului înțelegător” și asemenea „Ierusalimului ceresc”.

Așa se prezintă, în viziunea creștină a isihaiștilor, sfîrșitul periului pămîntesc, al marelui exil sub semnul căruia stă ființa umană: „căci toți am fost și sîntem și vom fi străini pe pămînt”⁵⁷. Este motivul pentru care se cultivă atît de mult tema *theosis*-ului în scrierile testamentare, cît și în opera exegeților tîrzii.

6. *Coincidentia oppositorum* în isihasm

Scrierile sfinților isihaiști din toate timpurile insistă asupra modalităților omenești de traducere a intraductibilului, divin prin excelență. Realitatea ultimă și orice apropiere de ea este de necuprins în limbaj logic, discursiv. Cadrele conceptuale sînt întotdeauna depășite. Simbolul rămîne, în acest caz, modalitatea cea mai fericită de cuprindere și *infinită* exprimare a realului ultim.

Atunci cînd se încearcă totuși a se traduce în limbaj conceptual acel „cu totul altfel” (Rudolf Otto), se utilizează o formulă a paradoxurilor: *coincidentia oppositorum*. Toți marii asceți încercînd să comunice *ceva* din inefabilul trăirilor ultime, vor uzita de formula cusaniană a *coincidentiei contrariilor*. În cuprinsul textelor isihaste poți lesne descoperi existența unor sintagme care reprezintă tocmai forma literară a uniunii de contrarii.

Propun, în finalul acestui studiu, spre analiza lectorului următoarele expresii paradoxale prezente în scrierile isihaste:

1. „Întristarea bucuroasă”. Formula aceasta nu numește nici simpla întristare, nici nevinovata bucurie. Le cuprinde pe toate acestea la un loc și este, în același timp, mai mult decât atît. „Întristarea bucuroasă” este cînta de propriile păcate, dar *numai* în urma cunoașterii, pătimirii celor ultime și a înțelegerii limitelor condiției umane. Este „bucuroasă” această „întristare” pentru că aduce cu sine simțirea iubirii lui Dumnezeu;

2. „Simțirea mai presus de simțire a cunoștinței” (Maxim Mărturisitorul). Cunoașterea își atinge propriile ei limite în încercarea asupra simplității ultime a *Logosului* proferat. Mîntea, purificată de orice *nume* și *formă*, depășește cu mult posibilitatea simplei cunoașteri. Ca urmare, ea nu va mai cunoaște conceptual, logic, ci va cunoaște „simțind”. Obiectul ei este acum aprofundat în esența sa ultimă. Este în joc ceea ce Origen numea a fi „simțirea nesensibilă”, acea simțire

care nu-și mai caută obiectul în cuprinsul acestei lumi. Acest obiect este însuși Logosul divin.

3. „Neînțelegerea înțelegătoare”. Expresia trimite la mult mai mult decât rosturile posibile ale oricărei înțelegeri omenești. Este „neînțelegătoare” pentru că singură se spune printr-o tăcere rostitoare;

4. „Neștiința știutoare”. În actul rugăciunii accedem la ceea ce Nicolaus Cusanus numea „docta ignorantia”. Știm cele ultime și definitive, dar nu printr-o știință învățată, primită și însușită temeinic. Știm pentru că *sîntem* noi înșine ceea ce știm! Devenim consubstanțiali luminii increate și, prin aceasta, „neștiutori”, în fond mai știutori decât toți știutorii la un loc!

5. „Mobilitatea nemișcată” (Maxim Mărturisitorul). Spusa trimite la timpul ultim, divin, la timpul de după timp. În *Exodul* se spune: „Domnul împărățește în veac și după aceea”. Lui îi aparține Timpul, cît și ceea ce-l face pe acesta cu putință. Zeul este simultan prezent în timpul lumii de aici prin hierofanii și revelații; aparține însă și timpului ultim, eonic. Acest din urmă timp este începutul și sfîrșitul oricărei captivități temporale. Asupra lui s-a oprit Maxim Mărturisitorul cu a sa „mobilitate nemișcată”.

6. „Logosul divin”. Ființialitatea ca proferare a în-sinelui stă, la rîndul său, sub semnul unității contrariilor. Logosul este *atemporal* prin natura și esența sa și *temporal* prin manifestare și întrupare. Zeul își atinge marea sa dorință de timp prin exprimarea sa desăvîrșită ca Logos întrupat, sau prin mijlocirea energiilor necreate. Însăși manifestarea Zeului stă sub semnul unității contrariilor. Fiind atemporală prin natura sa, ea este totodată proprie și timpului. Numai privind dinspre lume spre transcendență, manifestarea începe și se sfîrșește. „Numai manifestarea lucrării începe și se sfîrșește; potențial ea este veșnică.”⁵⁸

7. „Zeul”. „El este existent și neexistent, și pretutindeni și nicăieri, și cu multe nume și fără nume, și veșnic în mișcare și nemișcat, scurt vorbind e Toate și Nimic din Toate.”⁵⁹ Același Zeu – în ipostaza de Creator – stă sub semnul unității contrariilor: „căci cele ce apar ca opuse și foarte străine întreolaltă, ca refuzînd orice împreunare, la Dumnezeu se împacă și se împreună fiind la fel de adevărate”. Deci, pentru orice ființă a intervalului valorile și polaritățile instituite sînt absolut arbitrare și relative. Temeiul veridicității lor ultime este unul mai presus de orice unitate. Zeul este unitatea și, în același timp, nu este unitatea. Este Ființa triplu ipostaziată (Tată, Fiu, Sfînt Duh). Tripla ipostaziere – manifestare a Voinței divine –

58. Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura lui Grigorie Palamas*, ed. cit., p. 207.

59. Grigorie Palamas, *Apologie mai extinsă*, în *Viața și învățătura Sfîntului Grigorie Palamas*, ed. cit., p. 2.

57. Grigorie Palamas, *Tomul Aghioritic*, în *Filocalia*..., vol. VII.

păstrează și unitatea ființială. Iisus spune: „Eu și Tatăl sîntem una”. Aserțiunea este tipică pentru eschatologia isihastă.

Devoțiunea mistică întru Iisus poate uneori duce la asumarea condiției umane îndumnezeite, la refacerea unității de ființă dintre creatură și Creator. Abia atunci vom putea fi *asemenea* Lui. În neobișnuitul acestei încercări, cerul continuă să rămînă, de cele mai multe ori, inaccesibil. Atunci, *coincidentia oppositorum* se cere a fi înțeleasă, mai curînd, ca un semn al îndepărtării noastre.

RITUALURILE DARULUI⁶⁰ ÎN MENTALUL SOCIAL TRADIȚIONAL ȘI MODERN

Secretul Bogăției și al Fericirii este acela de a da în dar, de a nu păstra și de a nu căuta Bogăția, ci s-o dărui, pentru ca să revină, ea însăși, sub forma în care a fost dăruită, în această lume, dar și în cealaltă. Renunțarea de sine, să cîștigi doar pentru ca să dai, iată legea care este și lege a naturii, sursa adevăratului profit.

(Marcel Mauss, Comentariu la *Mahābhārata*)

1. Marcel Mauss. Repere bio-bibliografice

Marcel Mauss, „unul din cei mai erudiți și modești savanți ai vremii sale” (aprecierea îi aparține lui Mircea Eliade), s-a născut în 1872 la Epinal, în Franța. A studiat la Paris (École Pratique des Hautes Études și Collège de France) sanscrita și filologia comparată, istoria religiilor și antropologia cu Meillet, Foucher și Sylvain Lévi. Ultimul dintre acești profesori îl considera pe tînărul Mauss ca fiind deosebit de dotat pentru filologia clasică orientală și pentru filosofia indiană, regretînd nespun influența pe care unchiul său, Émile Durkheim, o avea asupra lui.

60. Analizînd ritualurile darului în diferite contexte istorico-simbolice, mă distanțez de recenta teorie a lui Guy Nicolas referitoare la *darul ritual* înțeles ca expresie mercantilă a schimbului simbolic (vezi Guy Nicolas, *Du don rituel au sacrifice suprême*, La Découverte, Paris, 1996, p. 81, *apud* Ofelia Văduva, *Magia darului*, Editura Enciclopedică, București, 1997, pp. 44-45). Autorul francez desparte definitiv *darul ritual* de darul religios, gratuit sau caritabil, cît și de schimbul utilitar. Principiul *darului ritual* ar fi „reversibilitatea ofrandei oferite”, cea care anulează interesul utilitar și jocurile sociale ale darului, contra-darului, anti-darului și non-darului.

Mai mult, distincția pe care Guy Nicolas o încearcă între *darul religios*, caritabil, altruist, întemeiat pe principiul iubirii aproapelui și, respectiv, *darul ritual* înțeles drept unul care implică generozitate și gratuitate mi se pare a fi inutilă și complet neconvingătoare. Cred că este o simplă „găselniță” teoretică, prin care autorul francez încearcă să se impună în gîndirea etnologică contemporană. Și cum întreaga hermeneutică socială a ritualurilor dăruirii și primirii are ca punct esențial de referință *Eseul despre dar* al lui Marcel Mauss, voi începe studiul prin a prezenta cîteva aspecte din bio-bibliografia autorului francez.

După studiile efectuate la Paris, Marcel Mauss și-a completat studiile în Olanda cu Caland, în Anglia, la Oxford, cu Tylor și Winternitz. În 1895, la numai 23 de ani, obține titlul de profesor în filosofie.

Un an mai târziu, în 1896, Marcel Mauss a publicat un amplu studiu intitulat *La religion et les origines du droit penal* în „Revue de l'histoire des religions”. Textul, situat la intersecția dintre sociologia dreptului și istoria religiilor, va comenta teoria lui Steinmetz referitoare la nașterea pedepsei din răzbunare în comunitățile tradiționale. Mauss reproșează autorului faptul de a nu-și fi definit sociologic obiectul de studiu și de a fi ignorat elementele comune apărute în relația dintre pedeapsă și răzbunarea privată, atât în societățile tradiționale, cât și în lumea modernă. Soluția oferită de Mauss are în atenție cercetarea comparativă a mentalităților (a conștiinței sociale) atât în spațiile arhaice, cât și în cele contemporane. Principiile conștiinței sociale, afirmă autorul francez, exprimă cel mai bine unitatea spiritului uman.

Anul 1899 aduce cu sine textul scris de Marcel Mauss în colaborare cu Henri Hubert, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*⁶¹ în „Année sociologique”. El a marcat debutul celor doi autori în cercetarea sistematică a istoriei și a sociologiei religiilor. Este o analiză interdisciplinară care combină erudiția filologică a lui Mauss cu viziunea istorică a lui Hubert.

În 1901, Marcel Mauss a fost numit la Catedra de „istorie a religiilor popoarelor non-civilizate” din cadrul Școlii de Înalte Studii din Paris. Începînd de acum, va răspunde, împreună cu Henri Hubert, de secțiunea de Istorie a Religiilor a publicației „Année sociologique”. Intrarea și-a făcut-o susținînd o conferință inaugurală de istorie a religiilor în care a expus „principiile metodei sale”⁶². A respins sintagma vanitoasă și europocentristă de „popor non-civilizat”. Așa ceva nu există; există doar popoare cu civilizații diferite de cea europeană. Ele pot fi inferioare sau superioare, dar acest fapt nu are nici un fel de importanță. Contează doar că sînt cu

61. A apărut și varianta românească a acestui *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*, în traducerea Gabrielei Gavril, studiu introductiv de Nicu Gavriluță, Editura Polirom, Iași, 1997.

Prefațînd varianta românească a lucrării, am prezentat comparativ marile teorii despre sacrificiu, am analizat faptul social total (din care, alături de dar, face parte și sacrificiul) și m-am oprit, în mod special, asupra (auto)sacrificiului divin ca model exemplar, descifrîndu-i din punct de vedere metafizic și sociologic supozițiile și mecanismele de funcționare.

62. Referința este preluată dintr-un text al unui celebru student al lui Marcel Mauss. Este vorba de Louis Dumont, *Eseu asupra individualismului. O perspectivă antropologică asupra ideologiei moderne*, traducere de Luiza și Laurențiu Ștefan-Scarlat, Editura Anastasia, București, 1997, p. 206.

totul altfel decît ale noastre și, prin urmare, pentru a le înțelege trebuie să le acceptăm cu toată diferența lor specifică.

Cred că din acest punct de vedere Marcel Mauss se întilnește cu profunda convingere a lui Mircea Eliade referitoare la tainica și universală unitate a spiritului uman. Aceasta a fost susținută și de Georges Dumézil, Julius Evola, Raffaele Pettazzoni, Giuseppe Tucci, Heinrich Zimmer etc.

Încă din primele texte, Mauss își confirmă și vocația de hermeneut al sacralului. Poate cele mai relevante sînt, în acest sens, scrierile consacrate *Păcatului și Expierii*, adică ultimele. Aici se vede, mai limpede decît în alte locuri, accentul pus pe *înțelegere* și nu pe simpla *interpretare*. Acest principiu de metodă hermeneutică (în sensul originar al termenului) a fost însă anunțat încă din primul an al secolului XX. „Explicația sociologică este încheiată atunci cînd am aflat ce cred și ce gîndesc oamenii și cine sînt oamenii care cred și gîndesc asta”⁶³, repeta în permanență Mauss...

Primii ani ai secolului XX marchează debutul lui Mauss alături de unchiul său, Émile Durkheim. Este vorba de un text scris împreună, *De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives*, și care s-a dovedit a fi important în cariera lui Mauss și a altor autori grupați în jurul publicației „Année sociologique”. Plecînd de la el, interesul lui Mauss se va orienta în viitor spre înțelegerea *persoanei*, al lui Hubert spre problema *timpului*, iar cercetările lui Czarnowski vor privilegia în mod deosebit tema *spațiului*.

Tot în acest timp, Marcel Mauss și Henri Hubert vor publica împreună *Esquisse d'une théorie générale de la magie*⁶⁴ în „Année sociologique”, 1902-1903. Cartea va fi completată cu un text intitulat *L'origine des pouvoirs magiques*, care face corp comun cu conținutul ei.

Biografia mai consemnează pentru anul următor (1905) și apariția unui alt studiu, *Morphologie sociale. Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos*. „Cercetînd” (din birou doar, căci Mauss avea, după Louis Dumont, „darul special de a fi un om de teren, fără să-și părăsească fotoliul”⁶⁵) comunitățile de eschimoși din ținuturile polare, autorul francez a insistat asupra variațiilor de sezon, a alternanțelor și schimbărilor de ritm. Acești oameni trăiau vara dispersați, răspîndiți în întreg ținutul, fără a cultiva între ei o comunicare cît de cît consistentă. Iarna, în schimb, „comunitatea se regroupează și duce o existență colectivă de mare intensitate, cu rituri magico-religioase ce sînt apoi abandonate în anotimpul cald”⁶⁶.

63. Louis Dumont, *op. cit.*, p. 208.

64. Prima variantă în limba română: Marcel Mauss, Henri Hubert, *Teoria generală a magiei*, traducere de Ingrid Ilinca și Silviu Lupescu, prefață de Nicu Gavriluță, Editura Polirom, Iași, 1996.

65. Louis Dumont, *op. cit.*, p. 200.

66. Lisette Coandă, Florin Curta, *Mic dicționar de sociologie*, Editura All, București, 1993, p. 160.

Tot pe aceeași temă, în anul următor (1906), Mauss, împreună cu Beuchat, va publica *Essai sur les migrations des sociétés Eskimos*. Aici autorii și-au propus o analiză sociologică a relației dintre morfologia și fiziologia societății eschimoase.

După 1917, o dată cu moartea lui Durkheim, Mauss se va îngriji de publicarea cărților unor colegi dispăruți în primul război mondial. Apar astfel, sub îngrijirea lui, *Mélanges de Robert Hertz, Education morale și Le Socialisme de Émile Durkheim*. Are totuși răgazul să publice în 1921 un excelent studiu, *L'expression obligatoire des sentiments*. Aici Mauss încearcă să descifreze cum pot fi terțele sentimente umane simbolizate social cu ajutorul trupului. „Lacrimile, de exemplu, vărsate cu prea multă generozitate, pot fi citite ca un salut adus aproapelui de curînd întors dintr-o prea lungă rătăcire. Reținute sau grabnic tănuite, ele pot numi cuvîntul de bun venit adresat străinului. Alteori, lacrimile se consumă în vastul cuprins al durerii. Pot însă simboliza și insuportabilitatea unei emoții. În combinație cu rîsul, lacrimile pot fi înțelese ca o «politețe a disperării». Niciodată nu sînt întîmplătoare. În joc poți surprinde întotdeauna modele specializate de expresie a lor.”⁶⁷

În 1925 se înființează, la Paris, Institutul de Etnologie unde Mauss va preda cunoscutele sale *Instructions*. Tot acum va vedea pentru prima oară lumina tiparului și *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*⁶⁸, în „Année Sociologique”. Dorința autorului a fost aceea de a studia un fapt social, dar nu fragmentat, mutilat, împrăștiat, ci în întregul complexității sale. Or, singurul fapt social total, evident pentru toți, era societatea însăși. Era, totuși, prea mult pentru o „cercetare”, fie ea și de birou. De aceea, Mauss a căutat un alt fapt social care să cuprindă în el însuși complexitatea și coerența unui întreg. L-a găsit sub chipul darului, înțeles ca o „prestație totală cu caracter agonistic”.

Biografia lui Mauss consemnează, la puțin timp după apariția textului său despre dar, un altul, numit *Divisions et Proportions des divisions de la sociologie* (1927). Ilustrînd pregătirea interdisciplinară cu totul specială a lui Mauss, studiul lasă să se întrevadă foarte clar influența lui Émile Durkheim.

67. Nicu Gavriluță, *Darul – simbol juridic și social* în „Buletin Științific”, nr. 5, 1996, p. 137. Publicația este editată de Fundația de Știință și Cultură „Moldova”, Universitatea „Mihail Kogălniceanu”, Iași.

68. Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, traducere de Silvia Lupescu, studiu introductiv de Michel Bass, Institutul European, Iași, 1993, este prima lucrare a lui Marcel Mauss apărută în limba română. Etimologia termenului *dar* este acceptată de cei mai mulți dintre specialiști. Așa cum arată Ofelia Văduva, darul provine din vechiul cuvînt slav *darŭ*. Alți exegeți insistă însă pe derivarea termenului din verbul *a da* (în latină *do, dare, dedi, datum*). *Dar* și *a da* seamănă din punct de vedere formal, iar darul întotdeauna „se dă”. Prin urmare, se produce o falsă asociație numită *etimologie populară* (expresie ce transpune în limba română termenul german *Volksetymologie*, introdus în lingvistică în secolul XIX de Ernst Förstemann).

Anul 1927 este marcat în viața lui Mauss de moartea prietenului său, Henri Hubert. În semn de omagiu, Mauss îi va publica cele două cărți despre cultura celtică (trad. rom., *Celții și civilizația celtică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983). Ales fiind în Collège de France, sociologul Mauss va preda „cam opt ore pe săptămînă, în trei instituții diferite”⁶⁹. În 1930, va scrie un *Omagiu lui Picasso*.

Urmează, în 1934, publicarea unui remarcabil studiu care va face carieră nu numai în rîndul sociologilor, antropologilor și etnologilor. Este vorba de *Les techniques du corps* în „Journal de psychologie”, XXXII, nr. 3-4. Mauss cercetează aici „modul în care oamenii, fiecare societate în parte, știu să se servească de corpul lor”.

Analizînd – într-o cameră de spital din New York – mersul femeilor americane și comparîndu-l cu cel al femeilor maori din Noua Zeelandă, Mauss va observa diferențe, pe care le va pune pe seama modelului social de educație. „Femeile indigene adoptă un *gait* specific: și anume, o balansare detașată și în același timp articulată a soldurilor care pare dizgrațioasă, dar care este extrem de admirată de maori. Mamele își educă fiicele în acest fel de a se mișca, numit *anioi*.”⁷⁰ Așadar, nu există modalități naturale, asociale, de a merge, înota, dansa. Poziția brațelor, viteza de execuție a mișcărilor, toate ascund o marcă socială și culturală specifică, trădînd unui ochi atent semînția și grupul social din care faci parte.

După o îndelungată suferință, la 10 februarie 1950, Marcel Mauss a trecut pragul în lumea de dincolo. Postum, i-au apărut lucrările *Sociologie et anthropologie* (1950), *Manuel d'ethnographie* (1967), redactat după notele de curs ale studenților, *Oeuvres complètes* (1969), *Écrits politiques* (1996). Despre viața și opera sa a publicat o carte Marcel Fournier, *Marcel Mauss*, Fayard, 1995. În onoarea lui Mauss a luat naștere în etnologia franceză contemporană un curent antiutilitarist, „Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales”, cu scopul mărturisit de a dezavua simplistele și vulgarele interpretări de tip economic care „racordează legitimitatea oricărui act oblativ la utilitarismul normativ, la interesul profan”⁷¹. Mișcarea editează și o revistă în onoarea lui Marcel Mauss, intitulată *Revue du Mauss*.

Despre personalitatea lui Marcel Mauss a conferențiat, printre alții, și un fost student și discipol de-al său: Louis Dumont. În 1972, acesta publică la Paris, în „L'Arc”, nr. 48, pp. 8-21, un amplu studiu consacrat atît gînditorului, cît și omului Mauss.

După mărturiile lui Dumont, Mauss a fost modelul desăvîrșit al savantului de echipă. Textele sale – neluînd inițial forma unor cărți propriu-zise – au fost concepute

69. Louis Dumont, *op. cit.*, p. 203.

70. Marcel Mauss, *Les techniques du corps*, în „Journal de psychologie”, XXXII, nr. 3-4, apud David le Breton, *Corps et sociétés. Essai de sociologie et d'anthropologie du corps*, Meridiens – Kliensieck, 1985.

71. Ofelia Văduva, *Magia darului*, ed. cit., p. 25.

și publicate, în mare parte, împreună cu membrii grupului de la „Année sociologique”: Henri Hubert, Émile Durkheim, Paul Fauconnet, Robert Hertz.

Om de un altruism exemplar, Marcel Mauss a fost extraordinar de pasionat de ceea ce făcea. Cred că și din acest punct de vedere el este un model actual pentru universitarii români. Citea și recitea mereu textele, reușind la cursuri să dezvolte cu multă grație, inteligență și erudiție o singură temă! Într-un curs de un an universitar, Mauss nu a făcut altceva decât să expună magistral cosmogonia maori! Reluând, completând și reinterpretând în permanență propriile texte, Mauss nu mai avea răgazul să le publice. Este și acesta un motiv pentru care el nu figurează cu o mare operă publicată. Deținea însă unul din secretele pe care autorii a sute și sute de pagini publicate nici nu-l bănuiau că există. Este vorba de harul special de a transforma viața în cunoaștere și de a o trăi pe aceasta din urmă ca pe viața însăși. Era departe de mentalitatea actuală a multor intelectuali, conform căreia unul este omul și altul profesorul! Cu toate că nu a publicat un număr impresionant de cărți (fapt care, la urma urmei, foarte puțin contează), totuși Marcel Mauss are meritul „de a pune în legătură fenomene cotidiene observate în contexte variate și de a fi găsit explicații care au deschis drumul metodei structuraliste”⁷². Această opinie este astăzi serios contestată. Prezentând *Eseul despre dar*, voi încerca să argumentez enorma distanță ce separă acest celebru text al lui Mauss de școala structuralistă, cel puțin așa cum a fost ea reprezentată de Claude Lévi-Strauss.

2. Darul – schimb economic sau fapt simbolic ?

„Ești cât dăruiești”

Ernest Bernea

În 1923-1924, într-un număr din „Année sociologique”, Marcel Mauss publică *Essai sur le don*. Ce este însă un dar? Și, mai ales, cum poate fi el analizat sociologic și antropologic? Definițiile date actului obligativ sînt diverse și complementare: „Un dar este un act voluntar, individual sau colectiv, care poate sau nu să fi fost solicitat de cel, cea sau cei care îl primesc”⁷³. O altă definiție este cea oferită de J.T. Godbout: „darul reprezintă forma generală a relațiilor care unesc, pozitiv sau negativ, la bine sau la rău, multiple fețe personalizate, umane, animale, vegetale, minerale sau divine, ce populează cosmosul primitiv”⁷⁴. În sfîrșit, o altă definiție

72. Lisette Coandă, Florin Curta, *op. cit.*, pp. 158-159.

73. M. Godelier, *L'enigme du don. I. Les legs de Mauss*, în „Social Anthropology”, vol. 3, part. 1, 1995, p. 120).

74. J.T. Godbout, *L'esprit du don*, La Découverte, Paris, 1992, p. 193.

dată de același autor privilegiază darul înțeles ca „un joc, iar prescripțiile și interdicțiile sînt întotdeauna, într-o oarecare măsură, reguli ale jocului”⁷⁵.

După *Dicționarul de sociologie*, darul ar fi un „obiect material cu valoare utilitară (de consum) sau numai simbolică, oferit sau primit ca mijlocire a unei relații sociale de prietenie, de vecinătate, de cooperare, de prestigiu, de ierarhie sau chiar de rivalitate”⁷⁶. Această definiție de dicționar este tributară în mare parte concepției maussiene asupra darului. Autorul francez a studiat darul în mai multe spații istorico-simbolice, cum ar fi cele ale Polineziei, Melaneziei sau cele ale nord-vestului american. Aici darul face parte din *sistemul prestațiilor totale* deoarece „exprimă simultan toate tipurile de legi: religioase, juridice, moral-politice și familiale în același timp”⁷⁷. Ce se dăruia și ce se contradăruia? Mauss afirmă foarte limpede că obiectele darului erau „formule de politețe, ospeții, ritualuri, servicii militare, femei, copii, dansuri, sărbători, tîrguri”⁷⁸.

Aceste prestații totale nu pot fi înțelese și interpretate doar sub semnul economiei. Darul nu se limitează deloc la un schimb, fie acesta în varianta sa primă de *troc*. Nu, „piața nu constituie decât un moment” al darului, iar „circulația valorilor” nu este decât un aspect comercial, economic al darului, și nicidecum întregul acestuia.

Eseul despre dar analizează ansamblul social al relațiilor de ofertă și primire, de vânzare și cumpărare. O expresie specială a acestor relații este însuși *schimbul*. Acesta nu este, prin urmare, nimic altceva decât un *simbol social* al relațiilor interumane⁷⁹. Mai mult, acest schimb nu se cere citit prin nici un spectru de relații

75. *Ibidem*, p. 146. Menționez faptul că toate aceste definiții ale darului le-am preluat din excelenta lucrare a Ofeliei Văduva, *Magia darului*, ed. cit., p. 23.

76. Cătălin Zamfir, Lazăr Vlăsceanu (coordonatori), *Dicționar de sociologie*, Editura Babel, București, 1993, p. 157.

77. Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, traducere de Silvia Lupescu, studiu introductiv de Nicu Gavriluță, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 46.

78. *Ibidem*, p. 50.

79. După Marcel Mauss, teoria schimbului social a fost reinterpretată și de Georg Simmel în *Filosofia banului*. Sociologul german, spre deosebire de Mauss, inversează raportul. Schimbul nu mai este un simplu simbol al relațiilor interumane, ci o realitate *sui generis*. Există mai întâi schimbul cu un dat *a priori*, și apoi actul vânzării/cumpărării, al dăruirii/primirii, ca expresii ale acestuia. Simmel este foarte sensibil la sociologia schimbului, la modul în care acesta „creează legături între indivizi, îi captează și îi face să aparțină unui grup, unei sociabilități sau instituții” (Georg Simmel, *apud* Serge Moscovici, *Psihologia socială sau mașina de fabricat zei*, traducere de Oana Popîrda, selecție și postfață de Adrian Neculau, Editura Universității „Al.I. Cuza”, Iași, 1994, p. 173). O condiție a acestui schimb este reciprocitatea lui. Ea numește o relație „care constă în a da și a primi, a vinde și a cumpăra bunuri” (*ibidem*). Înțeles astfel, schimbul este inerent ocărei societăți, comunități sau grup. El poate numi relațiile dintre membrii unei familii, dintre maestrul și discipolii unei confrerii sacre sau dintre doi necunoscuți. Prin urmare, acest metafizic schimb de care vorbește Simmel, fiind consubstanțial condiției umane, nu mai solicită căutarea unei „origini privilegiate” în religie, comerț, căsătorie etc.

economice. Bronislaw Malinowski a dus la limită această interpretare a schimbului, specifică comunității arhaice. Noi numim în mod impropriu schimb un anume tip de relații sociale practicate periodic, dar, în fond, ele nu au nimic în comun cu sensul modern al termenului. „În mod ocazional, schimbul se traduce printr-un du-te-vino al unui obiect riguros identic între parteneri, ceea ce elimină din tranzacție orice scop sau semnificație economică imaginabilă.”⁸⁰ Care este însă scopul unui asemenea straniu schimb? Cîștigul material? Nicidecum. Malinowski spune clar: „Singurul scop al schimbului este de a strînge rețeaua de relații, întărind legăturile de reciprocitate”⁸¹.

O altă ipostază a schimbului simbolic, rafinat pînă la pierderea oricărei umbre economice, este cel analizat de Georges Bataille cu referire la spiritualitatea vechilor azteci⁸². Interpretînd scrierile lui Bernardino de Sahagun, Bataille prezintă „activitățile economice” ale aztecilor. Aceștia nu vindeau, nu cumpărau, practicau doar *schimbul prin dar*. Ofereau în dar suveranilor europeni anumite bogății, primind în schimb altele (mantii roșii, cămăși, pene viu colorate etc.). Noi am fi astăzi îndreptățiți să considerăm toate acestea drept nimicuri. Dintr-un punct de vedere așa și este, însă faptul nu are nici o importanță. Trebuie să ne transpunem empatic în universul lor de viață (acesta ar fi și scopul hermeneuticii religioase, după Mircea Eliade) și să le înțelegem mentalitățile, fără a le altera cu înțelesurile noastre moderne.

Din acest punct de vedere observăm că, în viziunea acestor „sălbatici”, marfa primită nu era valorizată drept o simplă marfă. Ea era transfigurată ritualic în simboluri sacre. „Așteptau noaptea și un anumit moment favorabil; una din zile, ce purta numele de *ce calli* (o casă), era considerată ca fiind propice, ei pretinzînd că, pătrunzînd în acea zi anume în casa lor, obiectele aduse de ei intrau ca lucruri sacre și așa aveau, deci, să rămînă.”⁸³

Dăruindu-se și primindu-se un dar, nu se dăruia și nu se primea un banal obiect, ci „gloria” și „norocul” pe care acesta le încorpora. De aceea „negustorul” aztec revenit acasă oferea „un ospăț, la care își invita confracții care plecau, la urmă, din casa lui, încărcăți de cadouri”⁸⁴.

80. Bronislaw Malinowski, *apud* Jacques Le Goff, *La bourse et la vie*, Hachette, Paris, 1986, p. 20.

81. *Ibidem*.

82. Vezi, în acest sens, Georges Bataille, *Partea blestemată. Eseu de economie generală*, traducere și postfață de Bogdan Ghiu, cuvînt înainte de Luca Pițu, Editura Institutului European, Iași, 1994, pp. 63-81.

83. Bernardino de Sahagun, *Histoire des choses de la Nouvelle Espagne*, traducere franceză de Jourdanet și Siméon, 1880, 1, IX, cap. VI.

84. Georges Bataille, *op. cit.*, p. 65.

*

În *Eseu despre dar*, Mauss analizează această metafizică a oferirii și primirii. Niciodată lucrul dăruit nu se identifică cu el însuși ca lucru. Cuprinde întotdeauna și altceva. Pentru maori, de exemplu, obiectul dăruit avea un spirit al său numit *Taonga*. Departe de a fi inert, lucrul dăruit are un suflet, un duh al său. El este numit de Mauss *Taonga*, cu referire specială la duhul locului originar: pădure, pămînt, sat etc. „Duhul acesta urmărește pe orice delator. Nu numai pe primul, sau pe terț, ci pe oricine l-a avut în mînă. Ca și cum duhul ar trage la baștină, sau ar căuta măcar să aducă clanului ceva în schimb. El apasă pe primitor, pînă ce acesta răspunde cu propriile sale *Taonga*, plătind un echivalent, sau ceva de valoare superioară, care îi va da, la rîndul său, putere asupra primului donator devenind ultim donator.”⁸⁵ Această putere magică a darului, reprezentată de spiritul *Taonga*, avea capacitatea de a influența malefic pe cel care nu respecta obligația înapoierii. Un alt spirit al lucrurilor, al pădurii și vînturilor, era *hau*. Înruddit cu latinescul *spiritus*, el numește doar lucrurile însuflețite, spre deosebire de *mana*, care se referă exclusiv la oameni și entități celeste. „Ceea ce obligă în cazul cadoului primit sau schimbat este faptul că lucrul primit nu este neînsuflețit. Chiar abandonat de donator, el încă îi aparține. Prin el are influență asupra beneficiarului, și tot prin el, proprietarul are influență asupra hoțului.”⁸⁶

Conform dreptului maori, analizat de R. Hertz în *Péché et l'Expiation*, pedeapsa pentru un furt este doar efectul magic ce provine din *mana*, din puterea pe care o are (încă) proprietarul asupra lucrului furat. Ea răzbună furtul, prinzînd hoțul sau aducîndu-i moarte. Furtul, neplata sau absența contraprestației reprezintă astfel o maculare de suflet și o crimă ultimă la adresa spiritului lucrurilor. „În această ordine de idei, se înțelege în mod clar și logic că trebuie să înapoiem celorlalți ceea ce, în realitate (s.n.), este o parte din natura și substanța lor.”⁸⁷ Păstrarea darului este deci ilicită și periculoasă. Ilicită pentru că se încalcă normele de drept, periculoasă pentru că exercită o influență magică asupra celui ce a primit (fără a înapoia) darul. Cu toate că dimensiunea magică a darului s-a estompat în timpul modern, totuși importanța respectării obligațiilor dăruirii se păstrează neschimbată. „În aceasta (societatea contemporană), ca și în cele dinainte, deși în manieră diferită, oamenii

85. Mircea Vulcănescu, *Prolegomene sociologice la satul românesc*, Editura Eminescu, București, 1997, p. 91.

86. Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, p. 61. Nu toți exegeții tîrzii ai *Eseului despre dar* au fost de acord cu această interpretare. Pentru critica teoriei lui Mauss referitoare la „spiritul lucrurilor” și la acele obligații ale darului, formulată de Raymond Firth și Marschall Sahlis, de Claude Lévi-Strauss și Maurice Godelier, vezi Ofelia Văduva, *Magia darului*, ed. cit., pp. 30-35.

87. *Ibidem*, p. 62.

sînt supuși triplei obligații de a da, a primi și a înapoia darul și tocmai prin maniera în care se achită de această obligație paradoxală de a fi spontani acced la statutul de ființă umană.”⁸⁸

Observăm aici o logică a darului cu totul specială. Identitatea unui lucru dăruit nu-i epuizează deloc cuprinderea. Nefiind al tău și numai al tău, darul primit este, mai curînd, acel „al tău” care continuă să fie în același timp și „al celuiilalt”. El își exprimă propria prezență, simpla sa înfățișare de obiect, dar aduce cu sine și pentru sine și prezența mării absențe a celuiilalt. Acesta este trăit prin chiar actul ascunderii și îndepărtării lui. Deci, darul este și nu este în același timp. Însă, orice lucru care-și exhibă simultan prezența și absența încetează a mai sta sub semnul faptului logic obișnuit.

El devine un paradox, obiect de studiu al logicii simbolice.

Ideea logicii simbolice a darului este prezentă nu numai în cartea lui Marcel Mauss. Astfel, Lucien Lévy-Bruhl, în *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris, 1912), numește identitatea subtilă dintre „Eu” și „lucrul” care-i aparține prin sintagma „participation mystique”. Specifică arhaicelor comunități pe care Lévy-Bruhl le-a avut în atenție, ea numește o identitate stranie, irațională între persoană și lucrurile pe care aceasta le posedă. Numai prin această „mentalitate prelogică”⁸⁹, cum o numește autorul francez, poți intui „rațiunea” pentru care indigenul își definea propria lui canoe cu un sufix al însuflețirii, iar pe cea străină nu.

Tot ceea ce îmi aparține este însuflețit de spiritul meu propriu. Este cazul trupului, domeniilor, locuinței etc. Există deci o subtilă proiecție a propriului spirit asupra realităților înconjurătoare pe care le stăpînim. Cred că în acest sens poate fi înțeleasă (și) spusa alchimistului medieval conform căruia „sufletul este în cea mai mare parte în afara omului”⁹⁰.

88. Alain Caillé, *Ce que donner veut dire. Don et intérêt*, în „Revue du Mauss”, La Découverte, Paris, 1993, p. 3, apud Ofelia Văduva, *Magia darului*, ed. cit., p. 29.

89. „Mentalitatea prelogică” l-a ajutat pe Lévy-Bruhl să cerceteze simbolurile și miturile comunităților arhaice. Neacceptată de sociologi și etnologi, „mentalitatea prelogică” a devenit un măr al discordiei aruncat între psihologi și filosofi. C.G. Jung, afirmă Eliade, vedea în ea o mărturie a existenței inconștientului colectiv.

În urma criticilor aduse, meditănd asupra ei, Lévy-Bruhl o va abandona. Faptul acesta este consemnat în *Carnets*, operă publicată de M. Leenhardt în 1848.

90. Michael Sendivagius, *De Sulphure*, în *Museum Hermeticum*, 1678, p. 617.

3. Potlatch-ul – ipostază arhaică a darului

Paradoxul potlatch-ului: este un act „aparent liber și gratuit” și în același timp „constrîns și interesat”.

Ce este un potlatch? Deschizînd paginile *Dicționarului de sociologie* (Larousse) aflăm mai întîi că „Potlatch-ul, cuvînt din dialectul indian *nootka*, a fost studiat la indienii de pe coasta de nord-vest a SUA, mai ales la *kwakiutl*, de către F. Boas”⁹¹. Mult prea puțin. De aceea este necesar să lecturăm paginile *Eseului... lui Mauss*, pentru a afla că potlatch-ul este o expresie nord-americană ce desemnează darul ca formă a prestațiilor totale. Termenul are o dimensiune plurisemantică⁹². Înseamnă deopotrivă „a hrăni”, „a mânca” (sens gastronomic), dar și „a oferi”, „a dărui”. Este o prestație totală pentru că acțiunea lui se răsfrînge asupra întregului grup. Mauss arată limpede că, de fapt, „întregul clan contractează pentru toți, pentru tot ce au și tot ce fac, prin intermediul șefului”⁹³. Ideea apare și în alte lucrări de etnologie și antropologie⁹⁴.

Cînd avea loc un potlatch? Cu ocazia unor „rituri de trecere” (naștere, pubertate, căsătorie, moarte inițiativă) sau a unor activități aparent profane (cum ar fi comerțul, de exemplu). La alte comunități (mai avansate), potlatch-ul însuși devenea ocazie pentru a anume sărbătoare. Se ofereau ostentativ daruri și se primea în schimb putere. În termeni economici, se schimba bogăția pe putere. Autorul potlatch-ului se îmbogățește „cu disprețul la adresa bogăției”⁹⁵, iar „obiectul avariției sale este tocmai efectul propriei generozități”⁹⁶, adică puterea.

91. *Dicționar de sociologie* (Larousse), coordonatori R. Boudon, Ph. Besnard, M. Cherkaoni, B.P. Lécuyer, traducere de Mariana Țuțuianu, Editura Univers Enciclopedic, București, 1996, p. 208.

92. Comunitățile tsimshian disting între *yaok* (marele potlatch intertribal) și celelalte forme de potlatch. La rîndul său, tribul haida deosebește între *walgal* (potlatch-ul funerar) și *sitke* (potlatch-ul oferit din cu totul alte motive).

Etnologii au dezvăluit existența la triburile din Polinezia, Melanezia și nord-vestul american a mai multor termeni ce definesc o mulțime imensă de potlatch-uri, de forme ale plății și contraplații, de daruri și contradaruri. Nomenclatorul acestor străvechi comunități conține o surprinzătoare suprapunere semantică: termeni diferiți ajung a numi unul și același lucru și invers.

93. Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, ed. cit., p. 53.

94. Iată, de exemplu, ce invocă în discursul său șeful unei comunități arhaice: „Căci acesta (darul) nu va fi în numele meu. Va fi în numele vostru și veți deveni faimoși printre triburi cînd se va spune că vă oferiți proprietatea pentru un potlatch” (F. Boas, *Ethnology of the Kwa Kiutl*, „XXXVth Annual Rep. of the Bureau of American Ethn.”, vol. II, p. 1340).

95. Georges Bataille, *op. cit.*, p. 70.

96. *Ibidem*.

Un asemenea schimb ritualic nu putea să aibă loc în tăcere și singurătate. Nici o dobândire de putere n-ar mai fi fost posibilă în acest caz. De aceea, el avea loc întotdeauna în prezența Celuilalt. Numai în fața lui, darul ostentativ își putea produce efectul ultim: dobândirea de putere. Dăruind pierdeai, însă te îmbogățeai cu „bogăția de a fi dat bogăției întrebuintărea pe care o vizează esența însăși a bogăției: se îmbogățește cu faptul de a fi consumat în chip ostentativ ceea ce nu poate constitui bogăție decât prin consumare”⁹⁷. Mai simplu spus, fructele dăruite nu reprezentau o bogăție în sine, asemenea talismanului sau obiectului totemic. Esența bogăției lor consta în simpla consumare. Însă nu oricum și oriunde. Se consuma – uneori distrugându-se – doar în prezența celuiilalt/celorlalți. Până aici, *potlatch*-ul nu oferă decât pierdere. Însă efectele pe care darul le are asupra celuiilalt (obligația de a primi și cea de a reîntoarce cel puțin atît cît a primit), confirmă prestigiul și puterea dăruitorului, în cazul în care cel provocat pierde jocul. Darul se transformă astfel în paradox: devine un prilej de a câștiga doar pierzînd. „Virtutea exemplară a *potlatch*-ului rezidă în această posibilitate oferită omului de a-și însuși ceea ce îi scapă, de a conjura mișcările universului, ce nu cunosc limită, cu propria sa limită.”⁹⁸

*

✕ **Obligațiile potlatch-ului.** Acesta era considerat un fapt social pentru că solicita – prin reușita sa – recunoașterea din partea celorlalți. Dăruind, șeful de clan sau/și fiul acestuia deveneau (re)cunoscuți. Recunoscîndu-i, comunitatea le devenea recunoscătoare. Aici se putea însă ajunge numai parcurgînd cele trei mari obligații ale *potlatch*-ului.

↪ a) **Obligația de a oferi.** Este prezentată de Mauss drept esență a *potlatch*-ului. Pentru cine poate oferi un actor social? Pentru „el însuși, pentru fiul său, pentru ginere sau fiică, pentru morții lui”⁹⁹. Pentru ce oferea? Pentru a-și menține autoritatea în familie, trib sau comunitate, pentru a demonstra că este stăpînul spiritelor și, în același timp, stăpînit de ele. Oferi, distrugi, împarți totul celorlalți pentru a-i aduce la „umbra numelui tău”.

↪ b) **Obligația de a primi.** Este o consecință firească a dăruirii. Atunci cînd ți se oferă un *potlatch*, ți se aduce, în același timp, și o provocare. Trebuie să-i răspunzi nerufuzînd darurile. „A refuza înseamnă să arăți că îți este teamă, teamă că va trebui să înapoiezi, teamă că vei fi «la pămînt» atîta timp cît nu ai înapoiat.”¹⁰⁰

↪ c) **Obligația de a înapoia.** Aceasta constituie, de fapt, adevăratul *potlatch*. Condiția este însă ca *potlatch*-ul să nu conste într-o distrugere pură, să nu ia forma sacrificiului. S-ar adresa în acest caz zeilor și nu semenului provocator. Întoarcerea

darului se face întotdeauna într-un termen bine stabilit și cu dobîndă. Niciodată nu înapoiezi mai puțin decît ai primit. De dorit este însă (pentru cel ce-a dăruit) de a nu i se mai putea întoarce darul. De aceea se caută întotdeauna să se dăruiască ceva ce nu mai poate fi înapoiat. Încercarea de a înapoia rămîne însă obligatorie. „Pedeapsa pentru nerespectarea obligației de a înapoia este sclavia pe motiv de datorie.”¹⁰¹ Darul neîntors devenea o adevărată otrăvă. Nu întîmplător în germană termenul *gift* ex-primă deopotrivă darul și otrava. De exemplu, „Ideea aurului funest domină întreaga mitologie germană, fie că e vorba de «aurul Rinului», fie de «cupa lui Hagen»”¹⁰².

Mentalitatea pragmatică, mercantilă a fost provocată deseori de ceea ce are darul mai profund și mai nobil: *obligația de a înapoia*. Au fost scrise mai multe pagini pe această temă¹⁰³. Toate interpretează obligația de a restitui darul sub semnul unei enigme. Neconvins de interpretarea lui Mauss care justifică înapoierea darului în virtutea unui „spirit al său” ce se cere înapoiat proprietarului, Maurice Godelier oferă o dezlegare pur sociologică acestei enigme. Astfel, darul se înapoiază „în scopul restaurării echilibrului social, al egalității statutului lor social”¹⁰⁴. Darul nu ar fi, în acest sens, decît un simbol și un instrument al raporturilor sociale.

Mult mai profundă și convingătoare îmi pare a fi interpretarea Ofeliei Văduva care apropie actul oblativ de cel magic. Dacă acesta din urmă privilegiază voința de a stăpîni și manipula forțele divine ale universului, actul dăruirii cultivă mai curînd dorința stăpînirii ultime a relațiilor și ordinii sociale.

Din cele trei ipostaze ale *potlatch*-ului, observăm că acesta se întemeiază pe credit, termen și onoare. Acestea sînt mult mai evidente în cazul *potlatch*-ului american, decît al celui melanezian sau polinezian. Împrumutînd, omul comunităților tradiționale promite prietenilor că va înapoia la termen. Împrumutul este restituit întotdeauna cu dobîndă. Moneda – ca mijloc de evaluare – lipsește. Prin urmare, ea este înlocuită cu un număr de pături (în cazul indienilor nord-americani). Neexistînd un sistem modern de înscriere, tranzacția va fi practică doar în public.

În ceea ce privește termenul, orice dar primit implica și un timp necesar și obligatoriu în vederea întoarcerii lui. Totuși, termenul era prezent nu numai în economia darului. „Noțiunea de termen este, în mod logic, implicată atunci cînd este vorba să înapoiezi vizitele, să contractezi o căsătorie, o alianță, să închei o pace, să participi în mod regulat la jocuri și la luptă, să celebrezi sărbătorile succesive, să «manifesti respectul» reciproc...”¹⁰⁵

101. *Ibidem*, p. 134.

102. Mircea Vulcănescu, *op. cit.*, p. 95.

103. Vezi, în acest sens, Dominique Casajus, *L'énigme de la troisième personne*, în volumul *Différences, valeurs, hiérarchie*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1994 și Maurice Godelier, *L'énigme du don*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1996.

104. Ofelia Văduva, *Magia darului*, ed. cit., p. 46.

105. *Ibidem*, p. 114.

97. *Ibidem*.

98. *Ibidem*.

99. Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, ed. cit., p. 124.

100. *Ibidem*, p. 131.

Amploarea darurilor înapoiate, cât și punctualitatea întoarcerii lor, pun în mod direct în joc *prestigiul social* al comunității sau pe cel *personal*. Altfel spus, provoacă *onoarea*. Contează însă și mulțimea darurilor restituite ca răspuns al ofertei provocatoare. „Va câștiga cel mai bogat și, de asemenea, cel mai nechibzuit cheltuitor.”¹⁰⁶

*

Efectele sociale ale potlatch-ului. Care ar fi, din punct de vedere sociologic, efectele *potlatch*-ului? După Georges Bataille, acestea ar fi *prestigiul, puterea, gloria și rangul*. Prestigiul nu se identifică cu puterea. Aceasta din urmă se poate defini doar pe baza unor criterii de *forță* sau de *drept*. Puternic este cel care face legea sau, pur și simplu, omul forței. Prestigiul – atunci când nu este dobândit prin uzurpare – pune în joc mecanismele socialului. Darul și contradarul sînt numai două dintre ele. Prestigiul creează rangul sau poziția în ierarhia socială. El variază, arată Bataille, în funcție de aptitudinea de a dăru. Cu cât ai capacitatea (și posibilitatea) de a oferi mai mult – blocînd puterea celui alt de a-ți întoarce darul –, cu atât îți crezi un prestigiu mai puternic și obții un rang social mai înalt. O dată acestea dobîndite, poate să apară și gloria. Ea îl însoțește doar pe omul cu prestigiu și cu rang social înalt. Gloria numește „mișcarea de frenezie irațională, de cheltuire nemăsurată de energie pe care ardoarea în luptă o presupune”¹⁰⁷.

Această risipă de energie nu este întotdeauna dezinteresată. Ideea poate fi susținută de argumentația lui F. Boas referitoare la *potlatch*-ul indienilor nord-americani. Dăruind, ei fac o risipă enormă de bunuri, alimente și energie. De fapt, gestul acesta „suicidar” ascunde două tîlcuri bine drămuite și cultivate. Primul se referă la posibilitatea indianului de a-și plăti prin *potlatch* datoriile îndelung acumulate. Fiind public, actul său apare deplin autentificat în absența unor coduri de legi scrise. Al doilea aspect îmi pare a fi mai semnificativ. El numește cea mai eficientă formă de plasare a bunurilor, în așa fel încît, în situațiile de criză, el sau copiii săi să poată obține maximum de profit! Plasarea constă chiar în *oferirea unui mare potlatch*. „Cei ce primesc daruri la ospăț le primesc *ca și cum ar fi împrumutate* (s.n.), urmînd să le utilizeze în ceea ce fac, dar, după un interval de cîțiva ani, trebuie să le înapoieze cu dobîndă donatorilor sau moștenitorilor acestora.”¹⁰⁸

106. *Ibidem*, p. 116. Ce anume se putea cheltui într-un *potlatch*? Totul: „hrana, femeile, copiii, bunurile, talismanele, pămîntul, munca, serviciile, oficiile sacerdotale și rangu-rile” (*Eseu despre dar*, p. 66). În joc este un *fapt social total* „incluzînd lucrurile și oamenii, clanurile și indivizii repartizați pe ranguri, sexe și generații” (*op. cit.*, p. 67).

107. Georges Bataille, *op. cit.*, p. 72.

108. F. Boas, *12th Report on the North-Western Tribes of Canada*, B. A. Adv. Sc., 1898, pp. 54-55.

Instituția *potlatch*-ului nu cuprinde numai spațiile istorico-simbolice ale Melaneziei, Polineziei sau nord-vestului Americii de Nord. Pentru *vechii greci*, de pildă, în forma sa ultimă, darul cuprindea destinul favorabil pe care zeii îl ofereau uneori muritorilor. Alteori, el putea lua forma unei surprinzătoare binefaceri. Platon, arată Th. Baconsky, considera poezia drept un dar al Muzelor și al zeului Apollo.

Comunitățile aztece dădeau și ele chip unui *potlatch* special. Asupra lui a insistat Georges Bataille, comentînd textele lui Bernardino de Sahagun. „Negustorul” aztec invita foarte multă lume, oferind ostentativ – în funcție de condiția socială a participanților – daruri, mîncare și băutură. Totul culmina cu sacrificiul unui număr impresionant de sclavi și cu asumarea în comun a cadavrelor proaspete și calde. Actul provoacă europeanului modern o îndreptățită repulsie. Interesant este totuși faptul că *vechii azteci*, deși aveau noțiunea de *crimă* și *păcat*, nu considerau sacrificiul făpturii omenești ca aparținînd crimei sau păcatului! Pe scurt, mentalitățile asupra unuia și aceluiași fapt sînt cu totul diferite.

Islamul ar putea reprezenta un alt spațiu istorico-simbolic necercetat de Marcel Mauss și unde darul are o fenomenologie specială, nu mai puțin interesantă. Aici, termenul arab de *zakât* numește darul sacru sau milostenia. Verbul *zakî* s-ar putea traduce prin „a fi pur”. De aici, factitivul *zakkî*, „a se face pur”, „a purifica” și reflexivul factitivului *tazakkî*, „a se purifica”. Dania islamică este asociată rugăciunii rituale (*Şalît*). Omar, al doilea calif, declamă: „Îl voi ucide pe acela care face deosebire între *şalît* și *zakît*”. Altfel spus, darul musulmanului este o „mustrare deschisă la adresa devoțiunii ostentative, aceea lipsită de participarea sufletului și a spiritului”¹⁰⁹. *Zakît*-ul este înțeles în islam drept o *danie legală*, săvîrșită obligatoriu în virtutea tradiției. Mai există însă și *şadaqa*, pomană voluntară sau *darul gratuit*. Valoarea acestui dar este departe de a se măsura după criteriile comerciale. Ce anume poate însă să constituie un dar gratuit (*şadaqa*)? La toate acestea, Profetul a invocat „orice gest amical, orice vorbă bună adresată cuiva, oricine ar fi acel cineva”¹¹⁰. Din moment ce întreaga avuție o avem „pe calea lui Dumnezeu” (*fi sabili-Ilah*), nu noi o avem, ci Dumnezeu o are *prin noi*. De aceea, ea trebuie să aparțină tuturor. De darul arabului se bucură necondiționat toți cei apropiați: „săracii, prizonierii, sclavii, datornicii, luptătorii, drumeții”¹¹¹.

Dincolo de orice diferențe semantice, atît dania legală (*zakît*), cît și darul voluntar (*şadaqa*) stau sub semnul aceluiași principiu metafizic. El îți solicită „gratuitatea”

109. Azzedine Guellouz, *Islamul*, în Jean Delumeau (coordonator), *Religiile lumii*, Editura Humanitas, București, 1996, p. 303.

110. *Ibidem*, p. 304.

111. *Ibidem*, p. 305.

gestului, faptul de a nu precupeți ceea ce dai, de a nu aștepta răsplată, și mai ales, de a nu cere sub nici o formă «dobândirea unui beneficiu»¹¹².

Indiferent de realitățile istorice și sociale unde-l regăsim, *potlatch*-ul stă sub semnul sacralului. Acesta poate fi *doar* apropiat, simțit, trăit prin intermediul darului, și nimic mai mult. Misterios este însă și jocul social pe care darul ritual îl face cu putință. „Nimeni nu poate în același timp să cunoască și să nu fie distrus, nimeni nu poate în același timp să consume bogăția și să o înmulțească.”¹¹³ Cine reușește să tranșească aceste interdicții devine sfânt sau un biet damnat căruia darul i-a fost atît balsam, cît și piatră de mormînt.

4. Darul sacrificial – apoteoză a darului

*Ko Maru Kai atu
Ko Maru Kai nai
Ka ngohe ngohe*¹¹⁴

Potlatch-ul nu este nici pe departe singura formă a darului analizată de Mauss în *Eseu despre dar*. Mai există și altele, cum ar fi *kula*¹¹⁵, *pomana* și *sacrificiul*.

112. *Ibidem*.

113. Georges Bataille, *op. cit.*, p. 75.

114. „Tot atît cît dă Maru/Tot atît ia Maru/și totul este bine, bine.” Maru este un zeu arhaic al justiției și războiului.

115. În *Argonauții Pacificului de Vest*, Br. Malinowski descoperă un tip de comerț inter- și intratribal, numit *kula*. Acesta este destul de răspîndit în ținuturile melaneziene. Expresia „kula ring” folosită de Malinowski, trimite la înțelesul de „cerc” dat acestui tip de *potlatch*. În fond, el numea „mișcarea în circuit închis a unor coliere de scoici sau corali, care își schimbă în mod ciclic proprietarii. Valoarea acestor bijuterii este strict ceremonială, adică nu comportă funcții estetice sau economice: deținătorul temporar al obiectelor respective (care primesc un „sex”, un nume și un rang) participă cu ajutorul lor la o dialectică a renumelui și a prestigiului”. (Theodor Baconsky, *Iacob și ingerul. 45 de ipostaze ale faptului religios*, Editura Anastasia, București, 1996, p. 58.)

Așa cum am arătat în altă parte (*Darul – simbol juridic și social*, în „Buletin științific”, editat de Fundația de Știință și Cultură „Moldova”, Universitatea „Mihail Kogălniceanu”, Iași, nr. 5, 1996, pp. 135-144), faptul acesta poate desemna o variantă a „lumii pe dos”. În cuprinsul ceremonialului *kula*, structurile și ierarhiile sociale erau voit spulberate, fiecare membru al comunității putînd deveni, pe rînd, un personaj deosebit. Acest fapt social avea și un tîlc *cosmogonic*. Simboliza disoluția ultimă, definitivă a lumii, urmată de posibilitatea creării și reorganizării ei. Amestecul baroc de funcții periodice și roluri speciale traducea pe plan social haosul precosmogonic. El simboliza deopotrivă începutul și sfîrșitul unei lumi.

Există un joc ritualic al „brățării” și „colierului” care salva *kula* de orice conținut mercantil. Exegeții insistă asupra faptului că în acel tip de proprietate pe care ți-l oferă *kula* existau „toate principiile de drept” gîndite astăzi de moderni artificial, separat: proprietate, posesie, gaj, obiect de închiriat etc.

În societățile din nord-estul siberian, la eschimoșii din vestul Alaskăi, precum și la cei de pe coasta asiatică a strîmtorii Behring, Mauss constată existența unui *potlatch* special. Acesta nu mai are în atenție cîștigarea unor statute politice sau religioase, a simplului respect sau a onoarei sociale. Bunurile oferite în dar sînt acum distruse, sugerînd puterea de detașare și renunțare. *Potlatch*-ul va deveni *sacrificiu*¹¹⁶. Prin mijlocirea lui, zeii sînt provocați să devină generoși. În nici un chip nu poate fi interpretat economic un asemenea dar sacrificial. Nu este o formă primară a tranzacției economice – așa cum au încercat să argumenteze unii autori – ci un act social „nobil, plin de etichetă și generozitate”. Este o formă de serafimică, detașare și de invocare rituală a puterilor celeste. Pe măsura puterii de sacrificiu vor fi și onoarea, statutul și autoritatea socială a sacrificatorului, deși, repet, nu acestea sînt țelurile esențiale ale sacrificiului.

Observăm, deci, că nu este suficientă dăruirea pentru ca un dar să devină sacrificiu. Simpla dăruire conține în sine și o provocare personală. Dăruind, îl provoc pe celălalt să-mi răspundă într-un mod similar. „Cu voia sau fără voia noastră, există întotdeauna un «do ut des» (dau, ca să-mi dai).”¹¹⁷ Acest dar este departe de a fi un sacrificiu. El poate însă deveni doar atunci cînd „intenția legată de dăruire” este abandonată, stinsă, distrusă definitiv.

O întrebare provocatoare – legată de dar și sacrificiu – se poate formula avîndu-se în atenție spațiul simbolic și sacru al creștinismului. Un ritual de o „străveche noutate” este aici dăruirea *pîinii și a vinului*. Este sau nu acesta un sacrificiu? Pot exista două variante de răspuns. Prima, cea negativă, ar circumscrie pîinea și vinul unei simple dăruiri. În acest caz, nefiind sacrificiu, oferta gastronomică ar fi săvîrșită

116. Ar exista, totuși, în *Eseu despre dar* două forme de sacrificiu. Una care se referă la provocarea rivalului terestru, a adversarului comun. „Sînt arse cutii întregi cu ulei de olachen (*andle-fish*, pește-luminare) sau de balenă, sînt incendiate casele și mii de pături sînt distruse: obiecte din cupru dintre cele mai scumpe, sînt aruncate în apă pentru a zdrobi, pentru a «reduce la tăcere rivalul.»” (*Eseu despre dar*, p. 119). Cred că în acest caz există doar un simulacru de sacrificiu. Darul are numai chipul sacrificial al distrugerii. Pentru a deveni cu adevărat sacrificiu, distrugerea ar trebui să nu fie ostentativă și să fie adresată zeilor.

Doar cea de-a doua formă reprezintă autenticul sacrificiu. Mauss o prezintă în următorul pasaj: „Nu numai pentru a dovedi putere, bogăție și dezinteres, se trimite la moarte sclavi, se ard cărbuni prețioși, se aruncă obiecte de cupru în mare, se dă foc chiar caselor princiare, ci și pentru a *sacrifica* (s.n.) spiritelor și zeilor, *confundați în fapt cu încarnațiile lor vii* (s.n.), pe purtătorii titlurilor lor, aliații lor inițiați” (*Eseu despre dar*, p. 73).

117. C.G. Jung, *Imaginea omului și imaginea lui Dumnezeu*, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, Editura Teora, București, 1997, p. 159.

„cu scopul nemărturisit și cu speranța secretă de a cumpăra prin aceasta bunăvoința lui Dumnezeu”¹¹⁸. Invers, darul pînii și al vinului ar fi sacrificiu. Varianta devine validă doar cu condiția arderii oricărui scop pragmatic. Aceasta înseamnă, nici mai mult nici mai puțin, decît faptul că eu dăruiesc/sacrific *fără a cere ceva anume în schimb lui Dumnezeu*. Dăruind sacrificial, mă dăruiesc eu însumi lui Dumnezeu. „De-abia acest caracter conștient garantează că dăruirea este într-adevăr și un sacrificiu.”¹¹⁹ Dăruind sacrificial, eu renunț la o parte din mine însumi (instincte, patimi, resentimente etc.). Prin urmare, orice sacrificiu este și un *sacrificiu de sine*¹²⁰. „Mutilîndu-mi” astfel ființa, sacrificiul devine și o formă de alterare, de pierdere și împuținare a propriului sine. Pe măsură ce sacrific, eu devin mai împuținat, mai sărac. Urmînd o asemenea interpretare, la capătul sacrificiului m-ar aștepta nu mîntuirea, ci moartea.

Această marcă pozitivistă de înțelegere a darului sacrificial a fost splendid dezavuată de C.G. Jung. Darul, arată acesta, este departe de a se întemeia pe o împuținare și de a sfîrși într-o pierdere reală. Dimpotrivă, el presupune cîștigul. Nu mă pierd pe mine însumi dăruindu-mă, ci, dimpotrivă, mă posed, mă dețin, îmi aparțin. În fond, nimeni nu poate renunța la ceea ce nu are. În acest sens, *sacrificiul-de-sine* este o dovadă a *posesiunii-de-sine* și a deplinei autocunoașteri. Creștin fiind, eu pot să mă dăruiesc sacrificial lui Dumnezeu prin actul transsubstanțierii, numai cu condiția prealabilă a cunoașterii de sine. *Mărturisirea păcatelor*, arată Jung, este un argument în acest sens.

*

Există și un alt tip de interpretare a sacrificiului. Ea aparține sociologului german Georg Simmel și face din sacrificiu obiectul *schimbului originar*. În orice comunitate socială, la început a fost schimbul. Primul obiect al acestuia ar fi fost chiar sacrificiile.

Comentîndu-l pe Simmel, Serge Moscovici încearcă să definească sacrificiul într-o atît de hilară și nebuloasă formulare, încît ea poate numi orice, numai sacrificiul nu. Iată varianta românească a acestei nefericite formulări: a sacrifica

118. C.G. Jung, *op. cit.*, p. 160.

119. *Ibidem*, p. 161.

120. Actul dăruirii sacrificiale reprimă dorințele, poftetele, ispitele, vanitățile. Motivul reprimării, arată Jung, poate fi *inconștient* sau *conștient*. În acest ultim caz, el poate numi *conștiința colectivă* (Durkheim), *opinia publică* sau un *cod moral* propriu de o rigiditate excesivă.

C.G. Jung propune în textele sale și o altă realitate ordonatoare cu rol reprimator: *Sinele*. El numește întregul unei personalități, conștientul și inconștientul ființei sale. „Sinele este deci ceea ce mă determină la sacrificiu, ba chiar mă constrînge la sacrificiu” (*Imaginea...*, p. 164). Dăruindu-ne sacrificial, noi ne cîștigăm pe noi înșine, propriul Sine. Ceea ce poate cîștiga însă Sinele, continuă să rămînă pentru noi o mare enigmă.

înseamnă a „consimți la mii de privațiuni, a ne deposeda de o parte din bunuri, a renunța chiar la viață, este un mod de a îndatora și de a cere o compensație. A renunța și a cere au împreună puterea de a conferi o valoare unui lucru care n-ar avea nici una dacă nu am renunța la el și nu l-am cere”¹²¹. Nu numai că sensul originar este trădat¹²², dar acest ritual sacru mai este interpretat de autorul francez în termeni economici, total nepotrivîți: „*eficacitatea* (s.n.) sacrificiului este proporțională cu *prețul* (s.n.) care este atașat obiectului sacrificial”¹²³. Fără comentarii.

Cu timpul, sacrificiul – indiferent de interpretările care i s-au dat – nu a mai constituit obiect al schimbului. El a fost substituit cu *banul*. În *Les origines de la notion de monnaie*, Marcel Mauss analizează primele înțelesuri date de oameni banilor. Surprinzător, ele erau departe de rosturile mercantile ale timpului prezent. Pe lîngă coliere, se puneau în jocul unei circulații mistico-simbolice și anumite *monede*. Ele nu sînt simple obiecte ce mijlesc schimbul economic. Dimpotrivă, fiecare dintre aceste monede „are individualitatea ei proprie, numele și proprietățile sale mistice. Posesorii le privesc ore întregi fără să se sature. Singurul contact le transmite virtuțile”¹²⁴. În Melanezia, arată sociologul francez, banul, departe de a fi

121. Serge Moscovici, *Psihologia socială sau mașina de fabricat zei*, ed. cit., p. 175.

122. Serge Moscovici simplifică lucrurile nepermis de mult. Faptul nu mă surprinde, deoarece autorul însuși a mărturisit că nu este interesat de metafizica lui Simmel din *Filosofia banului*, întrucît sociologul german n-ar fi reușit să-i dezvăluie actualitatea! Iată, de exemplu, ce scria Moscovici în *La machine à faire des dieux* (Fayard, Paris, 1988): „Dacă Hristos a murit pe cruce pentru a ilustra ideea de sacrificiu, faptul s-a petrecut pentru a da un sens acestei convingeri și nu pentru ca să i se urmeze exemplul” (variantă românească, *Psihologia socială...*, p. 176). Ce sens, autorul francez nu mai spune, dar, în același timp, se face a nu fi auzit din istoria religiilor, de sfinți, martiri sau simpli creștini care nu au făcut altceva decît să urmeze exemplul lui Hristos. Trecînd prin moarte sacrificială, ei au depășit sacrificiul transfigurîndu-l. Seria afirmațiilor gratuite continuă: „Ceea ce este adevărat și pentru Abraham, gata să-și spintece fiul pentru a-și dovedi atașamentul față de zeul său, ca recunoștință pentru că acesta promisese să sporească descendența patriarhatului” (*op. cit.*, p. 176). În cazul lui Abraham există sacrificiu. Indiscutabil. Numai că acesta nu trebuie înțeles simplist, mecanic, vulgar, în sensul unui banal contract social. Eu îți dau copilul, Tu, Doamne, îmi dai descendența patriarhală. Nu. Dacă Serge Moscovici ar fi citit textele lui M. Eliade, ar fi înțeles că sacrificiul lui Abraham este unul cu totul special: el se întemeiază pe *CREDINȚĂ*. Or, aici lucrurile se cer înțelese în economia lor simbolică, sacră, cu totul diferită de logica comună. Abraham nu sacrifica în semn de recunoștință pentru un fapt lumesc (asigurarea patriarhatului), ci *pentru că așa i-a cerut Dumnezeu*. Absurd? Pentru noi da, dar pentru Abraham, care avea *credință*, nu. *Nebunia întru Dumnezeu* este atît de diferită, încît hilarul, groaznicul, absurdul o pot reprezenta unei minți moderne total străină de sacru.

123. *Ibidem*, p. 176.

124. Mircea Vulcănescu, *op. cit.*, p. 92.

cotat la o „valoare bursieră”, era valorizat ca un talisman ce conferea un prestigiu sacru și social purtătorului¹²⁵. Astăzi, dimpotrivă, banul a devenit alături de *muzică* și *matematică* un *limbaj universal*. De la muzică acest limbaj a preluat „inteligența ritmului”, iar de la matematică „precizia combinațiilor”. Astfel, o nouă formă de comunicare a devenit cu puțință.

5. Darul în creștinismul ortodox românesc

De vrei să cîrmuiești, slujește ; de vrei să fii înălțat, smerește-te ; de vrei să-ți mîntuiești sufletul, pierde-l pentru Mine ; de vrei să-ți recîștigi nevinovăția, recunoaște-te vinovat și uluitor de vei da ce nu ai vei dobîndi și tu ceea ce ai dat altora.

(N. Steinhardt, *Dăruind vei dobîndi*)

Referindu-se la *pomană*¹²⁶, ca formă creștină a darului, Marcel Mauss, în *Eseu despre dar*, o definește drept „fructul unei noțiuni morale a darului și a bogăției, iar,

125. Ideea caracterului magic al monedelor, păstrat pînă tîrziu în mentalul european, este menționată și de Serge Moscovici. Astfel, se puneau monede la temelie a unei case sau a unui palat (Palatul Pitti din Florența sau palatul Luxembourg din Paris). Monedele erau substitute tîrziu ale sacrificiilor de întemeiere. S-a renunțat astfel la imolarea unei ființe vii sau a umbrei sale, trecîndu-se la ofrande sau simple monede ca obiecte de substituit.

126. Asupra originii și semanticii termenului *pomană*, specialiștii nu sînt cu toții de acord. Unii, precum Ovid Densusianu, susțin originea termenului în etinomial vechi bulgar *pomeni*. I.A. Candrea, Al. Graur, Al. Ciorănescu, Fr. Miklosich, A. Scriban, L. Șăineanu nuantează toți pe marginea originii slave a termenului românesc. Gh. Mihăilă derivă substantivul *pomană* din verbul slav *pomeni*. În urma unei temeinice documentări, Ofelia Văduva (*Magia darului*, ed. cit., pp. 171-174) prezintă semnificațiile multiple și diverse pe care termenul *pomană* le-a luat de-a lungul timpului.

1. În limba română veche (mai exact, în secolul XVI), termenul *pomană* era folosit cu sensul de „pomenire, amintire”, cu trimitere directă în textul neotestamentar la jertfa lui Iisus.

2. Circumscriindu-se unui ritual sacru, *pomana* s-a tradus și prin *parastas*, adică slujbă religioasă săvîrșită întru pomenirea celor veșnic răposați.

3. Mentalul românesc tradițional reține *pomana* și cu sensul de *masă comună* închinată de rude și apropiați defunctului. În acest sens, *pomana* are drept sinonime *comîndare*, *praznic* și *sărăcusă*.

4. Nu în ultimul rînd, *pomana* este echivalentă cu *darul creștin*. Ea reprezintă „ceea ce se dăruiește pentru pomenirea mortului, mîntuirea sufletului și iertarea păcatelor”.

pe de altă parte, al noțiunii de sacrificiu al celuilalt”¹²⁷. În alt loc¹²⁸, autorul francez invocă ritualul dăruirii reciproce la străvechile populații maritime și la eschimoșii asiatici. El avea loc în special iarna, presupunînd frecventarea tuturor caselor. Scopul era cîștigarea „bunăvoinței” gazdelor. Bogoras, în *Chukchee Mythology*, încearcă o paralelă între acest ritual și *kolinda* Răsăritului european: „copii mascați merg din casă în casă să ceară ouă și făină, nimeni neîndrăznind să-i refuze”¹²⁹.

La populația haussa din Sudan, atunci cînd „grîul de Guineea” era copt, pentru a se evita frigurile, se oferea săracilor din acest grîu. În timpul Marii Rugăciuni (*Baban Sella*), copiii colindă pe la case primind daruri. Acestea, împărțite deopotrivă copiilor și săracilor, sînt pe placul celor morți. În joc era o valorizare specială a săracului, reluată mai tîrziu și în creștinism. În *Religion of the Semites*, Robertson Smith vede în săraci „gazdele lui Dumnezeu”. În Madagascar, există un mit ai cărui protagoniști sînt doi șefi. Unul a împărțit săracilor tot ceea ce avea, celălalt a păstrat în schimb totul. Zeul l-a ajutat și mîntuit doar pe cel generos, pedepsindu-l pe celălalt.

Sînt toate acestea motive universale ale darului care vor fi regăsite și în spațiul istorico-simbolic al creștinismului, inclusiv al celui românesc. Iată doar unul dintre exemplele alese la întîmplare din literatura de specialitate. Elena Ghica scria la jumătatea secolului trecut, referindu-se la proverbiala ospitalitate a poporului român și la darul practicat aici: „De cîte ori n-am găsit, așezate cu grijă la umbră, asemenea vase umplute în fiecare dimineață și care sînt menite nu unui frate, unui prieten, ci Hristosului care călătorește în persoana celor mai săraci copii ai săi”¹³⁰. Regăsim aici faptul simbolic al identificării săracului, copilului, pribeagului, ultimului rătăcitor cu însuși Iisus. Dăruindu-li-se acestora, în fond, lui Iisus se dăruia. „De cîte ori ați făcut aceasta (*primirea*, s.n.) unuia dintre aceștia mici, adică unuia dintre frații mei, mie mi-ați făcut” (*Matei*, 25, 36-40). Bucuria dăruirii este deplină doar atunci cînd vedem în cel ce primește pe un mesager al cerului. La fel și la primirea darului. Prin dăruitor, însuși Dumnezeu mi-a dăruit ceva ce de fapt nu-mi aparține. La rîndu-mi, îl voi întoarce altuia. Dacă voi acorda toată importanța doar posesiunii unui dar, ignorînd întoarcerea lui, totul va fi pierdut¹³¹. „Posesiunea își

5. Printr-o ciudată alchimie semantică, de la termenul *pomană* s-a ajuns la pluralul termenului popular *pomeni* reprezentînd colacii și alte produse din aluat „care merg, pe năsalie, înaintea mortului și care sînt dăruite preotului” (Elena Niculiță-Voronca, *apud* Ofelia Văduva, *Magia darului*, ed. cit., p. 173).

127. Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, p. 75.

128. *Ibidem*, p. 70.

129. *Ibidem*.

130. Extras din „Țara Birsei”, nr. 1, 1933, p. 5.

131. „Dacă acaparăm cu gelozie bunurile pămîntești, devenim robii lor ; dacă ne detașăm de ele, sîntem stăpîni lor și, astfel, nu cucerim numai libertatea, ci și această privire religioasă care dezvăluie în ființele create prezența și lucrarea lui Dumnezeu. În

poartă în ea însăși distrugerea.”¹³² De aceea, primind, trebuie să restitui, să dăruiești celorlalți. Faptul este bine surprins de Ernest Bernea. „Nu te bucuri cu adevărat decît prin dăruire. Ești mare și puternic prin ceea ce poți dăruia altora, nu prin ceea ce poți lua de la ei”¹³³. *Ești ceea ce dăruiești. Ești doar atît cît dăruiești.* Frizează oare această maximă dăruire *sărăcia* și moartea dăruitorului? Nicidecum. Metafizica creștină privilegiază în spațiul românesc acest motiv al sărăciei dăruitorului. Numai că sînt aici mai multe tipuri de sărăcie. Una este cea a „săracului cu duhul”. S-a înțeles total nepotrivit că ar fi vorba de prostie. Nu, sărmanul neotestamentar care va moșteni împărăția cerului este cel sărăcit de ispite, vanități și false orgolii. Mai mult, este cel ce-și cunoaște sărăcia propriului duh, în raport cu bogăția infinită a Duhului lui Dumnezeu. Bernea menționează și alte tipuri de sărăcie. „Sărăcia din lene și nepricepere este un păcat și o suferință. Sărăcia din neputință este o rușine, dar sărăcia din forță și activitate spirituală intensă este un titlu de noblețe”¹³⁴. Atunci cînd creștinismul ortodox ne solicită o anume sărăcie, pe aceasta din urmă o cheamă. Așa cum ortodoxia nu ne cere să fim proști (N. Steinhardt), tot așa nu ne cere să fim calici, ci săraci *într-un sens... religios*.

Darurile în creștinism stau sub semnul Sfintului Duh. Condiția survenirii lor în lume este „curățarea de patimi”. Darurile Sf. Duh sînt daruri „de luminare a minții și tocmai de aceea daruri de fortificare a ei în orientarea spre Dumnezeu”¹³⁵. Dumitru Stăniloae găsește cinci asemenea daruri: • *darul botezului*, cel care consacră tînăra ființă umană într-o altă dimensiune spirituală; • *darul științei*, în sensul unei cunoașteri ascunse care ne inițiază în universul lucrurilor bune și drepte; • *darul cunoștinței* este cel care-l completează pe cel anterior. Dacă darul științei îți oferă posibilitatea discernerii adevăratului bine de rău, cel al cunoștinței îți dezvăluie „însăși rațiunea sau motivația mai adîncă a fiecărei porunci și a fiecărei virtuți”¹³⁶. Acesta este un dar din apanajul exclusiv clerical. Urmează • *darul înțelegerii*, care face cu puțință o simbioză desăvîrșită între natura umană și rațiunea sacră. Dobîndind acest dar, ajungem să înțelegem pentru că noi înșine *sîntem ceea ce înțelegem*. În sfîrșit, • *darul înțelepciunii* este cel al înălțării la „cauza rațiunilor duhovnicești din porunci și la unirea cu ea”¹³⁷.

consecință, cel mai umil lucru îi dă sufletului o bucurie pe care avarul nu o va avea niciodată” (*Épîtres de la captivité*, Beay Chesne, 1936, p. 127).

132. Jean Daniélou, *Reflexii despre misterul istoriei*, traducere de Willi Tauwinkl, prefață de H. de Lubac și M.-I. Rondeau, Editura Universității București, 1996, p. 60.
 133. Ernest Bernea, *Îndemn la simplitate*, Editura Anastasia, București, 1995, p. 90.
 134. Ernest Bernea, *op. cit.*, p. 87.
 135. Dumitru Stăniloae, *Ascetică și mistică creștină sau Teologia vieții spirituale*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 1993, p. 177.
 136. *Ibidem*, p. 179.
 137. *Ibidem*.

Doar aflîndu-se sub semnul sacru al acestor daruri a putut Nicolae Steinhardt să le înțeleagă tîlcul ascuns. Simțul comun, arată Steinhardt, crede că Iisus a cerut să dăruim celorlalți din preaplinul nostru, din ceea ce ne prisosește. Un asemenea dar l-ar putea face orice om de bună-cuviință, fără să fie neapărat creștin. Alceva ne cerea Mîntuitorul: „să dăm din pușinul nostru, de nu și din prea pușinul nostru”¹³⁸. Ce alceva mai poți dăruia, decît ceea ce-ți aparține? Poate să ofere cineva ceea ce nu are? Nicidecum. De unde nu e, nici Dumnezeu nu cere. Ei bine, revelația adevăratului dar creștinesc a avut-o monahul de la Rohia, tîrziu, în ultimii ani ai vieții, inspirat de o lectură din Henri Michaux. Abia atunci a înțeles că, de fapt, „Hristos ne cere cu totul altceva. Și anume, să dăm ce nu avem.”¹³⁹ Nu avem – asemenea unui personaj al lui Michaux – credință, nădejde, smerenie, încredere. Nu are importanță. Contează doar dorința sinceră de a le căuta și de a-i ajuta pe ceilalți dăruindu-le. Astfel le vei dobîndi și tu. *Dăruind vei dobîndi*. Este aici o logică divină, aparent paradoxală, a darului. Efectul lui va fi suprafiresc, cel ce va dăruia astfel, va lua înapoi „har peste har”.

*

Ospitalitatea. Este forma sublimă a dăruirii. Ernest Bernea vede în ea un temei aproape metafizic al adevăratului creștin. Ospitalitatea „înseamnă suflet deschis, primitor și binefăcător, înseamnă lege a omeniei dincolo de alegere”¹⁴⁰. După cum înțeleg darul și ospitalitatea, oamenii se împart în cei care iau și cei care dau. „Omul care ia dovedește sărăcie interioară, omul care dăruie, dimpotrivă, bogăție.”¹⁴¹

În general, ospitalitatea este o realitate sufletească și spirituală cu totul aparte¹⁴². Oricînd se poate transforma (și) în reversul ei. Faptul acesta este argumentat și lingvistic. Una și aceeași rădăcină lingvistică poate desemna atît *oaspetele*, cît și opusul său, *dușmanul*. Grecescul *xenos* poate fi valorizat pozitiv, și atunci desemnează oaspetele (de aici *philoxenia*, iubirea de oaspete). Poate, pe de altă parte, să fie investit și cu înțelesul negativ, reprezentînd adversarul (rezultă de aici *xenofobia*, ura față de oaspete și față de străin). În limba latină, *hospes* înseamnă oaspete, iar *hostis* dușman. Confuzia este oricînd posibilă.

138. N. Steinhardt, *Dăruind vei dobîndi*, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureșului și Sătmarului, Baia Mare, 1992, p. 140.

139. *Ibidem*.

140. Ernest Bernea, *op. cit.*, p. 96.

141. Ernest Bernea, *Treptele bucuriei*, Editura Agora, Iași, 1997, p. 78.

142. Ofelia Văduva apropie ospitalitatea de ipostaza clasică a „darului total”. Faptul devine cu puțință dacă se are în atenție impresionanta semantică a ospitalității în mentalul românesc. „Ea conține ideea oferirii de hrană, băutură și, uneori, adăpost, însă important nu este atît aspectul material, cît cel spiritual, darurile oferite urmînd a fi însoțite de crearea unei atmosfere plăcute și destinate, de o atitudine caldă, cordială, față de «primitorii» actului de ospitalitate...” (*Magia darului*, ed. cit., p. 85).

Tema ospitalității, înțeleasă ca formă rafinată, specială a darului, pune în joc *imaginea celui alt*. Totul este cum ți-l reprezinti pe cel străin și diferit. Vezi în el pe aproapele tău sau pe departele total diferit? Interpretările diferă de la un spațiu istorico-simbolic la altul.

În capitolul IV din *Geneză* răsună încă strigătul tragic al lui Cain: „Voi fi rătăcitor și fugar pe pământ și oricine mă va întâlni, mă va ucide”. Textul oferă astfel imaginea negativă pe care o avea străinul, pribeagul. Prin simplul fapt că era diferit, el devenea și vînat. Era întotdeauna ucis. Tocmai aici poate interveni ospitalitatea, transformîndu-l pe cel străin și diferit în aproapele și prietenul nostru. Abraham însuși o practica, invitîndu-și oaspeții străini să le spele picioarele și să le ofere lapte cu piine. Beduinii, oameni ai deșertului, respectau cu sfințenie, după străvechile ritualuri, pe toți străinii care le treceau pragul. După Jean Daniélou, ospitalitatea dă măsura gradului de civilizație de care este capabilă o seminție. Arată-mi cît de ospitalier ești și îți voi spune cît de civilizată ai devenit. În *Legile*, Platon invoca iubirea specială pe care grecii și zeii lor o acordau străinilor. Un pelerin chinez este și el menționat de Daniélou, în *Reflexii despre misterul istoriei*, ca mărturisitor al ospitalității orientale¹⁴³.

Creștinismul va relua ritualurile ospitalității circumscriindu-le Botezului. Acesta ar fi fost inițial un „ansamblu de rituri de ospitalitate: în acel moment se spălau picioarele celui botezat, i se ungea capul cu ulei și i se oferea lapte și miere”¹⁴⁴. În creștinismul timpuriu, ospitalitatea avea un caracter instituțional. Episcopul împreună cu întreaga comunitate ofereau „cu bucurie și sinceritate”. François Lebrun, urmărind expresiile devoțiunii comunitare și ale pietății personale în Europa începutului de secol XVIII, le menționează ca fiind în număr de șapte: „să dai de mîncare celor flămînzii, să dai de băut celor însetați, să dai adăpost pelerinilor, să-i cercetezi pe cei aflați în temniță, să-i cercetezi pe cei bolnavi, să-i îmbraci pe cei goi, să-i îngropi pe cei morți”¹⁴⁵.

Astăzi, ritualurile moderne ale ospitalității sînt oarecum schimbate. Asupra lor voi reveni în secțiunea finală a acestui studiu.

143. Pelerinul chinez invocat de J. Daniélou era uimit constatînd o disimulare a simțului ospitalității pe măsură ce se apropia de ținuturile creștine ale Occidentului. „Cînd era în Asia Centrală, ospitalitatea era foarte bună; cînd traversa țările slave (ortodoxe) încă mai era; dar cînd a ajuns în țările latine, se sfîrșise” (J. Daniélou, *Reflexii...*, p. 62).

144. Jean Daniélou, *op. cit.*, p. 65.

145. Phillippe Ariès, Georges Duby (coordonatori), *Istoria vieții private. De la Renaștere la Epoca Luminilor*, traducere de Constanța Tănăsescu, Editura Meridiane, București, 1995, vol. V, p. 118.

În *Eseu despre dar*, Marcel Mauss remarcă prevalența în timpurile moderne a darului contractual, întemeiat pe schimbul reciproc și interesat¹⁴⁶. Aspectul simbolic, gratuit este trecut oarecum în umbră de mentalitatea scientistă și raționalistă a Europei apusene. Prin urmare, nu pot decît să ne liniștească și să ne bucure concluziile cercetărilor de teren – mai vechi sau mai noi – asupra darului în comunitățile românești. „În colectivitățile rurale românești, se mai poate vorbi încă (s.n.) de un caracter dezinteresat și gratuit al darului oferit celor din jur sau unor forțe supreme numai din dorința menținerii și întăririi legăturilor cu aceștia, cît și din bucuria senină a oferirii unui dar.”¹⁴⁷ Aici darul poate lua forma jertfei sau a ofrandei. Specialității au menținut și cultivat o anume diferență între cei doi termeni. Evident, ea nu poate fi categorică, ultimă, definitivă. Un simplu dar – în funcție de împrejurări – poate lua și forma ofrandei. De regulă însă, „pentru obiceiurile de botez sau de nuntă este mai adecvată utilizarea termenului de dar”¹⁴⁸, în timp ce „pentru obiceiurile de înmormîntare este mai potrivit sensul ofrandei, în limbaj tradițional – jertfă”¹⁴⁹. Darul funcționează într-un spațiu social bine circumscris de norme și obiceiuri, pe cînd ofranda transcende prin rosturile ei cuprinsul acestei lumi: se oferă defuncțiilor, strămoșilor sau zeului suprem.

Principiul darului – numit și „plocon”, „cinste”, „prinos” – în spațiul tradițional românesc este *reciprocitatea*. Darul se restituia sau nu avea loc sub nici un chip. De aceea rostul lui viza și *integrarea socială* sub semnul cutumelor și mentalităților creștine. Fiecare avea *sentimentul de noi*¹⁵⁰, simțindu-se integrat grupului sau

146. De origine tehnică, termenul de *interes* provine din latinescul *interest*. Era scris pe cărțile contabile „în fața rentelor” ce se percepeau (Mauss, *Eseu...*, p. 214). Abia după victoria mercantilismului și raționalismului în Europa, noțiunile de „individ”, „interes”, „profit” au devenit principii și valori sociale.

147. Ofelia Văduva, *Pași spre sacru. Din etnologia alimentației românești*, Editura Enciclopedică, București, 1996, p. 136.

148. *Ibidem*, p. 120.

149. *Ibidem*.

150. Simion Fl. Marian analizează în *Sărbătorile la români* obiceiul „umblării cu pasca”. Aparent banal, acesta dezvăluie, de fapt, un tip de solidaritate socială cu totul aparte. Se aveau în atenție relațiile „în spița de neam lărgită” care codificau temeuri sacre și sociale unice. Umblau cu pasca „fiii la părinți, nepoții la nași, frații și surorile mai mici la frații și surorile mai mari, finii la nași, ginerii la socri și cumetrii la cumetrii” (Ofelia Văduva, *op. cit.*, p. 123).

Alături de acest dar, se mai poate invoca *ploconul de moașă* (în perioada Anului Nou), *ploconul la nași* (lăsatul-secului), *ploconul la socri* (după nuntă). Toți ofereau ca semn de acceptare a darului o masă festivă. Nu se dăruia și nu se răsplătea oricum. Se aprecia *statutul social*, *eficiența economică* a familiei și *respectul* acordat celorlalți.

comunității. Este și motivul pentru care un anumit ritual legat de dar devenea automat unul social. Este exemplul *ofrandei din primele roade*. Ele puteau fi primele spice de grâu, primele fructe sau obiceiul de a nu mânca „din primul lapte, din carnea de porc, din piinea nouă”, pînă ce în prealabil nu se oferea o parte celorlalți¹⁵¹.

Aceștia deveneau *mijlocitori* între membrii comunității și divinitate. Dăruindu-li-se lor, se dăruia, de fapt, prin ei lui Dumnezeu¹⁵². Darul primului rod era astfel un substitut tîrziu al sacrificiului de întemeiere și mulțumire adresat Zeului.

Ce se dăruia de fapt? În spațiul social românesc există un adevărat histrionism al darului. Etnologii includ aici *munca* (claca, șezătoarea); *darul augural* (urarea); *cîntecele rituale* (colinda¹⁵³, de exemplu); *dansul*. Nu în ultimul rînd, figurau aici și *darul alimentar*. În prezent, predomină darul în articole sau în bani.

Toate acestea se ofereau/primeau (și) cu ocazia unor mari momente din istoria personală a unui individ, a unei familii sau a unui grup. Iată cîteva asemenea ipostaze ale darului (pomenii) în tradiția românească:

1. *Darul la naștere*. Pentru a persuade vocile destinului care proceau copilului la naștere, se oferea ursitoarelor în dar o masă. Așezată la capul copilului, ea cuprindea „alimente variate, proaspete, gustoase”¹⁵⁴. Darul adresat ursitoarelor avea însă și un sens sacrificial. Obiectele dăruite acestora erau de fapt substitute tîrzii ale întiului sacrificiu. Se oferea o brăciră (betă) nouă, de culoare roșie, vin roșu și un pahar de apă legat cu trei fire de mătase roșie. Toate aceste componente ale sacrificiului simbolic substituiău de fapt (prin culoarea lor roșie) singele.

2. *Darul pîinii și al vinului*. Oferindu-se pîine (hrană fizică) și vin (hrană spirituală) se oferea întreaga hrană a naturii omenești. Tocmai de aceea cele două alimente sînt un „simbol al vieții omenești și al personalității”¹⁵⁵. Simbolistica lor se

151. Există în mentalul românesc tradițional „obligația «împărțirii» primelor cireșe coapte la Sf. Petru (29 iunie), a primelor mere la Sf. Ilie (20 iulie), ca și la Sf. Pantelimon (27 iunie) sau la Sf. Mc. Marina (17 iulie), a merelor dulci și castraveților la Sînzien (24 iunie) sau a strugurilor la Înălțarea Sfintei Cruci (14 septembrie) – primele roade ale unei recolte mult timp așteptate – sugerează presupunerea că ofrandele au fost inițial destinate unor străvechi divinități vegetale, înlocuite apoi cu sfinți și evenimente creștine” (Ofelia Văduva, *Magia darului*, ed. cit., pp. 108-109).

152. Al. Popescu, *Tradiții de muncă românești*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, pp. 134-135.

153. Colinda reprezenta *schimbul de daruri* dintre copii (mesageri ai Cerului) și oamenii locului. Primii ofereau urări, ceilalți produse simbolice ale gospodăriei țărănești (fructe, carne, colaci). Vezi, printre alte texte, Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură poporană românească*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977, p.14.

154. Ofelia Văduva, *Pași spre sacru...*, ed. cit., p. 198.

155. C.G. Jung, *op. cit.*, p. 155.

intemeiază pe textul liturgic creștin. Dăruindu-se pîinea și vinul¹⁵⁶, se dăruia „întru cîtva cel mai bun produs al strădaniei omenești”¹⁵⁷... El era, după Jung, un *simbol total*. Cuprindea produsul fizic ca atare, substanța ce se prepara din el (din grîu sau strugure), daimonul sau zeul ce-l locuia, cît și valoarea psihologică a voinței omenești ce le-a făcut cu putință (strădania, sîrguința, efortul continuu și perseverent).

Situația cu totul specială a acestor daruri creștine face ca ele să nu poată fi dăruite oricum și de către oricine. De ce? Fiindcă întiul dăruitor a fost Iisus însuși. Textul neotestamentar ni-l prezintă ca pe un „preot sacrificator”. Or, astăzi, în plină modernitate, nu cel care dăruiește creștinește pîine și vin este cel ce săvîrșește darul. Iisus însuși este dăruitorul ce oferă mijlocindu-se de propria lui persoană.

Pe de altă parte, în capitolul XXVI, 26-30 din *Matei*, fiul Mariei și al lui Iosif, luînd o bucată de pîine, a frînt-o, a binecuvîntat-o, apoi a strigat: „Luați, mîncăți, acesta este Trupul Meu”. Printr-un gest simbolic similar, Iisus a consacrat și vinul: „Beți dintru acesta toți/Că acesta este Sîngele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor”. Deci Iisus nu este numai *sacrificatorul*, ci și *sacrificatul*. Dăruind, el se dăruiește de fapt pe sine.

Mentalul românesc mai păstrează și alte ritualuri legate de oferirea vinului. Ele pot fi interpretabile prin modelul sacrificiului cristic sau, de ce nu, prin alte variante ale sacrificiilor precreștine. Un asemenea ritual este cel al oferirii primei găleți de must scoasă de la teasc¹⁵⁸. Interesantă este aici interdicția de a pleca cu „plosca plină” din fața cramei. Există o lege nescrisă a viei care pedepsea imediat pe cel care o încălca.

În Bucovina și Moldova de Nord, scrie Romulus Vulcănescu, proprietarii viilor puneau special în firidele gardului de la stradă „apă, vin și poame pentru trecătorii însetați și înfometăți”¹⁵⁹.

3. *Darul vînatului*. Era comemorat o dată cu moartea unei rude apropiate. Actul vînatării era precedat de o asceză și purificare lăuntrică. „Vînatul care dorește să dea de pomană vînat, trebuia să ajuneze înainte de a-l vîna, să nu profereze insulte la adresa vînatului sau a patronului vînatării”¹⁶⁰. Prada era apoi sfințită, consacrată de preot înainte de a fi consumată.

156. Vinul este departe de a numi un simplu aliment. Dincolo de banala hrană lichidă, el reprezintă și licoarea bahică a „înveselirii”. Faptul acesta devine cu putință, scrie Jung, datorită unui „spirit” sau „zeu” care locuiește în licoare. „Miracolul vinului din Cana este totodată și miracolul templelor lui Dionysos, și există un sens profund în reprezentarea lui Hristos, tronînd ca un Dionysos în vița-de-vie, pe potirul de împărțășanie damaschin” (C.G. Jung, *op. cit.*, p.156).

157. *Ibidem*, p. 156.

158. Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, Editura Academiei, București, 1985, p. 562.

159. *Ibidem*, p. 563.

160. Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 543.

4. *Darul pentru morți*. Masa de pomană se mai numește *praznic* sau *comîndare*. Are și o funcție terapeutică fiind, în acest sens, „o strategie de liniștire, utilă regăsirii confortului psihic al celor rămași în viață”¹⁶¹.

— Darul pentru morți mai are și rostul de a opri revenirea lor în lumea de aici: „dacă nu le dai, morții vin și cer”, așa crede românul tradițional. Neconsacrarea meselor sau simpla lor absență, îi obligă pe morți să încalce anumite legi ale firii și să revină aici luînd ceea ce le aparține. Un alt motiv al prezenței morților în această lume ar fi *falsul dar*, pomana cu „inima îndoită”. „Cînd dai cuiva și-ți pare rău, atunci n-are parte.”¹⁶² Obiectul se distruge imediat sau mai tîrziu în mîinile celui ce l-a primit.

Darul morților este consemnat de Simion Florea Marian sub numele „pomana de mîină”. Consta în „trimiterea de bucate și băuturi, precum și a unor obiecte pentru mîncare și băut apă pe la vecini, neamuri și, mai ales, copiilor”¹⁶³. Un asemenea gen de pomana se oferea în special în simbetele ce precedau marile sărbători religioase. Sîmbăta este în mentalul tradițional „ziua morților”. Are ca arhetip sîmbăta morții lui Iisus: acesta a fost răstignit vineri și duminică a înviat. Prin urmare, sîmbăta a fost pentru el ziua morții.

Dăruind morților¹⁶⁴, îți dăruiești de fapt ție. Nu se dă, nu se oferă daruri oricum, oriunde și oricui. Există întotdeauna anumite norme și interdicții ce definesc actul ritual al dăruirii. Astfel, nu se dă cu mîna nespălată sau murdară. Nu se oferă absolut nimic peste prag sau fereastră deoarece acestea sînt considerate a fi *hotare*, simboluri ale trecerii din lumea de aici în cea de dincolo. Dăruind peste hotar, cel ce dăruiește se dăruiește morții pe sine însuși sau, pur și simplu, pomana sa nu este primită pe

161. Ofelia Văduva, *Pași spre sacru...*, ed. cit., p. 191. Pomana cuprinde, după Ofelia Văduva, următoarele ipostaze: 1. *Pomana cotidiană* este cea care reprezintă ofrandele dăruite zilnic, fără condiționări spațio-temporale (vezi exemplele oferite de autoare în urma unor cercetări recente de teren, în *Magia darului*, ed. cit., p. 129); 2. *Pomana rituală*, deosebit de importantă deoarece marchează trecerea din „lumea de aici” în cea „de dincolo”. Este săvîrșită ritualic în timpul vieții pentru cei vii dar, în egală măsură, și pentru cei morți. Ultima variantă cuprinde *pomana de mîină* și *masa de pomana*, numită în funcție de zonă *praznic* sau *comîndare*.

Cercetările clasice ale lui Simion Florea Marian, Elena Niculiță-Voronca, Tudor Pamfile sînt actualizate și (re)confirmate în anii '90 de Ofelia Văduva. Autoarea are în atenție, în mod special, ritualurile actuale ale oferirii/primirii de daruri în perioada marilor sărbători (Paște, Rusalii, Crăciun) în strînsă legătură cu anumite culte ale morților. (Vezi *Magia darului*, ed. cit., pp. 133-140).

162. *Ibidem*, nota 82.

163. Simion Fl. Marian, *Înmormîntarea la români*, Litotipografia Carol Göbl, București, 1892, p. 380.

164. Există și o altă tradiție românească legată de pomana morților. Totodată prin ea se invoca și aducerea ploii. Se numește *pomana Caloianului*, la ea participînd „tineret din sat”. Se cînta, se ospăta și se făcea hora (Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p.421).

Lumea Cealaltă. Ceea ce oferi – sincer și cu inimă deschisă – regăsești în totalitate dincolo. Este în joc motivul biblic al celui „palat din ceruri” de care vorbea apostolul și pe care începi a-l înălța – prin daruri – încă din cuprinsul acestei lumi.

Informațiile de teren, culese în perioada anilor '70, '80, '90, argumentează o surprinzătoare compatibilitate între mentalul tradițional neuropean analizat de Mauss în *Eseu despre dar* și cel tipic românesc¹⁶⁵. Este motivul pentru care am consacrat darului în creștinismul ortodox românesc această penultimă parte a studiului.

6. Darurile contemporane, furtul comunist și refuzul „feței putrede”

Darul nu mai există. Darul este pretutîndeni.

(Godbout, *L'esprit du don*)

Deși „acțiunea rațională în raport cu un scop” (Max Weber) a ajuns să construiască o Europă bazată pe pragmatism, eficiență economică și mercantilism, totuși au rămas anumite fapte simbolice care nu pot fi înțelese și explicate „în termeni de vînzare și cumpărare”¹⁶⁶. Una dintre acestea este darul. Mauss îi vedea o anume actualitate (evident în primele decenii ale secolului XX). Invoca drept argument, printre altele, și exemplul unei familii din Lorena care, deși trăia modest, ajungea, cu ocazia marilor sărbători, să se ruineze pentru oaspeți. Exemplul ei nu era singurul în Franța anilor '20. „Putem spune că o parte din poporul nostru se conduce după

165. Această compatibilitate este simbolizată și de motivul „jurămîntului cu limbă de moarte”. Ceea ce răposatul a lăsat în clipa ultimă a vieții familiei, rudelor, apropiaților devine în mentalul social românesc obligație sacră. Iată ce afirmă în acest sens informatorii de teren ai Ofeliei Văduva: „Se zicea: a lăsat cu limbă de moarte și nu pot face altfel, să nu strige pămîntul la mine”; „Ce se spunea pe patul morții era sfînt. În unele familii se mai respectă și azi”; „Ce lăsa cu gura lui bătrînul era sfînt”; „Ultimul cuvînt era lege”; „Muribundul aduna copii în fața mamei sau a unui om străin sau a rudelor și le împărțea, să nu se certe, că era sfînt, lăsat cu limbă de moarte”; „Cuvîntul de pe patul de moarte era sfîntenie. Nu mai trebuiau nici martori”. Toate aceste spuse ale oamenilor din diferite regiuni istorice ale țării argumentează dimensiunea *normativă* și *sacră* a darului. Ieșirea din normă presupunea atragerea stigmatului colectiv și anularea dimensiunii sacre a darului. „Darul își pierde, în acest caz, însușirea de a lega, a echilibra, a armoniza relațiile. Apare fațeta lui negativă, el dezbină, declanșează neînțelegeri, atrage discordia și nemulțumirea” (Ofelia Văduva, *Magia darului*, ed. cit., p. 145). Situațiile de genul acesta sînt, totuși, suficient de rare în mentalul social tradițional românesc.

166. Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, p. 198.

asemenea principii, fără să mai țină cont de bani atunci când este vorba despre musafiri, despre sărbători sau despre cadourile oferite la diverse ocazii.¹⁶⁷ Nu cred că astăzi situația s-a schimbat foarte mult, doar că ospitalitatea a încetat a mai fi apanajul aproape exclusiv al familiei. Ea s-a disimulat în alte spații simbolice, din rațiuni pragmatice și de eficiență economică. Mă refer, în primul rând, la „casele de oaspeți” și la „hoteluri”. În acest ultim caz, semantica termenului „hotel” („hôte”, oaspete) este astăzi diferită. În schimbul ospitalității se solicită o anumită sumă de bani, fapt prin excelență modern.

*

Plecând de la supozițiile lui Marcel Mauss referitoare la actualitatea *darului* în Europa modernă, voi încerca să surprind, în încheiere, câteva ipostaze sociale vii, actuale ale *potlatch*-ului străvechi.

1. **Societăți ale darului, societăți ale furtului.** Pierre Clastres amintea opiniile recente ale etnologilor care au studiat comunitățile de indieni din America de Sud, referitor la dar. Cercetând *potlatch*-ul acestora, savanții erau, în cea mai mare parte, de acord cu faptul că „obligația șefului de a da este de fapt trăită de indieni ca un fel de drept de a-l supune pe acesta unui *jaf permanent* (s.n.). Iar dacă nefericitul lider încerca să stăvilească această scurgere de daruri, orice prestigiu, orice putere îi sînt imediat contestate”¹⁶⁸. De aici și sărăcia aproape ostentativă pe care șefii de clan o cultivau ca răspuns la provocare și ca o formă de apărare! Purtau „podoabele cele mai prăpădite” (Francis Huxley, *Aimables sauvages*, cu o referire la indienii urubu). Totuși, nu puteau evita la nesfârșit *potlatch*-ul. Cumpătarea și opulența sînt incompatibile cu puterea și prestigiul lor social, arată Claude Lévi-Strauss în *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*. Deși darul era perceput în acele comunități drept un *jaf permanent*, totuși ele se întemeiau pe *potlatch*. Fiind primul obiect simbolic al umanității (Theodor Baconsky), darul a putut crea și un model social. Putem vorbi de existența unei străvechi societăți întemeiate pe dar. Modelul darului a coexistat cu cel al schimbului, în special economic. Pe acesta din urmă se întemeiază chiar societatea modernă. Doar împreună cele două modele (al darului și al schimbului) ar defini *post-capitalismul*, crede Liviu Antonesei¹⁶⁹, invocînd drept argument ideile lui Peter F. Drucker din *Post-Capitalist Society*, Harper Business, 1993.

167. *Ibidem*, p. 199.

168. Pierre Clastres, *Societatea contra statului. Studii de antropologie politică*, traducere de Emanuel Actarian, prefață de Vintilă Mihăilescu, Editura Ararat, București, 1995, p. 36.

169. Este vorba de un splendid text al lui Liviu Antonesei, *Eseu despre furt. Modelul fundamental al societăților comuniste și post-comuniste*, în revista „22”, nr. 25, 1994, p. 11 și nr. 26/1994, p. 13.

Jaful sub chip de *potlatch*, amintit de Pierre Clastres, se regăsește în apogeul existenței sale în societățile comuniste. Liviu Antonesei, în *Eseu despre furt*, a argumentat convingător această idee. Ce anume poate defini „erezia criminală” numită comunism? *Furtul*, răspunde simplu și firesc Antonesei. El a devenit în comunism un *dar pe dos* și nu un contradar ca în sistemul *potlatch*-ului. „Sistemul comunist debutează cu un mare furt inițial – este vorba de furtul proprietății – și se constituie prin escaladarea spectaculoasă a nenumăratelor forme de furt.”¹⁷⁰ De la „păcatul original” al *expropriării și naționalizării*, s-a ajuns inevitabil și la alte furturi, cum ar fi cel al proprietății și, în ultimă instanță, al conștiinței și al fricii de Dumnezeu.

Între furt și dar există anumite asemănări de principiu. Și unul și altul se întemeiază pe *reciprocitate*. Darului i se răspunde cu dar, obligației de a dăru cu cea de a primi și de a întoarce darul. Același mecanism funcționează și în cazul furtului. Cine fură va fi la rîndul său furat. Există un *furt-provocare* și un *furt-răspuns*. Dintre chipurile valahe ale acestuia din urmă, Liviu Antonesei menționează „neasumarea sarcinilor absurde de muncă, chiulul, certificatele medicale fără acoperire, plaja neagră care încerca să păstreze ceva din fosta economie de schimb, glumele poluice, chiar furtul”¹⁷¹. Mai recent, a apărut, ca urmare a mediatizării, „corupția generalizată”, „corupția fără corupți”. A trebuit să vină noiembrie 1996 pentru ca această plagă extinsă pe trupul bolnav al societății să capete câteva nume. Asistăm din ce în ce mai mult la o extirpare a marilor și micilor hoți. Societatea furtului începe să se prăbușească, asemeni unui joc de cărți măsluit. Un recent strigăt al acestei „erezii criminale” a fost decapitarea economică a unor monștri industriali cu picioare de lut care adăposteau parcă în adîncul burților hohotele de rîs funebru ale Marilor Hoți.

2. **Războiul – un potlatch decăzut?** Vechiul *potlatch* era (și) un război. Unele comunități îl numeau chiar „dansul războiului”. Apropierea cred că rezistă. Prin războiul modern, în urma unei confruntări armate, poți lua în stăpînire averea, prestigiul și privilegiile celor învinși. Cineva pierde, altcineva cîștigă. *Tertium non datur*. Nu poți ieși din acest dans al morții decît învins (și atunci ești scos de altul) sau învingător.

La fel, obiectul pus uneori în joc de *potlatch* era proprietatea. În urma confruntării de daruri, era „ucisă” fie proprietatea ta, fie a celuilalt. Cine nu mai era în măsură să ofere *darul-replică* își pierdea prestigiul, numele și proprietatea. Înceta prin aceasta a mai avea ceea ce numim noi astăzi „titlu de proprietate”.

3. **Luxul vestimentar – imagine palidă a potlatch-ului.** Schimbul autentic de daruri sub forma *potlatch*-ului sau *kulei* presupunea luxul vestimentar și bogăția ostentativă. Ceea ce Pierre Clastres numește *potlatch* înțeles ca un jaf permanent

170. *Ibidem*, p. 11.

171. *Ibidem*.

reprezintă o formă decăzută, profană a *potlatch*-ului. Luxul creează și confirmă rangul social. „Nu există rang înalt care să nu presupună pompă.”¹⁷² În joc era însă un lux îndreptățit, confirmat de prestigiul sacru și social, și nu unul fals, exhibat ostentativ pentru a părea ceea ce nu ești. Bunul gust vestimentar, discreția și calitatea veșmintelor ar putea fi astăzi expresii ale modei ce amintesc (încă) de fastul afișat al *potlatch*-ului.

4. Noutatea ludică a străvechiului dar. Făcînd parte din sistemul darurilor, jocul era și este încă – într-un anumit fel – o formă de *potlatch*. Riscul jocului modern este același cu cel al *potlatch*-ului: se oferă bunuri care, în mod normal, nu ar trebui oferite (soție, copii, titlu etc.). Rareori jocul era cîștigat pentru ca toate acestea să nu fie pierdute. De cele mai multe ori, jocul era pierdut. Remiza era exclusă.

În acest sens, o formă tîrzie și vulgară a vechiului schimb de daruri ar fi *jocurile de noroc*. Barul și cazinoul devin astăzi spații consacrate ale schimbului ludic. Se oferă, se provoacă, se joacă, se pierde sau se cîștigă. Atît clasicul *potlatch*, cît și actualul joc de noroc se întemeiază pe *bogăție*. Diferența stă în faptul că primul joc nu se evalua niciodată în bani, pe cînd ultimul se măsoară întotdeauna financiar. Mai mult, înțelesurile acordate bogăției erau diferite, chiar contrare. Pentru vechiul indian, bogăția avea un înțeles simbolic și spiritual. Om „bogat” era cel care avea *mana* (pentru vechii polinezieni), *walas* (pentru indienii nord-americani), sau *auctoritas* (pentru vechii locuitori ai Imperiului Roman). În schimb, bogatul pariurilor și jocurilor moderne este, în sens propriu, cel ce deține bani, avere, titlu și proprietate. Diferențele sînt mai mult decît evidente.

5. Despre darul senectuții. Th. Baconsky vede în dar un simbol compensator al unei rupturi de nivel ontologic. De exemplu, cineva își aniversează „nunta de aur” sau ieșirea la pensie. În acele momente sărbătorești, biografia lui, adesea neinteresantă, devine una viu trăită și deplin personalizată. Este un moment, aș îndrăzni să spun, asemănător morții. Ca și în pragul acesteia, venerabilul om își rememorează întreaga viață, concentrînd-o în durata unei clipe unice. Judecă și cumpănește totul, încercînd a-și investi cu sens viitorii ani ai senectuții. Darul primit cu ocazia trecerii dintr-o vîrstă a tinereții și maturității în una a deplinei împliniri adună în sine totul sub semnul uniunii de contrarii: bucurie și melancolică tristețe, resemnare și speranță, ambiții frînte alături de întinderea de necuprins a unor orizonturi încă nedesluite. „Cu alte cuvinte, darul socializează banalitatea și civilizează durata.”¹⁷³ Îl provoacă pe om la o meditație pe tema timpului risipit și a sensului bătrîneții¹⁷⁴.

172. Georges Bataille, *op. cit.*, p. 77.

173. Theodor Baconsky, *op. cit.*, p. 57.

174. Memorabile rămîn, în acest sens, paginile lui Eliade despre sensul bătrîneții în societățile arhaice și despre pierderea lui în cele moderne. Vezi Mircea Eliade, *Jurnal*, Editura Humanitas, București, 1993, vol. II.

6. „Dăruiești și cîștigi”. În preajma Crăciunului din 1997, postul de televiziune Pro TV a reluat și interpretat într-un mod „original” obiceiul dăruirii și filantropiei creștine. Adunînd fonduri serioase din banii telespectatorilor dornici de a cumpăra cărțile poștale „Dăruiești și cîștigi”, Pro TV a redistribuit democratic – pe baza „legii norocului” – cadouri și bani unor „minoritari, marginali, excluși”, pentru a relua sintagma-titlu a lucrării *Minoritari, marginali, excluși*, apărută la Editura Polirom. Faptul în sine este, după opinia mea, mai mult decît remarcabil. Totuși, el nu este lipsit de o anumită viclenie managerială foarte des uzitată astăzi. Ea constă în „instrumentarea sacralului în beneficiul unei euforice psihoze PRO”¹⁷⁵. Prin urmare, darurile PRO sînt – în esența lor – departe de orice umbră a creștinismului. De ce? În primul rînd, pentru că darul creștin se face în tăcere și smerenie. Dimpotrivă, darul PRO s-a făcut cu surle și trîmbițe (la fel și darurile altor televiziuni). În al doilea rînd, spiritul creștinismului îți cere să dăruiești din ceea ce nu ai (N. Steinhardt), *nesolicînd nimic în schimb*, nici măcar recunoștința. „Milostivenia” televizată, dimpotrivă, mizează enorm pe spectacol, reclamă și pe savurarea *live* a lacrimilor, emoțiilor și recunoștinței, toate exprimate obligatoriu în fața camerei de luat vederi. Filantropia și gestul caritabil mediatizate sugrumă firul vital care leagă făptura creată de Creatorul ei, circumscriind totul unei „etici postmoraliste” (Gilles Lipovetsky) a pragmatismului și divertismentului.

Din punct de vedere creștin, darurile televizate sînt *nondaruri*.

7. Darul de sînge și organe. Reprezintă o ipostază (post)modernă a darului care reține din ce în ce mai mult atenția și interesul societăților contemporane. Ea se înscrie în logica benevolatului și altruismului occidental care definește într-o măsură remarcabilă noua mentalitate a societății „postmoraliste” (Gilles Lipovetsky) și noul sector al timpului cuaternar.

*

Vechii indieni îl numeau pe cel care *nu* a oferit niciodată un dar *Quelsem*, adică Față Putredă.¹⁷⁶ Se fereau cît puteau de mirosul acestui cadavru viu aflat în descompunere, dăruind și primind daruri. Aceasta este poate marea lecție a *potlatch*-ului și a celui care ne-a oferit în dar un *Eseu despre dar*.

175. Anca Manolescu, *Două viziuni ale lui Moș Crăciun*, în „Dilema”, nr. 257, 26 decembrie, 1997, p. 10.

176. Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, p. 125, nota 160.

RITUALURILE SACRIFICIULUI ȘI SOCIOLOGIA MORȚII ÎNTEMEIETOARE

*Sacrificiul este principiul vieții și sufletul
tuturor zeilor și al tuturor ființelor.*

(Satapatha Br., VIII)

1. Teorii despre sacrificiu

La sfârșitul secolului XIX, imediat după publicarea studiilor și cercetărilor lui R. Taylor, R. Smith și J. Frazer consacrate sacrificiului, școala franceză de sociologie a religiilor va da o remarcabilă replică teoriilor lansate, printr-un text scris de Marcel Mauss și Henri Hubert. Cei doi autori vor publica, în 1899, un amplu studiu polemic intitulat *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*¹⁷⁷ (*Eseu despre natura și funcția sacrificiului*). Acesta va marca definitiv cercetarea în domeniu. Stimulați, în special, de interpretarea dată sacrificiului de Robertson Smith (*Lectures on the Religion of the Semites*, 1899), autorii francezi gîndesc o altă structură a acestuia, una care să nu derive dintr-o formă simplă și primitivă.

Pentru a glosa pe marginea teoriei sacrificiului formulată de Mauss și Hubert, vom aduce mai întîi în atenție sensurile instituite ritualurilor sacrificiale de autorii care i-au precedat.

Unul dintre ei este și antropologul englez E.B. Tylor (*Religion in Primitive Culture*, 1871). Autorul identifică mai multe expresii simbolice și sociale ale sacrificiului în cuprinsul tuturor comunităților tradiționale. Printre acestea este amintit *sacrificiul-dar* (formă incipientă, originară, constînd în schimbul reciproc de daruri dintre sacrificant și zeu); *sacrificiul-omagiu* și, în ultimul rînd, *sacrificiul-renunțare*. Acesta din urmă va fi reluat în textele lui Émile Durkheim (*Formele elementare ale vieții religioase* etc.), Evans Pritchard și Ernst Cassirer (*Filosofia formelor simbolice*). Toți trei sînt de acord că, indiferent de obiectul sacrificiului (făptură vie sau

177. Am folosit, în redactarea prezentului studiu, ediția franceză a textului *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, publicat în *Mélanges d'histoire des religions*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1929, pp. 1-130.

simpla ei efigie), acesta presupune renunțare. Ea nu poate avea decât efecte benefice „stimulând voința omului, reprimând multiple și divergente impulsuri naturale”¹⁷⁸.

Însă autorul care a provocat în mod special eseu lui Mauss și Hubert a fost W. Robertson Smith (*Lectures on the Religion of the Semites*, 1899). Acesta situa originea sacrificiului tocmai în cuprinsul comunității totemice originare. Nu există sacrificiu în afara totemului, afirma Smith. Totemul era nici mai mult, nici mai puțin decât masca sub care se ascundea adevăratul zeu. Sacrificiul a făcut însă ca masca să devină totuna cu chipul ascuns. Sub forma totemului, zeul însuși era periodic sacrificat, masticat și asumat de toți membrii comunității. Cu ce rezultate? Cu ce efecte sociale? În primul rând, subiecții umani ai mesei totemice dobândeau *temporar* o condiție divină. Mîncînd carnea zeului devii asemenea lui. În al doilea rînd, în perspectiva timpului, oamenii păstrau – dincolo de efectele restrînse și imediate ale prînzului sacrificial – însemnele unei profunde comuniuni. Simplul fapt de a fi fost împreună la ceremonia sărbătorii totemului le oferea certitudinea unei solidarități sacre, a unei comuniuni umane desăvîrșite. Acest fapt simbolic l-a determinat pe Robertson Smith să insiste pe *sacrificiul-comuniune* și să-l plaseze la originea tuturor formelor ulterioare de sacrificiu.

Pînă la apariția cărții celor doi autori francezi, J. Frazer (*Creanga de aur*, 1890) va fi cel care va deconstrui teoria lui Robertson Smith. Nu a fost necesar un nou joc al interpretărilor, pentru că înseși datele problemei erau, în mare parte, false. Astfel, totemismul – fenomen social și religios – era departe de a fi universal. Sacrificiile aveau loc și în absența lui. Mai mult, „sacrificiile-comuniune totemice” erau fulgurante, cu totul episodice în istoria religioasă a umanității. Majoritare erau acele ritualuri întemeiate pe o *legătură simpatetică* între om și zeu. „Mîncînd corpul zeului (animal sau om), el (primitivul) își însușește o parte din calitățile și din puterile zeului.”¹⁷⁹ Ele sînt, după părerea mea, o bună ilustrare a ceea ce Eliade numea a fi degradarea simbolurilor. Mai curînd, aceste tipuri de sacrificii ar fi forme ultime, maculate, simplificade ale sacrificiului originar. Acesta avea întotdeauna o valoare cosmogonică, și doar uneori una magică. În întreg complexul cultural circumpacific se regăsea o reprezentare iconică, una care figura un om în gura unui monstru. Spiritul pozitivist i-a făcut acesteia o lectură simplistă: divinitatea viețuiește consumînd oameni. Prin urmare, dacă lucrurile s-ar petrece și invers sau dacă omul și-ar consuma semenul, ar deveni și el asemenea zeului. Nimic mai fals. În fond, imaginea se cerea interpretată cosmogonic, arată Mircea Eliade. Sensul era următorul: primul om se naște din divinitatea întunericului.

178. Este ideea lui Ernst Cassirer (*Filosofia formelor simbolice*), conform căreia „limitarea dorinței” ar fi o formă a renunțării. A se vedea, în acest sens, o foarte documentată lucrare semnată de Ofelia Văduva, *Pași spre sacru. Din etnologia alimentației românești*, ed. cit., 1996, p. 149.

179. J. Frazer, *Creanga de aur*, Editura Minerva, București, 1980, vol. IV, p. 72.

Marcel Mauss și Henri Hubert, în *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, sînt reținuți nu atît de metafizica sacrificiului (asemenea lui Eliade), cît, mai curînd, de fenomenologia lui. Îi reproșează lui Robertson Smith faptul de a fi redus „sacrificiul ispășitor la sacrificiul-comuniune”, trădînd astfel adevărata unitate a sacrificiilor. Nu putem afirma și argumenta existența unui întreg *sistem sacrificial*, derivat dintr-o formă primitivă și simplă. „Un asemenea sacrificiu nu există.”¹⁸⁰ Există doar un amestec histrionic al ritualurilor de sacrificiu. Ele nu sînt „pure”, perfect independente unele de altele. Sacrificiile din spațiul teuton, de exemplu, s-au clasificat în *Sühnopfer* (sacrificii ispășitoare), *Dankopfer* (sacrificii de mulțumire) și *Bittopfer* (sacrificii de cerere). Modelul nu rezistă, susțin Mauss și Hubert, pentru că aceleași ritualuri se întîlnesc în toate cele trei tipuri. Numai o voință arbitrară, perfect nerealistă, le poate situa în categorii formale, seci și irelevante.

Să înțelegem atunci că nu există o unitate a sacrificiilor? Există, numai că ea se cere altfel înțeleasă. Temeiul acestei unități constă mai mult într-o tehnică de consacrare mijlocită de existența unei victime, și nu într-o diferență specifică de conținut a sacrificiilor¹⁸¹. Unitatea pură a sacrificiilor nu există. Dacă totuși o întîlnim, atunci ea nu este decît o construcție a minții noastre și nu un fapt propriu-zis al realității. Putem nuanța ideea oprindu-ne asupra sacrificiilor hinduse. În ciuda eterogenității lor, acestea stau sub semnul unei unități. Este vorba de o unitate duală. Ea cuprinde sacrificiile *constante*, dar și pe cele *ocasionale*. Primele sînt legate de anumite perioade sau momente ale anului. Ele au loc „indiferent de voința oamenilor și de hazardul circumstanțelor”. Pot fi amintite aici sacrificiile zilnice, cele de lună nouă sau lună plină, precum și sacrificiile sezoniere sau pastorale.

180. M. Mauss, H. Hubert, *op. cit.*, p. 122.

181. Pentru a argumenta falsă tipologie a sacrificiilor, M. Mauss și H. Hubert au în atenție – printre altele – și sacrificiul ebraic. Astfel, în *Levitic* sacrificiile sînt reduse la patru forme fundamentale: *ôlî* (care este mai mult un element descriptiv ce constă în prezentarea ofrandei divinității); *minhî* (descrierea ofrandei sau a victimei de natură vegetală, cum o numesc Mauss și Hubert); *hattî* (sacrificiul de ispășire) și *shelamim* (sacrificiul comunal, de alianță, de legămînt). O primă observație a celor doi sociologi francezi este aceea că, de fapt, întîlnim aici două tipuri de sacrificii (*hattî* și *shelamim*) și nu patru. Pe de altă parte, toate interferează. Sacrificiul consacrării Marelui Preot, de exemplu, se compune din *hattî* (sacrificiul ispășitor), din *ôlî* (arderea victimei), dar și din *shelamim* (sacrificiul de mulțumire). Ultimul constă din consumarea împreună a unui berbec sacrificat. Sacrificiul pentru purificarea lăuzelor conține atît *hattî* cît și *ôlî*. Prin urmare, nu putem separa și clasifica decît în mod arbitrar și iluzoriu aceste tipuri sacrificiale.

Cu totul privilegiat în eseu lor este sacrificiul hindus. În cuprinsul acestuia întîlnim toate aspectele specifice ritualurilor de sacrificiu. Regăsim aici atît aspecte *ispășitoare* (atribuite geniilor rele), momente consacrate în exclusivitate *divinității*, părți de *comuniune* (pe care și le asumă cel ce aduce sacrificiul), cît și imagini *sacerdotale*. Există o unitate a acestor sacrificii? Da, dar una extrem de „diferită”.

În schimb, cele *ocasionale* sînt proprii doar anumitor momente din viața familiei sau a comunității: nașterea, tunderea rituală, încredințarea unui copil, căsătoria, moartea etc. Tot ocazional este și sacrificiul de ungere și consacrare a unui rege.

O altă diferență esențială între interpretarea lui Robertson Smith și cea a lui Mauss și Hubert se referă la scopul sacrificiului. Smith era convins de faptul că un sacrificiu se împlinește doar atunci cînd victima se identifică cu divinitatea. Dimpotrivă, Mauss și Hubert cred că scopul ultim – atingerea desăvîrșirii – are loc printr-o sacralizare a sacrificantului și nu a victimei. Acesta dobîndește, în urma consacrării, o cu totul altă condiție. Victima este doar o *cale*, un mijloc pentru atingerea beatitudinii sacre, nicidecum scopul propriu-zis al sacrificiului, așa cum afirmă Robertson Smith. „Sacrificiul este un mijloc pentru profan de a comunica cu sacrul prin intermediul unei victime.”¹⁸² Aceasta din urmă este *mijlocul*, iar comunicarea cu divinitatea *scopul*.

Delimitarea celor doi sociologi de teoria unității sacrificiale a lui Robertson Smith nu este deloc singulară în spațiul culturii franceze. O preia și o nuanțează mai tîrziu Claude Lévi-Strauss în lucrarea sa *Gîndirea sălbatică*. După antropologul francez, legătura dintre totemism și sacrificiu este una iluzorie, falsă. Sacrificii au existat și în afara comunităților totemice. Scopul nu este neapărat identificarea victimei cu divinitatea, ci, mai curînd, identificarea sacrificantului cu zeul său. Ea se realizează succesiv, în grade diferite. Faptul nu exclude însă existența unei tipologii sacrificiale. Prin urmare, pot fi ritualuri sacrificiale de *expirare*, cît și de *comuniune*. A le aduna însă sub semnul originar al unei forme de sacrificiu unic este mult prea mult. Nimic din cercetările de teren nu-l îndreptățește pe Lévi-Strauss să accepte această presupusă unitate.

2. Sacrificiul – fapt social total

Sacrificiul (lat. *sacrificium*) este un termen compus din *sacer* (sfînt) și verbul *facere* (a face). A sacrifica înseamnă a săvîrși un act sfînt sau, dimpotrivă, a sfînti o faptă omenească. Varianta slavonă a termenului este cea de „jertfă”. Defininind dintru început sacrificiul, Mauss și Hubert insistă asupra unui aspect care în eseul lor apare drept esențial: „cuvîntul *sacrificiu* sugerează nemijlocit ideea de consacrare și de aceea am putea crede că cele două noțiuni se confundă”¹⁸³. De fapt, deși complementare, ele se disting. Consacrarea este doar o condiție (esențială) a sacrificiului, pe cînd acesta din urmă cuprinde un adevărat sistem. De ce totuși consacrarea este condiția esențială? Pentru că, prin mijlocirea ei, un anumit lucru trece din spațiul lumii profane în cel al sacralului. Ofrandele sacrificate cu ocazia

182. M. Mauss, *Ouvres*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1969, vol. I, p. 301.

183. M. Mauss, H. Hubert, *op. cit.*, p. 9.

construcției unei case, de exemplu, încetează a mai fi aceleași la sfîrșitul ritualului sacrificial. Ele devin sfinte, transformîndu-se în sufletul noii construcții. Condiția lor s-a schimbat fundamental.

Este însă consacrarea una și aceeași în cadrul tuturor ritualurilor, sau diferă, fiind structurată în mai multe tipuri? Consacrarea diferă, afirmă Mauss și Hubert, existînd astfel mai multe categorii. În primul rînd, se impune un tip de consacrare ce se limitează – prin efectele ei – la nivelul obiectului consacrat. Regele consacrat își modifică doar el singur condiția și nimeni altcineva. Identitatea consacrării îi epuizează cuprinderea și realitatea. Tot ce este în afara persoanei sale va rămîne în continuare sub semnul profanului. În al doilea rînd, există tipuri de consacrare care „iradiază dincolo de obiectul consacrat”¹⁸⁴. Sacrificantul, personajul principal al ritualului, deși transsubstanțializează obiectele sau victimele sacrificiului, nu rămîne nici el același. Iese din starea de păcat intrînd în cea de har. Efectele consacrării îl marchează definitiv. Ieșirea de sub semnul condiției divine se face prin intermediul riturilor de desacralizare.

Teoria sacralizării și desacralizării, prezentă în *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, situează faptul sacrificial sub semnul totalității. Acesta cuprinde în sine totul: profanul și sfîntenia, sacralizarea și desacralizarea, crima și jertfa. Este, altfel spus, un fapt social total. Asumîndu-și toate atributele lumescului, sacrificiul le transfigurează sub semnul eternității.

Ideea a fost dezvoltată, înaintea lui Mauss și Hubert, de Joseph De Maistre în *Traité sur les sacrifices* (1809). După De Maistre, sacrificiul este un fapt *consubstanțial* naturii umane. El nu a apărut într-un moment sau altul al istoriei pentru ca ulterior să dispară. Dimpotrivă, sacrificiul este etern. De ce? Pentru că însoțește în permanență omul și face cu putință relația acestuia cu absolutul. Este umbra pămîntescă a zeului. Lumina acestuia este Iubirea revărsată. Umbra chipului său, în schimb, este mînia și teroarea sacrificială. Ele se cer împăcate doar prin sacrificii. Orice divinitate din panteonul cunoscut este o realitate contradictorie și totală. Cuprinde în sine Binele și Răul, Lumina și Întunericul, Înaltul și Adîncul. În economia întregului divin, totul are o justificare. Chiar și răul. Cu atît mai mult „răul” omenesc, atunci cînd acesta ia forma crimei sacrificiale. Joseph De Maistre ne pune în fața unui adevăr crud și cutremurător, reluat mai tîrziu și de Mauss și Hubert în eseul lor: creatura umană se află „sub mîna unei puteri minioase și că această putere nu poate fi împăcată decît cu prețul unor sacrificii”¹⁸⁵. Din acest punct de vedere, sacrificiile sînt justificate și ontologic. Argumentul ar putea fi chiar nașterea fiecăruia dintre noi. Am venit pe lume zămislîți „întru fărădelegi” (*Psalmul* 52, 2), de propriii noștri (proto)părinți. Defininind natura umană în ceea ce

184. *Ibidem*, p. 10.

185. Joseph De Maistre, *Traité sur les sacrifices*, Paris, 1809, vol. II, pp. 259-261.

are ea mai straniu, aceste „fărădelegi” pot fi interpretate și altfel decât sînt, de obicei, în discursul creștin. Ele nu sînt neapărat de un „păcat original”, putînd fi înțelese ca realități situate dincolo de bine și de rău. Nașterea umană, ca și sacrificiul, în sine nu sînt nici bune, nici rele. Ele, pur și simplu, sînt. Noi le putem numi bune sau rele, dar realitatea lor este dincolo de aceste atribute omenești. Sacrificiul nu este altfel decât este subiectul său permanent, omul. Împreună cu acesta, sacrificiul se situează într-o specie a intervalului, între realitatea făpturilor demonice și cea a ființelor celeste. Sistemul sacrificial are o condiție ontologică mijlocitoare între Cer și Infern. Prin intermediul lui, creatura umană poate împăca un zeu miniat, oferindu-i tributul de sînge și carne. Ideea este universală, arată De Maistre. La fel și „vina” noastră de a ne fi născut. Prin urmare, cine plătește pe altarul jertfei, din moment ce toți sîntem *la fel* de vinovați? Oricine, crede De Maistre. Totuși, de cele mai multe ori, te întîmpină în universul sacrificial o variantă a lumii pe dos: inocentul plătește pentruinovat, iar animalul pentru om. Se trece peste orice, păstrîndu-se doar principiul *antipsychon*, *vicarium animam* (*suflet pentru suflet sau suflet substituit*). Nimic se pare că nu este de făcut în fața acestei condiții tragice. „Rațiunea rămîne la fel de neputincioasă ca și sentimentul.”¹⁸⁶ Alegere nu există: (ne) sacrificăm sau renunțăm la a mai exista!

Ideea sacrificiului înțeles ca datorie existențială este reluată și de cei doi sociologi francezi. Întotdeauna zeilor li se cuvine cultul, slujba sau o parte a victimei. Omul nu are de ales, trebuie să ofere. O face însă dezinteresat, deschis, „cu inimă plină” sau, dimpotrivă, sacrificiul său este chipul disimulat al celui mai feroce egoism? Cei doi autori nu aleg o variantă sau alta a răspunsului. Observă doar că, în orice sacrificiu, „dezinteresul se amestecă cu interesul”. Totuși, sînt nu puține situațiile în care „cel ce aduce sacrificiul dă un lucru oarecare, *el nu se dă pe sine*; el se cruță cu prudență. Înseamnă că, dacă dă, el dă pentru a primi”¹⁸⁷. Indiferent de numărul exemplelor de sacrificiu cu nuanță mercantilă¹⁸⁸, de schimb aproape economic, ele

186. *Ibidem*, p. 271.

187. M. Mauss, H. Hubert, *op. cit.*, p. 127.

188. Lectura aproape pozitivistă pe care Mauss și Hubert o fac – într-o anume secțiune a cărții – sacrificiului este argumentată cu multe exemple din istoria și sociologia religiilor. Dacă zeului grîului, de exemplu, nu i se rezervă nimic din recoltă, acesta moare. Dionysos nu poate renaște, dacă la fiecare cules de vie nu i se sacrifică un berbec. Zeii hinduși n-ar mai avea nici un pic de forță contra demonilor dacă oamenii nu le-ar administra, cu sfîntă regularitate, lichidul somatic. Totuși, nu cred că un asemenea tip de interpretare este adecvat realităților sacre ale sacrificiului. Mai curînd, ar fi aici prezentă o judecată a celor ultime și definitive, înfăptuită după puțința și neputința minții noastre omenești. Or, toate triumfurile și eșecurile gîndirii umane sînt total străine realităților sacre. A citi sacrificiul prin grila interesului uman și a banalului contract social înseamnă, în fond, a trăda conținutul simbolic al sacrificiului. De aceea cred că C.G. Jung, deși psihologizează excesiv algoritmul sacrificiului, nu-i trădează, totuși, substanța simbolică.

nu ne îndreptățesc să afirmăm că acesta ar fi un simplu contract social. În profunzimea lui, autenticul sacrificiu nu face decât să repete periodic o faptă exemplară, una săvîrșită la începuturile timpurilor (*illo tempore*) de zeul însuși.

3. (Auto)sacrificiul divinității ca model exemplar

Reluînd ideile lui Mannhardt și Frazer privind raportul dintre sacrificiul zeului și sacrificiile omenești agrare, Mauss și Hubert afirmă că „în sacrificiul unei persoane divine, noțiunea de sacrificiu ajunge la cea mai înaltă expresie a sa”¹⁸⁹. Cei doi sociologi insistă mult pe strania filiație dintre zeul ce se autosacrifică și victimele ulterioare ale sacrificiului uman. Din moment ce zeul sacrificiului își asumă el însuși condiția de victimă, atunci „trebuie să existe cîteva afinități între natura sa și cea a victimelor”¹⁹⁰. Ideea o vom relua însă în secțiunea consacrată sistemului sacrificial.

Reținem, deocamdată, ideea (auto)sacrificiului divin ca formă ultimă, absolută a sacrificiului. Abia în ipostaza aceasta, el încetează a mai fi lecturat de Mauss și Hubert într-o marcă economică. Dăruirea totală a zeului ce se autoimolează prin *moarte violentă* spulberă orice urmă a „interesului”. În acest tainic joc divin, figura intermediară a sacrificiului, cea care mijlocește între sacrificant și victimă, dispare definitiv. „Zeul, care este în același timp sacrificant, este una cu victima și uneori chiar cu sacrificatorul.”¹⁹¹ Se jertfește el însuși, oficiînd astfel un sacrificiu pentru toate făpturile universului. Din trupul său jertfit vor lăsa ființă toate realitățile lumii și cosmosului.

Acest motiv este universal¹⁹². El are anumite particularități în funcție de spațiul istorico-simbolic unde este atestat. Franciscanul spaniol Bernardino de Sahagun¹⁹³

189. M. Mauss, H. Hubert, *op. cit.*, p. 103.

190. *Ibidem*.

191. *Ibidem*, p. 127.

192. Ființe mitice amorfe, ofidiene sau acvatiche sînt sacrificate, din trupul lor creîndu-se Lumea și Universul. Purușa (Omul Primordial) este sacrificat de zei prin moarte violentă. Marduk creează, la rîndu-i, lumea sacrificînd pe monstrul acvatic Tiamat. În mitologia nordică, frații Odin, Vili și Vé sacrifică pe gigantul Ymir. Din trupul lui mort și sfîrtecat vor lua naștere toate realitățile din cuprinsul acestei lumi. În schimb, mitologia de sorginte maniheistă din Iran privilegiază perechea antinomică Ormuzd – Ahriman. Ultimul va sacrifica pe Gajomard, un misterios om primordial. La vechii australieni, zeița Hainuwele se autoimolează, din trupul său născîndu-se toate fructele pămîntului. Sînt toate acestea reprezentări mitologice ale (auto)sacrificiului divin. Semnificația lor constă în faptul că au devenit modele exemplare, arhetipuri ale tuturor activităților umane tradiționale. Într-un anumit fel, deseori neconștientizat, noi repetăm și astăzi gesturile paradigmatiche ale zeilor care prin (auto)sacrificiu au adus la ființă această lume.

193. Vezi, în acest sens, Bernardino de Sahagun, *Histoire des choses de la Nouvelle Espagne*, traducere franceză de Jourdanet și Siméon, Paris, 1880. A apărut și varianta românească a textului lui Bernardino de Sahagun, *Istoria generală a lucrurilor din Noua Spanie*, prefată, traducere și note de Narcis Zărnescu, Editura Meridiane, București, 1988.

relatează miturile cosmogonice ale vechilor azteci. Cu mult înainte de crearea luminii, zeii s-au regăsit într-un Olimp al lor, pe numele lui aztec *Teotihuacan*. Ce anume i-a adunat pe toți împreună? Nevoia de a face cu puțință pe luminătorii Universului. „Cine va lua asupra lui sarcina să lumineze lumea?”, fu atunci întrebarea esențială. S-a oferit zeul *Tecuciztecatl* și leprosul *Nanauatzin*. Ultimul dintre ei era un *bubas*, un zeu plin de bube. Împreună vor săvârși ritualul sacrificiului divin. După ce toate ofrandele posibile au fost epuizate, veni rândul celor doi celești să-și ofere propriile vieți drept sacrificiu. *Tecuciztecatl* ezită. Încearcă de patru ori să-și ofere trupul focului sacru, fără a reuși. Deși zeu, „generozitatea” lui s-a dovedit a fi limitată. *Bubosul Nanauatzin* nu avu însă nici o rețineră. Se dăruie de prima dată focului. Prin sacrificiul lor, ambii vor renaște sub chipul luminătorilor. Primul, zeul care a ezitat, va reapărea în ipostaza lunii de pe cer. Celălalt, *Nanauatzin*, a devenit astrul zilei. Strălucirea lui era acum egalată doar de curajul cu care s-a autosacrificat.

O dată sacrificiul început de cei doi zei azteci, el va fi continuat de *Quetzalcoatl*, zeul suprem. Acesta va ucide ritualic pe toți ceilalți zei: „le smulse inimile și puse cu ele în mișcare aștrii nou-născuți”¹⁹⁴. Sensul sacrificiului aztec devine acum limpede. Lumea și Universul au fost create prin intermediul (auto)imolării unor zei. Al violenței fondatoare, cu alte cuvinte. Prin urmare, lumea oamenilor și războiul există „pentru ca să existe oameni cărora să li se poată lua inima și sângele, ca soarele să aibă ce mânca” (*Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*, cap. VI). Această mentalitate străină, greu inteligibilă europeanului cultivat, anunță totuși deosebita valoare sacră și socială a sacrificiului. „În fiecare an, în onoarea soarelui, mexicanii țineau cele patru zile de post pe care le ținuseră și zeii. După care jertfeau în foc indivizi bolnavi de lepră, asemănători zeului *bubos*, cel bolnav de piele.”¹⁹⁵ Crimă, cruzime, animalitate dezlănțuită? Nimic din toate acestea! Oamenii sud-americani practicantii ai sacrificiilor sîngeroase aveau cu toții noțiunea de crimă și păcat. N-o asimilau însă deloc cu cea de sacrificiu. Acesta nu era o abatere de la normele juridice și morale, ci, dimpotrivă, era o expresie a respectării și venerării lor. Numai sacrificiul, repetat periodic, făcea cu puțință existența zeilor, viața socială a oamenilor și recolta omului viitor¹⁹⁶. De aceea, deși nu poate fi înțeles deplin și justificat

194. Georges Bataille, *Partea blestemată. Eseu de economie generală*, traducere și postfață de Bogdan Ghiu, Editura Institutului European, Iași, 1994, p. 50.

195. *Ibidem*, p. 50.

196. Ideea sacralității sacrificiului la vechii azteci este splendid prezentată de Mircea Eliade. În convorbirile sale cu Claude-Henri Roquet, din 1978, istoricul român al religiilor spunea: „pentru azteci sacrificiul uman avea acest sens, anume că sângele victimelor omenești îl hrănea și îl întărea pe zeul-soare și pe zei în general”. Pentru a fi mai clar înțeles, Eliade pune în antiteză sacrificiul aztec cu cel practicat de naziști sau de comuniști. Ultimul avea valoare „imanentă, istorică”. Nimicirea în lagăre a milioane de oameni era interpretată drept o condiție esențială a victoriei omului blond, nordic, a arianului pur. Pentru comuniști, sacrificarea „dușmanilor poporului” era și ea o

în viziunea europeanului modern, sacrificiul trebuie totuși acceptat ca un fapt simbolic și cultural cu totul special. Este exact ceea ce nu au făcut conchistadorii spanioli (evident creștini!), atunci când au transformat „societatea sacrificiului” într-una a „masacrului”. Violenței sacre, săvârșită ritualic, i-a luat locul violența arbitrară și absolut gratuită a mult precucernicilor călugări spanioli. „Mila” lor, săvârșită numai în numele lui Iisus, a făcut cu puțință apariția celui mai „demențial și cutremurător prin dimensiunile lui (atât cantitative cât și calitative) genocid din istoria umanității, soldat cu un înfiorător record al exterminării (directe, cât și, mai ales, indirecte, prin tratamentul inuman al supraviețuitorilor și prin boli): în anul 1500 Mexicul avea o populație de 25 de milioane de locuitori, iar America Latină circa 80 de milioane. În 1600, în Mexic mai trăiau doar un milion de indieni, iar în întreaga Americă Latină, doar 10 milioane (mai supraviețuiau doar 10%, 90% fuseseră exterminați în numele... Crucii)”¹⁹⁷.

Un alt spațiu istorico-simbolic cu totul reprezentativ pentru (auto)sacrificiul divinității este cel hindus. De aici învățații vedici au adus lumii civilizate patru tipuri de modele cosmogonice. Acestea ar fi: „1) creația prin fecundarea Apelor originare; 2) creația prin sfirtecarea unui Gigant primordial, Purușa; 3) creația plecînd de la o unitate – totalitate, ființă și totodată neființă; 4) creația prin despărțirea Cerului de Pămînt”¹⁹⁸. Motivul cosmogonic care le reține în mod deosebit atenția lui Mauss și Hubert este al doilea, cel consacrat creației prin imolarea unei ființe originare. Autorii francezi vor privilegia, în acest sens, celebrul *Imn X*, al creației, din *Rig-Veda* (*Essai...*, ed. cit., p. 120). Aici, Purușa, Omul Primordial, este gândit ca o făptură desăvîrșită, androgină. Printr-o stranie alchimie – situată în afara puterii de înțelegere a rațiunii umane – acest Om arhetipal își va zămisli energia creatoare feminină (*Viraj* sau *Sakti*). Aceasta va sfîrși prin a-l naște. Zeii îl vor sacrifica, iar „din corpul său tăiat în bucăți se nasc animalele, elementele liturgice, clasele sociale, pămîntul, cerul, zeii”¹⁹⁹. Ultima strofă din *Purușa-sukta* (*Rig-Veda*, X) dezvăluie și ascunde, în același timp, paradoxul acestei făpturi arhetipale. Totul este cuprins în formula: „Zeii au jertfit jertfa prin jertfă”. Ce înseamnă aceasta? Un paradox sugestiv privind condiția primului sacrificiu divin: zeul sacrificator este, în același timp, divinitate a sacrificiului²⁰⁰ și victimă

condiție obligatorie pentru intrarea în „raiul” societății fără stat și clase a proletarilor învingători. Nimic din toate acestea la vechii azteci (Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, traducere și note de Doina Cornea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1990, pp. 110-111).

197. Ioan I. Ică, *Sacrificiul nostru cel de toate zilele. Antescritum patetic și pseudo-științific la un (im)posibil „discurs despre sacrificii”*, în „Transilvania”, nr. 1-2, 1993, pp. 20-21.

198. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I (*De la epoca de piatră la Misterele din Eleusis*), traducere și postfață de Cezar Baltag, Editura Științifică, București, 1992, p. 224.

199. *Ibidem*, p. 225.

200. În acest caz, Purușa apare asociat în textele tirzii cu zeul *Prajapati*.

sacrificială. Precedind creația, el face ca totul să se nască din trupul său sfirtecat. În textele brahmanice târzii, cuplul Purușa-Prajapati apare identificat cu *Universul*, cu *Timpul ciclic* și cu *altarul focului*. Sacrificiul acestei întreite unități repetă „actul primordial al creației și asigură continuitatea lumii pentru anul viitor”²⁰¹.

Totuși, acest fapt original și exemplar a intrat într-o zonă crepusculară. Referindu-se la miturile și scenariile sacrificiale în care personajele principale sînt zeii înșiși, Mauss și Hubert observă că, de fapt, „originea miturilor de această formă a fost în general uitată: ele sînt prezentate drept *confruntări meteorologice* (s.n.) între zeii luminii și cei ai tenebrelor sau ca un abis între zeii cerului și cei ai infernului”²⁰². Faptul acesta nu-i împiedică însă pe cei doi autori să analizeze cu multă finețe întreaga fenomenologie a sacrificiului uman. Indiferent de timp sau regiune istorică, sacrificiul a existat și a funcționat în cuprinsul unui *sistem sacrificial* cu totul special.

4. Metafizica și sociologia sistemului sacrificial

Sacrificiile nu sînt fapte izolate, întâmplătoare, nesemnificative, existente undeva la periferia unor comunități sau societăți. În ființa și desfășurarea lor, ele cuprind întregul spectru social. Chiar spectatorul, omul privitor de pe margine este – într-un fel sau altul – integrat sacrificiului. Cum? Prin chiar efectele lui. Sacrificiul unei fături umane, animale sau vegetale, consacră uneori o întreagă comunitate. Îi anulează întreaga tensiune și umoare îndelung acumulate. Sacrificiul reînnoiește spiritul unei întregi societăți.

Din punct de vedere sociologic, *sistemul sacrificial* este reprezentat de Mauss și Hubert în următoarea componență:

201. Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 229.

202. Înțelegerea miturilor creației drept expresii ale unor naturale confruntări meteorologice aparține filologului Max Müller (1823-1900). Pe acest autor german l-au avut în atenție Mauss și Hubert atunci cînd au numit irelevanța socială a unor secvențe cosmogonice. Müller s-a impus în istoria religiilor – arată Eliade – printr-o metodă filologică de cercetare a realităților sacre. Mitul, după el, și-ar avea originea în fenomenele naturale, chiar meteorologice. Mitul lui Cronos, de exemplu, al zeului care-și devorează și regurgitează copiii n-ar fi altceva decît expresia „mitico-poetică” a Cerului care devorează norii, dîndu-le apoi drumul! Prin urmare, nașterea zeilor nu ar fi decît o „boală a limbajului”. Faptul că unul și același obiect poate avea mai multe nume (polisemie), iar același nume poate fi dat mai multor obiecte deodată (omonimie) este suficient pentru a provoca confuzia. Aceluiași filolog german îi aparține și conceptul de *nomina – numina*: ceea ce era la început un nume (*nomen*), devine mai târziu o divinitate (*numen*).

(a) *Sacrificatorul*. Întotdeauna el este „subiectul care colectează beneficiile sacrificiului sau îi suportă efectele”²⁰³. Chipul social al acestuia poate fi simplul individ, grupul, clanul, tribul și, uneori, chiar societatea secretă.

La acest prim nivel al sistemului sacrificial regăsim întotdeauna, cred Mauss și Hubert, și o parte din *reprezentările sacrificiului*. Mai exact, familia sau comunitatea – în calitate de sacrificatori – pot fi reprezentate de bărbatul cel mai în vîrstă, respectiv de magistrații acelei comunități.

(b) *Obiectele sacrificiului*. „Vom numi obiecte ale sacrificiului acele lucruri în vederea cărora are loc sacrificiul.”²⁰⁴ Rolul lor social și sacru este acela de a prelua o parte din efectele sacrificiului (împreună cu sacrificatorul) sau, dimpotrivă, de a și le asuma în întregime. Aceasta, deoarece sacrul prezent într-un obiect profan sîrșește prin a-l distruge. Devine insuportabil în actuala condiție umană. Este motivul pentru care sacrificatorul ce se apropie *direct*, nemijlocit de realitatea sacră, fără prezența victimei sacrificiale, poate sucomba. „Dacă s-ar angaja pînă la capăt în rit, el ar găsi moartea și nu viața.”²⁰⁵ Nu se întîmplă așa, pentru că intervine victima care îl răscumpără²⁰⁶. Ideea este fascinantă, prin universalitatea și expresiile sociale pe care aceste obiecte ale sacrificiului le cunosc în întreaga lume. O voi relua.

(c) *Locul sacrificiului*. Niciodată spațiul sacrificiului nu a fost unul profan, obișnuit: El a fost sacralizat prin însăși desfășurarea ritualurilor. Sacralitatea spațiului se completează cu cea a timpului în care sacrificiul este permis. Nu orice moment era destinat operației sacrificiale. „În Asiria, de exemplu, erau interzise zilele de 7, 14 și 21 ale lunii.”²⁰⁷ Revenind asupra locului de sacrificiu, remarcăm importanța pe care i-o acordă cei doi sociologi francezi. Locul sacrificiului are întotdeauna funcția mijlocitorului. Face cu puțință relația dintre sacrificator și divinitatea căreia îi este destinată sacrificiul. Locul sacrificial se interpune între om și zeu. „Prin aceasta sacrificiul se distinge de majoritatea faptelor desemnate sub numele de alianță prin sînge, unde în schimbul singelui se produce o fuziune directă a vieții umane cu viața divină.”²⁰⁸ Ca exemplu poate fi invocată *ofranda părului*. În acest

203. M. Mauss, H. Hubert, *op. cit.*, p. 11.

204. *Ibidem*, p. 12.

205. *Ibidem*, p. 125.

206. Istoria și sociologia religiilor oferă numeroase exemple în acest sens. Iată unul dintre ele. În Vechiul Testament, Moise neglijează a-și mai circumcide fiul. Atunci Iahve, total nemulțumit, hotărăște să se răzbune. Pentru a preîntîmpina mînia divină, femeia lui Moise a tăiat cu violență prepuțul copilului, aruncîndu-l la picioarele Domnului. „Distrugerea prepuțului l-a mulțumit pe Dumnezeu care nu l-a mai distrus pe Moise, ci l-a răscumpărat” (M. Mauss, H. Hubert, *Essai...*, ed. cit., p. 126).

207. *Ibidem*, p. 33.

208. *Ibidem*, p. 12.

caz, ceea ce se oferă face parte integrantă din trupul sacrificatorului. Lipsește însă spațiul special destinat ceremoniei sacrificiale (templul, de exemplu), după cum lipsesc, mai ales, obiectele sacrificiului înțelese ca realități diferite față de sacrificator. Pe scurt, în cazul alianței de sînge, sistemul sacrificial nu mai este prezent. Prin urmare, după Mauss și Hubert, alianța nu poate fi niciodată interpretată în termenii unui sacrificiu.

*
* * *

Ne vom opri asupra celui de-al doilea element al sistemului sacrificial: *obiectul sacrificiului*. Cine poate fi obiect al sacrificiului? Orice ființă vie sau o simplă ofrandă vegetală, cu condiția de a fi distruse în timpul sacrificiului. La începuturile sale, sacrificiile aveau ca obiect făptura umană. Prezentate într-o ordine cronologică, obiectele sacrificiului ar fi următoarele:

Omul – victimă sacrificială. Societatea hindusă s-a remarcat, în mod deosebit, prin sacrificiul făpturii umane. Acolo unde a *vamedha* (sacrificiul calului) își atingea limitele, dincolo de care nu se mai putea trece, intervenea *Purușamedha* (sacrificiul bărbatului). Era jertfit un brahman sau un *ksatriya* (războinic), oameni cumpărați cu un număr remarcabil de animale. Acestea erau cruțate, iar omul sacrificat. Nu cred că este vorba aici de o manifestare socială a decrepitudinii și naturii bestiale ascunse a omului. Ar fi vorba, mai curînd, de un act sacru și cultural. Textele lui Eliade invocă cel puțin două argumente în acest sens. Primul constă în recitarea imnului cosmogonic *Purușasukta* (*Rig-Veda*, X, 90). Sacrificiul făcea cu puțință identificarea bărbatului-victimă cu însuși zeul Prajapati. În anumite variante mitologice, acesta s-a autosacrificat pentru a putea crea lumea și cosmosul. Al doilea argument numește schimbul de cuvinte obscene din timpul sacrificiului, schimb ce are loc între brahmani (preoți) și membrii comunității. El trebuie iarăși citit simbolic, trimițînd la anularea oricărei norme și ordini sociale, la înstăpînirea haosului. Neantul social semnifica sfîrșitul *nesesar* al oricărui timp, pentru ca noua viață pe care sacrificiul o institua să devină cu puțință.

Analizînd omul ca obiect sacrificial, textul lui Mauss și Hubert nu ocolește nici spațiul sud-american. „Religia mexicană oferă exemple bine cunoscute de identificare a victimei cu zeul”, afirmă autorii francezi. Șaizeci și opt de ani mai tîrziu, ideea va fi reluată și nuanțată de un alt autor francez (Georges Bataille, *Partea blestemată*, lucrare apărută în limba franceză, într-o primă ediție, la Paris, în 1967). Victima sacrificiului, afirmă Bataille, din chiar clipa în care a fost aleasă, devine o *parte blestemată*, „sortită pieirii violente”. Nu-și mai aparține în întregime, devenind un însemn special al întregii comunități. Asupra ei se vor revărsa, o dată cu sacrificiul, toate umorile și idiosincraziile acumulate de respectiva comunitate. Condiția ei este cu totul specială. Nefiind încă sacrificată, victima continuă să ființeze în ordinea

normală a lucrurilor. Bărbatul care urma a fi sacrificat continua să fie asemenea celorlalți. Pe de altă parte, din chiar momentul alegerii, el cultiva o stranie și profundă relație cu torționarul. Acesta îi va permite totul, fapt extrem de neobișnuit. Libertatea sexuală și frenezia simțurilor devin fără limită pentru tinăra victimă. Esențială este însă tratarea lui ca pe o divinitate. Sacrificatul era astfel imaginea vie a zeului însuși pe pămînt.

Condiția paradoxală a victimei a făcut obiectul a două cărți semnate de René Girard²⁰⁹. Poate nu l-aș fi invocat în acest studiu – dacă una dintre lucrările sale, *Violența și sacrul*, n-ar fi plecat tocmai de la textul lui Mauss și Hubert consacrat sacrificiului. Polemica pe care cei doi o întrețin cu Robertson Smith este reluată de Girard contra lui Mauss și Hubert. În viziunea lui René Girard, cei doi sociologi nu ar spune nimic despre originea sacrificiilor și aproape nimic despre *natura* sau *funcția* lor, „deși aceste două cuvinte figurează în titlul lucrării lor”²¹⁰. Teza lui Girard nu ne pare a fi întru totul convingătoare. Cum se justifică afirmația că Mauss și Hubert n-ar fi spus „aproape nimic” despre *natura* sacrificiului? Nu cred că există o justificare, din moment ce Girard nu face decît să reia și să nuanțeze teza celor doi autori privind *natura ambivalentă* a sacrificiului. Sociologii francezi argumentează ambiguitatea sacrificiului prin chiar ambiguitatea victimei sacrificiale: „este criminal să ucizi victima pentru că ea e sacră [...] dar victima nu ar fi sacră dacă nu ar fi ucisă”²¹¹. Pentru toți trei sacrificiul este „un lucru sfînt” de la care nu te poți abține fără a comite o neglijență gravă și, în același timp, o crimă pe care săvîrșind-o, te expui unor riscuri foarte mari.

Funcția sacrificiilor ar fi, în interpretarea lui René Girard, aceea de a aplana violențele interne ale unei comunități înainte ca acestea să fi izbucnit. Cum? Sacrificîndu-se o ființă vie. Care anume? Oricare, cu condiția de a nu fi foarte apropiată sau foarte îndepărtată comunității²¹². De ce? Pentru că, în acest caz, moartea ei sacrificială ar declanșa un lanț fatal al răzbunărilor. Putea fi totuși acesta întrerupt?

209. Este vorba de *La Violence et le Sacré*, Éditions Bernard Grasset, Paris, 1972, și de lucrarea *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Éditions Bernard Grasset, Paris, 1978.

210. René Girard, *Violența și sacrul*, traducere de Sorin Antohi, Editura Nemira, București, 1995, p. 99.

211. *Ibidem*, p. 7.

212. Atunci cînd victima sacrificială este foarte *diferită* de membrii comunității sau, dimpotrivă, foarte *apropiată*, sacrificiul cunoaște un desăvîrșit eșec. Un exemplu îl poate constitui personajul Herakles al lui Euripide. Eroul grec, întorcîndu-se acasă, își găsește soția și copiii pregătiți pentru a fi sacrificați de uzurpatorul Lycos. Acumulînd violența impură în urma uciderii acestuia, Herakles va trebui să officieze un sacrificiu expiator. Vede însă sub chipul soției și al propriilor copii pe vechii săi dușmani. Prin urmare, își va sacrifica familia. A fost acesta riscul asumat al sacrificării unui om foarte apropiat și, în același timp, foarte îndepărtat (tiranul Lycos).

Da. De către cine? În societățile moderne, de către *sistemul judiciar*. Apare atunci, în mod firesc, întrebarea: dar comunitățile vechi, arhaice, aveau ele un sistem judiciar? Răspunsurile sînt diferite²¹³. Atunci cînd sistemul judiciar nu exista sau nu funcționa eficient, sacrificiul avea rolul *preventiv* în ceea ce privește violența.

Argumentația lui René Girard țintește la deconstrucția opiniei comune conform căreia răzbumarea ar domoli violența. Dimpotrivă, răzbumarea este cea care trebuie stinsă²¹⁴. O dată începută, ea ar declanșa un cerc vicios al nesfîrșitelor crime și răzbumări. Tocmai de aceea sacrificiul devine un *instrument de prevenție* contra marii violențe. Are scopul de a polariza „tendențele agresive asupra unor victime reale sau ideale, însuflețite sau neînsuflețite, dar întotdeauna *nesusceptibile* (s.n.) de a fi răzbumate”²¹⁵. Dimpotrivă, în societățile unde sistemul judiciar a fost viu (Grecia, Roma), sacrificiul a început să intre într-un con de umbră, dînd impresia unei jenante și inutile instituții religioase.

213. Br. Malinowski (*Crime and Custom in Savage Society*, 1926) distinge între semnele dreptului penal și civil în cadrul societăților arhaice. Concluzia autorului polonez este că, de fapt, *ideea de justiție* în sens modern este aproape inaplicabilă acestor străvechi comunități. Radcliffe Brown (*The Andaman Islanders*, 1922) ajunge la concluzii similare. Andamanezii aveau o conștiință socială a diferenței dintre bine și rău. Totuși, pedepsirea unei crime de către comunitate nu exista. Fiecare se răzbuma personal, dacă dorea și, mai ales, dacă îndrăznea să o facă. Robert Lowie (*Primitive Society*, 1947) ia în discuție modurile de administrare a justiției în societățile primitive. Acestea se diferențiau în funcție de existența/inexistența unei „autorități centrale”. Acolo unde aceasta nu exista, se folosea, în rezolvarea litigiilor, puterea coercitivă a *grupului de înrudire*. Se pare că modelul a fost reluat, fiind prezent și în confruntările moderne dintre statele suverane.

214. Un asemenea ritual de stingere a dorinței de răzbumare este prezent și în cazul organizației secrete *Societatea Leopardului*. „Ca să poată deveni membru, fiecărui proaspăt om-leopard i se cerea să facă o jertfă de sînge, de obicei o fată de paisprezece ani sau mai mult, fie din familia lui, fie din aceea a soției. O dată aleasă, familia fetei era «implorată» în mod ritual pentru trupul fetei; răspunsul era, și el, ritual: *refuzul însemna sacrificiul de sine* (s.n.). În noaptea dinaintea uciderii, inițiatul și patru tovarăși alergau prin pădure, urlînd ca leopardzii. În noaptea sacrificiului, se adunau membrii organizației, purtînd măști de leopard și cuțite-ascuțite, în formă de gheară, cu lame cu tăiș dublu. Călăul, care purta și el o blană de leopard, făcea o incizie în formă de U pe pieptul victimei, dădea la o parte pielea și cerceta organele conform ceremonialului. Apoi, corpul era spintecat în patru bucăți, fiind tăiată cite o porție pentru fiecare membru, iar fața era despărțită de cap. *Tatălui și mamei victimei li se dăruia o bucățică din fiica lor, ceea ce însemna că ei renunțau la dreptul de a declanșa o dihonie sîngeroasă* (s.n.)” (Hans Askenasy, *Canibalismul de la sacrificiu la supraviețuire*, traducere de Irina Nicolescu, Editura Eleusis, Ploiești, 1996, p. 105). Mulți misionari europeni din Africa sînt convinși că ritualul supraviețuiește și astăzi în anumite ținuturi îndepărtate din Sierra Leone.

215. René Girard, *op. cit.*, p. 24.

Nu orice violență devine eficientă în stingerea răzbumării. Apanajul aparține în exclusivitate violenței sacrificiale. Or, sacrificiul aparține sacralului. Prin urmare, violența și sacralul sînt inseparabile, conchide în raționamentul său antropologul american. Pe de altă parte, este știut faptul că funcția preventivă a sacrificiului are loc într-o atmosferă non-violentă, aproape pacifistă. Aceasta din urmă nu încetează a fi și ea sacră. În concluzie, sacralul, indiferent de funcțiile sale sociale, numește întregul (*Divinitas*) unei realități. Cuprinde în sine și justifică Binele și Răul, Adîncul și Înaltul, Lumina și Întunericul. Este o amplă unitate a contrariilor.

René Girard distinge, totuși, între violența criminală și cea pură, sacrificială. Orice sînge vărsat în afara ritualurilor este impur. Numai singele victimei consacrate poate avea rolul terapeutic asupra comunității. „Criza sacrificială” numește tocmai pierderea diferenței dintre violența *impură* și cea *purificatoare*. În fond, criza sacrificială este numai unul dintre chipurile disimulate ale crizei lumii moderne.

*
* *

Omul, înțeles ca obiect al sistemului sacrificial, apare și în cadrul *sacrificiilor de construcție* (M. Mauss, H. Hubert, *Essai...*, p. 104). Ele funcționau pe baza unei gândiri metafizice. Conform acesteia, numai zeul este în măsură a crea liber, permanent, fără durere și consum de substanță. Omul, făptură creată, nu poate fi asemenea lui. Acesta creează, uneori remarcabil, dar niciodată desăvîrșit, doar cu durere, suferință și *sacrificiu*. Pentru ca o creație umană să poată ființa, ea trebuie însuflețită. Omul trebuie să-i sacrifice o ființă vie. O savantă analizează a acestor tipuri de sacrificii o realizează Mircea Eliade în *Comentarii la Legenda Meșterului Manole*. Textul său vine în consonanță cu eseul lui Mauss și Hubert, în ceea ce privește specificul sacrificiului de construcție.

Orice lucru nou adus la ființă este o mască a morții, arată Eliade. El cere un suflet pentru a putea dăinui și deveni inofensiv. De aceea sacrificiul este absolut esențial²¹⁶. Ce se sacrifică? În primul rînd, o ființă umană. Nu una oarecare, ci chiar cea mai dragă: soție, mamă, copil. Anumite spații istorice aveau o anume preferință pentru acesta din urmă. De ce copilul? După unii autori (Taylor, Gaidoz,

216. Mentalul tradițional sud-est european (neafiat în atenția specială a lui M. Mauss și H. Hubert) reține necesitatea permanentului sacrificiu. Cine stăpînește pămîntul pe care se ridică o casă, va muri. Cine trece primul peste un pod sau intră într-o clădire, de asemenea. „De aceea, în Rusia, cînd o familie se mută într-o casă nouă, cel mai bătrîn pătrunde cel dintîi. În anumite regiuni din Pacific, înainte de a intra într-o casă nouă, se zvirl înăuntru ofrande sau preotul pătrunde și rostește rugăciuni. În Borneo, cînd un rege sau un mare șef lua în stăpînire o casă nouă, se omora un om și cu singele lui se stropeau stîlpii și temeliiile” (Mircea Eliade, *Comentarii la Legenda Meșterului Manole*, în *Drumul spre centru*, antologie de Gabriel Liiceanu și Andrei Pleșu, Editura Univers, București, 1991, p. 417).

Sartori), spiritele copiilor fiind pure, erau mai puternice și mai eficiente. Puteau deveni demoni protectori ai construcției. Erău în măsură însă a vindeca și bolile bătrânilor regi. În multe tradiții, un copil era jertfit pentru însănătoșirea unui rege. Explicația nu ar sta atât într-o transfuzie magică de sânge proaspăt, cât, mai curînd, în proiectarea simbolică a bătrînului în timpurile de început. „Copilul este un simbol ecumenic al începuturilor, al lucrului nou, al evenimentelor excepționale, al trăinicieii, al eternității.”²¹⁷

Dincolo de toate interpretările posibile, textul lui Marcel Mauss și Henri Hubert ne oferă o anumită certitudine: prin sacrificii nu se căuta îndurarea Cerului, îmbunarea zeului atotstăpînitor. Dimpotrivă, se căuta revigorarea, întărirea zeului oboșit sau extenuat. Acesta era și motivul pentru care, în Asia, tinerele fecioare își petreceau prima noapte în templele Marii Zeițe. Copiii nu erau zămislîți cu viitorul soț, ci cu *preoții* sau *străinii*. Prin urmare, erau *diferiți*, cu nimic asemănători celorlalți. În timp de molimă, secetă sau mare primejdie, acești copii erau jertfiți „cu scopul de a promova și regenera forța sacră a părintelui lor”²¹⁸.

2. *Animalul – o constantă a sacrificiului.* Trecerea de la sacrificarea omului la cea a animalului nu s-a făcut direct. Pe de altă parte, acest repertoriu al obiectelor sacrificiului (om, animal, ofrandă vegetală) nu trebuie gîndit într-o ordine strict temporală. Sacrificiul animalului poate coexista cu cel al omului. Alteori îl poate și precedea. Succesiunea nu este deci universală și obligatorie. În cazul în care s-a realizat trecerea de la om la animal ca obiect al sacrificiului, au existat și anumite secvențe intermediare. Una dintre acestea numea *substituția* ființei umane vii cu umbra ei. „Luarea umbrei a fost un obicei foarte răspîndit în Balcani”, scrie Mircea Eliade. „Cel căruia i s-a luat umbra și măsura a fost zidită în temelie, moare curînd.”²¹⁹ Într-o altă secvență intermediară s-a renunțat și la îngropatul umbrei. La temelia noilor construcții se îngropau acum oase și craniile omenești. Puterea sacră a acestora era în măsură a asigura viața și durabilitatea noii construcții.

Abia în cea de-a treia secvență are loc trecerea deplină la sacrificiul animalelor. *A vamedha* (sacrificiul calului) rămîne emblematic nu numai pentru ritualul vedic, ci pentru orice sacrificiu animalier în general. În India, singurul în măsură a săvîrși acest sacrificiu era regele, „Suveranul universal”. „Dar roadele sacrificiului iradiiau asupra întregii țări; într-adevăr, *a vamedha* e considerată purificatoare și aducătoare de belșug și prosperitate în întregul regat.”²²⁰

217. Mircea Eliade, *Comentarii la Legenda Meșterului Manole*, ed. cit., p. 420.

218. *Ibidem*, p. 423.

219. *Ibidem*, p. 425.

220. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I (*De la epoca de piatră la Misterele din Eleusis*), traducere și postfață de Cezar Baltag, Editura Științifică, București, 1992, p. 219.

Deși motiv universal în istoria și sociologia religiilor, sacrificiul calului poate să fi fost la originea sa o sărbătoare de primăvară, un ritual specific începutului de an. „Dar noi știm că sacrificiul se repeta periodic pentru că ritmul naturii impune această periodicitate”²²¹, afirmă Mauss și Hubert. Ideea repetiției periodice poate fi un argument pentru justificarea originii sacrificiului într-un ritual de primăvară. Esențial rămîne însă, în orice sacrificiu animalier, sensul ultim al acestuia. Întotdeauna el urmărește însuflețirea periodică și desăvîrșirea creației divine.

3. *Ofrandele – daruri sau sacrificii?* Nici în cazul ofrandelor nu avem de-a face cu o înlocuire directă a jertfelor animale. Există și aici diferite elemente de tranziție. Un exemplu îl constituie *metalu nobil*. În Mexic, de pildă, se puneau la temelie caselor nou construite aur, argint și perle. Toate erau metale care conțineau forță, durată și deplină putere cosmică. Insuflau viață și trăinicie noii construcții. Cu timpul, aceste metale vor fi înlocuite cu ofrandele.

Mauss și Hubert accentuează, în *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* diferența dintre sacrificiu și ofrandă. Atunci cînd *homo religiosus* aduce pe altarul templului anumite lucruri sau alimente, acestea cunosc cu certitudine o schimbare de statut ontologic. Trec din regimul profan în cel sacru. Aparțin, de acum înainte, doar *preoților templului*. Un asemenea tip de ofrandă poate fi interpretată ca dar. Natura celui care dăruiește rămîne, nu de puține ori, neschimbată.

Cu totul altfel stau lucrurile în cazul sacrificiului. Ceea ce se dăruiește are efecte directe și imediate asupra oficiantului. La sfîrșitul sacrificiului întreaga lui natură se găsește schimbată. Efectul lui nu se reduce niciodată numai la darurile oferite. „În cazul sacrificiului energiile religioase puse în joc sînt mult mai puternice, de unde și ravagiile lor.”²²² Ele preiau și transmută ontologic atât sacrificatorul, cât și obiectele sacrificate. Întregul sistem sacrificial va sta sub semnul absolutului.

Întrebarea este care ofrande²²³ pot deveni sacrificii? Oricare dintre ele, cu condiția *distrugerii*. Numai sfișierea și mistuirea acestora poate marca definitiv trecerea ofrandelor în sacrificiu. „Este evident că ofrandelor de acest gen trebuie să le fie rezervate denumirea de sacrificiu”²²⁴, conchid Mauss și Hubert. La rîndul său, Mircea Eliade insistă și el asupra faptului că „sensul primordial al ofrandelor vegetale, cât și al acelor animale era același: promovarea construcției la rangul

221. M. Mauss, H. Hubert, *op. cit.*, p. 117.

222. M. Eliade, *ibidem*, p. 13.

223. Asupra unui gen de ofrandă care devine dar sacrificial s-a oprit și Carl Gustav Jung (*Das Wandlungssymbol in der Messe*). Este vorba de Pîinea și Vinul sacru. Grîul pîinii este simbolul „numenului divin” care moare inițiativ pentru a putea apoi renaște. Vinul este lichidul stării extatice, beatifice. Împreună nasc inițial și pe cel mai bun rod dintre toate cele posibile. El numește întreaga creație, cuprinzînd Natura, Omul și Zeul deopotrivă.

224. M. Mauss, H. Hubert, *op. cit.*, p. 13.

«făpturilor», al existențelor care durează, care trebuie deci «însuflețite», fie prin sufletul sau singele jertfei, fie prin «puterea» insuflată de anumite substanțe (aur, perle, alimente) sau efigii²²⁵. Imaginea pe care Eliade și-a format-o asupra ofrandelor este diferită de cea prezentată de Mauss și Hubert. După autorul român, ofrandele (vegetale sau animale) sînt forme tîrzii, simpliste și desacralizate ale sacrificiului. Chiar distruse, consacrate, ele nu se mai pot ridica la valoarea și eficiența sacrificiului uman sau animalier. Rămîn doar imagini tîrzii și palide a ceea ce sacrificiul a fost odată²²⁶.

5. Despre sacrificiul creștin

În partea ultimă a capitolului *Le sacrifice du Dieu*, Marcel Mauss și Henri Hubert urmăresc prezențele tîrzii, moderne, ale vechilor sacrificii. În opinia celor doi sociologi, străvechile sacrificii nu au dispărut, ci au supraviețuit în plin creștinism. O dată ar fi vorba de sacrificiul supraviețuitor la modul general în ritualul catolic: „sacrificiul mîntuitor al zeului se perpetuează în mesa zilnică”²²⁷. Altă dată trimiterea la sacrificiul supraviețuitor este mai exactă: „mecanismul consacrării mesei catolice este în linii generale același cu al sacrificiilor hinduse”²²⁸.

Motivul sacrificiului în creștinism a fost reluat, interpretat și de alți autori după publicarea cărții lui Mauss și Hubert. Unii dintre ei acceptă existența unei forme speciale de sacrificiu în creștinism, alții dimpotrivă. În *Wandlungen und Symbole der Libido* (1912), C.G. Jung interpretează sacrificiul ca simbol al procesului de individuație. Eul conștient se sacrifică sub semnul totalității Sinelei. Între 1940-1941, în urma convorbirilor de la Eranos, Jung va lărgi cadrele simbolice ale sacrificiului la alchimie, vise și, mai ales, la liturgia mesei creștine (*Das Wandlungssymbol in der Messe*). Astfel, sacrificiul creștin îi apare autorului elvețian „cu totul diferit”. Cel ce sacrifică este, deopotrivă, sacrificator și sacrificat. Pot fi subiect creștin al acțiunii (deci sacrificator) dar, în același timp, mă pot dărui pe mine însumi în sacrificiu. Altfel spus, eu sînt și cel sacrificat. Dar pînă la ce limită eu mă pot dărui pe mine însumi? Pentru a putea răspunde trebuie să-mi cunosc

225. Mircea Eliade, *Comentarii la Legenda Meșterului Manole*, ed. cit., p. 427.

226. Semne tîrzii, uneori greu de deslușit, a unor urme sacrificiale în tradiția românească poți întîlni în recenta carte a Ofeliei Văduva, *Pași spre sacru. Din etnologia alimentației românești*, ed. cit., în special subcapitolul *Simbolismul singelui*, pp. 158-159. Amintiri ale vechilor acte sacrificiale sînt decriptate de autoare în rîndul ofrandelor tradiționale românești (brîul roșu al mamei, colacul de nuntă legat cu fir roșu, găina nașului gătită în roșu sau special aleasă de această culoare etc.).

227. M. Mauss, H. Hubert, *op. cit.*, p. 121.

228. *Ibidem*, p. 122.

întreaga ampoare a dăruirii. Să știu în ce măsură mă pot identifica cu lucrul dăruit. Indiferent de realitatea acesteia, ea rămîne întotdeauna o dăruire *à fonds perdu*, fără nici o dorință de recompensă. Invers, nu mă pot dărui, adică nu pot renunța la mine însumi, dacă nu mi-am stins în prealabil orice urmă de egoism. Doar în acest sens sacrificiul se numește, scrie Jung, și *sacrificiu de sine*. El dă adevărata măsură a umanității noastre.

Cui sacrific eul conștient? Cui mă dăruiesc? Ce înfîlnește eul meu dincolo de sine însuși? O conștiință morală colectivă, cum credea Freud? Nu. Opinia publică sau un cod moral? Nicidecum. Dincolo de eul ce se sacrifică dăruindu-se se află Sinele. Înțilnirea lui cu lumea mundană și cu eul propriu este rară, episodică. Ea apare sub forma unei *întîmplări destinale* (Ștefan Afloroaei), sub mandatul căreia Sinele inconștient își face intrarea în lumea Eului conștient. Sinele este părintele sacrificator, iar Eul este fiul sacrificat. În expresie testamentară, Sinele este bătrînul Avraam pregătit să-și sacrifice fiul, iar Eul este fiul sacrificat. Avraam jertfind simte totuși răceala cuțitului în propriul său trup. Sacrificînd este el însuși sacrificat. „Sinele înfăptuiește actul de sacrificiu asupra lui însuși.” Sacrificîndu-se, el nu cîștigă nimic. Eul, în schimb, se poate cîștiga pe sine însuși, doar în măsura în care se pierde. „Avem cu adevărat numai ceea ce dăruim”, pare a rosti în permanență acesta. Altfel spus, în termenii ortodoxismului valah, „dăruind vei dobîndi” (N. Steinhart).

Forma ultimă, definitivă, a dăruirii o înțilnim totuși în creștinism. Joseph De Maistre (*Traité sur le sacrifice*, 1809) remarcă profunda mutație pe care Iisus o face cu puțință. În locul nevinovăției animalului sau a inocentului substituit vinovatului, creștinismul va pune pe „dreptul nevinovat”. Acesta va pătimi deopotrivă bucuria și suferința în așteptarea harului mîntuitor. Origene, arată De Maistre, a insistat asupra neobișnuitului din sacrificiul christic. „Sîngele vărsat pe Golgota n-a fost folositor numai oamenilor, ci și îngerilor, aștrilor și tuturor făpturilor create.” Este în joc ceea ce mai tîrziu Eliade numea „creștinismul cosmic”. În cuprinsul lui, toate suspină așteptînd venirea de pe urmă a Mîntuitorului. Cum este însă cu puțință ca o făptură neprihănită, Fiu al Cerului, să se sacrifice pentru păcatele celor mulți? Răspunsul, crede De Maistre, este „o minune de neconceput care satisface rațiunea zdrobind-o”.

Venind chiar din interiorul teologiei, părintele Serghei Bulgakov (*La Sagesse divine et la Théanthropie*, 1944) regăsește în creștinism modelul *sacrificiului substitutiv*. „Mîntuirea este sacrificiul iubirii care se oferă pe sine pentru mîntuirea lumii”, scrie Bulgakov. Numele creștin al acestei Iubiri este Iisus. Este acesta Altul absolut care se sacrifică și pentru mine?! O asemenea întrebare este cel puțin neinspirată. De ce? Pentru că, în sacrificiul creștin, nu se mai păstrează diferența juridică, simplistă, între „al meu” și „al tău”. Iisus face cu puțință identitatea dintre „eu” și „tu”. Acel „al tău” devine acum un „al meu” mai ascuns, tainic, de puține ori cunoscut. Făptura christică se sacrifică în permanență în fiecare dintre noi. O face (și) pentru păcatele de noi săvîrșite și de ea asumate. Dar nu numai pentru aceasta.

„Hristos nu este nicidecum doar un «altul» pentru fiecare om, pentru că El este Adam cel Nou care cuprinde fiecare individ uman și este omul la modul integral.”²²⁹

Identitatea noastră cu Mîntuitorul este dincolo de puterea de înțelegere a minții omenești. Misterul ei poate fi sugerat, dar niciodată explicat. Motivul Sfintei Treimi – prezent și în sacrificiul creștin – potențează realitatea acestei tainice unități. Sacrificiul creștin este „iubirea care răstignește a Tatălui și iubirea răstignită a Fiului”. Ambele se împlinesc în iubirea fără prihană a Duhului veșnic și sfînt. Este în joc o kenoză (golire) sacrificială a întregii Treimi, urmată de o punere pe cruce și o Înviere. Toate împreună dau seama cel mai bine de misterul sacrificiului substitutiv.

Marca interpretării teologice se păstrează și în textele lui Hans Urs von Balthasar²³⁰. Autorul german reia motivul *împreună-răstignirii* lui Hristos. Or, pentru ca făptura creată să se sacrifice împreună cu mîntuitorul ei, trebuie ca în „prealabil” să se fi sacrificat singură pentru acesta! Hristos „moare împreună cu cineva care a murit deja *dinainte* (s.n.) pentru el”, scrie von Balthasar. Martirajul devine astfel o condiție esențială a sacrificiului creștin. Aș remarcă faptul că nu trebuie, totuși, înțeleasă „condiția” drept ceva care precede în timp *împreună-sacrificiul*. De asemenea, termenul de „prealabil” nu numește nici el o situație anterioară în cuprinsul timpului. În martirajul și sacrificiul christic, enstazele temporale (trecut, prezent, viitor) sînt total resemnificate. Martirajul nu precede ca o condiție esențială actul sacrificiului. Cele două se săvîrșesc numai împreună, printr-o tainică și nedisimulată conlucrare.

De o părere cu totul diferită este însă René Girard (*Des choses cachées depuis la fondation du monde*, 1978). Pasajele neotestamentare invocate pentru a justifica concepția sacrificială a Patimii trebuie interpretate în afara sacrificiului. Nu există nici un fel de sacrificiu în creștinism! Argumente? Anumite fragmente testamentare de genul: „Mergeți deci, învățați ce înseamnă: Milă voiesc, iar nu jertfă” (*Matei*, 9, 13). Nu sacrificiul trebuie reținut atunci cînd facem o radiografie a lumii creștine moderne, ci faptul violenței. Temeiul oricărei culturi și civilizații este, după Girard, crima, omorul originar. „Omenirea întregă este întemeiată pe escamotarea mitică a propriei violențe, mereu proiectată asupra a noi și noi victime.”²³¹ Violență și moarte – acestea sînt simbolurile societății moderne și nicidecum sacrificiul. De aceea metafora întregii umanități este mormîntul. Nerecunoscîndu-l, îl blamăm și-l disimulăm la nesfîrșit. Odată va trebui totuși să acceptăm, crede René Girard,

229. Serghei Bulgakov, *La Sagesse divine et la Théanthropie*, în „Transilvania”, nr. 1-2, 1993, p. 49.

230. *Sacrificiul creștin. Mîntuire și misiune* este un discurs ținut de Hans Urs von Balthasar la cel de-al 85-lea Congres al catolicilor germani și publicat ulterior în *Neue Klarstellungen*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1977, pp. 158-173.

231. René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, în „Transilvania”, nr. 1-2, 1993, pp. 46-47.

faptul că violența ne locuiește pe fiecare în parte și că sacrificiul este, în creștinism, o realitate mult prea puțin evidentă. Afirmatiile lui René Girard sînt mai curînd provocatoare decît convingătoare. O dată ce am înțeles că sacrificiul (asemenea fricii, erosului, sacralului) este un element consubstanțial condiției umane, cred că sîntem îndreptățiți acum să încercăm a-i desluși urmele și în cuprinsul tîrziu al timpului modern.

6. Trei ipostaze contemporane ale sacrificiului

Pornind de la lectura cărții lui Marcel Mauss și Henri Hubert, a unor mituri și texte consacrate, aș vedea, în cuprinsul societății contemporane, existența a cel puțin trei ipostaze sacrificiale. Le voi prezenta pe fiecare în parte, pentru a le surprinde specificul și diferențele. Ceea ce le ține însă pe toate împreună este, după părerea mea, *absența ritualului*. Fondul sacrificial se menține, dar exprimarea sa ritualică fie s-a ocultat, fie a dispărut definitiv în lumea modernă.

1. *Parsifal și sacrificiul celor neesențiale*. Mircea Eliade ne oferă o interpretare specială a mitului lui Parsifal. Ținutul unde sălășluia Regele Pescar, scrie Eliade, agoniza sub puterea unui neînțeles blestem. Totul era pustiu și fără viață. Însuși regele se usca de viu pe măsura trecerii timpului. Cauza bolii lui și a întregului regat continua să fie un mister pentru toți. În momentul în care cavalerul Parsifal ajunge la castelul regelui, el se manifestă cu totul altfel decît ceilalți vizitatori. Îi pune regelui direct întrebarea esențială: unde este Potirul, Sfîntul Graal? Ca prin minune, prin simpla rostire a întrebării, întregul ținut și-a revenit.

Parsifal își *sacrificase* orice curiozitate, oprindu-se numai asupra întrebării esențiale. Ea era așteptată. Simpla sa formulare a fost suficientă pentru ca efectul să devină evident. De prezența lui s-au bucurat nu numai regele și curtea, ci întreg cosmosul. Putem înțelege din acest mit că, de fapt, „fîrea întregă suferă de nepăsarea omului față de întrebarea centrală”²³².

Țilcul acestui mit este astăzi neobișnuit de actual. Din nefericire, puțini dintre noi mai gîndesc și formulează întrebările esențiale (despre originea omului, sensul vieții, taina iubirii, misterul morții). Celorlalți, ele au început să nu le mai spună nimic. Astăzi aceste întrebări sînt considerate drept „fosile vii”, idei de o splendidă inactualitate. Esențiale au ajuns întrebările viețuirii și supraviețuirii în timpul de tranziție. Ele ne sînt administrate eficace, în porții bine drămuite, zi de zi. Tocmai de aceea aș crede că este bine venită o privire sacrificială peste cenușul de zi cu zi. În ultimă instanță este important *cum* spui, dar esențial rămîne, în continuare, ceea ce spui. Contează enorm dacă rostești o *întrebare esențială*, sau te risipești în iluziile, uneori diabolice, ale glosogonicului...

232. Mircea Eliade, *Insula lui Euthanasius*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 167.

2. *Sacrificiul interior.* În *Aranyaka*, (textele „de pădure”), vechii hinduși propuneau un alt tip de sacrificiu. El nu mai era acum orientat în afară și nici nu mai era adresat zeilor „de dincolo”. Noul sacrificiu este destinat zeilor din propriul trup. El devine interior. „Dacă într-un sacrificiu vedic li se oferă zeilor *soma*, unt topit și foc sacru, în practica ascetică li se oferă un «sacrificiu interior» în care funcțiile fiziologice se substituie libațiilor și obiectelor rituale.”²³³ Respirația și ritmul firesc al trupului sînt acum sacrificate. Suflul respiratoriu este jertfit cuvîntului, și invers. Deci, faptul obișnuit al vieții (respirația, simpla rostire a cuvintelor) va lua acum forma unui sacrificiu. Respirația nu mai este naturală, adică haotică, întimplătoare. Este sacrificată, ritmată și deplin conștientizată. Minte și limbajul la fel.

Dacă toate acestea se pot sacrifica, atunci de ce n-am putea jertfi și fapta socială, acțiunea orientată asupra Celuilalt? *Bhagavad-gītā* consideră că faptul acesta este posibil. Cum? Săvîrșind totul ca un ritual sacru. Orice profesiune sau acțiune socială poate fi transmutată în „dinamisme transpersonale”. Ce înseamnă aceasta? Nimic altceva decît a acționa ca și cum ai face-o în locul celuilalt, renunțînd la fructul actelor tale. Totul devine atunci sacrificiu. Orice urmă de pragmatism este stearsă. Actul social ajunge a fi săvîrșit cu totul special: acționăm ca și cum nu noi am acționa, ci, mijlocindu-se de noi, un zeu tăcut și îndepărtat și-ar face simțită prezența. Vechii hinduși erau convinși că numai un asemenea tip de acțiune socială ocolește păcatul și eliberează spiritul. Orice poate deveni, în acest sens, sacrificiu: arta, rugăciunea sau simpla profesie²³⁴.

Un asemenea tip de sacrificiu nu ne pare a fi nici actual, nici inactual. El este etern, permanent. În timpul modern trebuie doar să-l scoatem la lumină din întunericul uitării. Eugenio d'Ors a fost unul dintre scriitorii care au reușit să-l reînvie. În fiecare noapte de Anul Nou, spaniolul își ardea o pagină proaspăt scrisă. Nu una oarecare, ci pe cea mai reușită. Cui se adresa acest sacrificiu? În nici un caz neantului, neființei. Un asemenea tip de „sacrificiu” este propriu celor mulți, dar nicidecum lui Eugenio d'Ors. Omul obișnuit este cel prost situat în economia sacrificiului: „așa se întîmplă cu toți: «sacrificăm» ceea ce e mai bun din noi, din arta sau gîndurile noastre, jertfim neconștient neantului”²³⁵, scrie Mircea Eliade. Adevăratul sacrificiu este numai cel orientat în sensul vieții și al luminii absolute.

233. Mircea Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, traducere de Walter Fotescu, Editura Humanitas, București, 1993, p. 103.

234. Această intuiție orientală este prezentă și în alte spații simbolice („arta este rugăciunea mea”, scria Andrei Tarkovski). În spațiul românesc, ea poate fi exemplificată prin teatrul lui Andrei Șerban. Acest regizor cerea în permanență actorilor să joace teatru ca și cum ar oficia un ritual în templu. În ambele situații, simpla profesiune (de regizor și de actor) ajunge să fie exercitată cu deplină detașare și renunțîndu-se la fructul actelor. Ea devine un sacrificiu.

235. Mircea Eliade, *Fragmentarium*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 14.

Jertfind, asemenea lui Eugenio d'Ors, cîteva din cele mai bune pagini ale noastre, le dăruim de fapt celui care le-a făcut cu putință. Lui Dumnezeu.

3. *Sacrificiul ritualic.* Ioan Kalov, călugărul ucenic al bătrînului Pamvo, ascultînd cuvîntul duhovnicului său, uda zilnic un pom uscat, aflat undeva pe un vîrf golaș de munte. Asemenea unui Sisif modern, tînărul ucenic urca în fiecare dimineață, devreme în zori, imensul munte pentru a-i stropi neroditorul pom. Muncile acestea absurde și seci se întreprindeau numai o dată cu lăsarea întunericului, pentru ca a doua zi în zori să reînceapă. Totul era hilar, ridicol și perfect inutil. Oricare dintre noi se poate ușor convinge de absurditatea acestor fapte călugărești. Nu există în lumea bunului Dumnezeu o sminteală mai mare decît să-ți închipui că ceva ar fi cu neputință. Greu de crezut că un bătrîn cucernic, precum Pamvo, ar putea cere cuiva să administreze gospodărește o frecție unui picior de lemn sau să ude în permanență rădăcinile moarte ale unui pom uscat.

Și, totuși, dreptatea a fost de partea bătrînului ascet. Într-o dimineață, urcînd ca de obicei muntele, Ioan Kalov a găsit pomul înfrunzit! Andrei Tarkovski a reluat motivul acestui tip de sacrificiu. În ultimul său film (intitulat chiar *Sacrificiul*), Tarkovski pune gîndul călugărului în gura unui personaj modern: „Știi, uneori îmi spun că, dacă am face în fiecare zi, exact în același moment, unul și același lucru, ca un *ritual* (s.n.), neabătut, sistematic, în fiecare zi, constant, exact în același moment, lumea s-ar schimba. Ceva s-ar schimba în ea, nu poate fi altfel.”²³⁶

Doar fapta umană, aparent ne semnificativă, săvîrșită însă ritualic și cu credință, ar putea face munții să se miște și pomii uscați să înfrunzească. Poate fi acesta sacrificiul nostru cel de toate zilele. El ne cere permanenta urcare a muntelui și udarea zilnică a rădăcinilor unui pom uscat. Atît.

236. Andrei Tarkovski, *Sacrificiul*, în „Transilvania”, nr. 1-2, 1993, p. 114.

RITUALURILE MAGICE ȘI NONDREPTUL MODERN

1. Ce este magia ?

Magia, ca fenomen social, a constituit obiectul de studiu al mai multor autori. Dintre aceștia, antropologia și sociologia contemporană rețin următoarele nume mai importante : J. Frazer, R.H. Codrington, M. Mauss, É. Durkheim, Br. Malinowski, J.C. Muller, M. Augè etc.

James Frazer (1851-1941) se impune prin două lucrări esențiale în domeniul cercetării magicului : *Totemism și exogamie* (1887) și *Creanga de aur* (1890). În ultima dintre ele, antropologul englez are în atenție prezența fenomenului magic în societățile tradiționale, urmărindu-i urmele tîrzii, pînă în plină modernitate. În orice manifestare a actului magic, Frazer surprinde prezența vie a două legi :

1. *Legea similitudinii*. Este cea care se relevă a fi esența *magiei homeopatice* (imitative). Conform acesteia, *similarul produce similar*. Se poate ajunge la efect imitînd actul anterior produs. Apare în acest joc social al imitației motivul imaginii celuiilalt. Dacă reprezentarea sau chipul construit al celuiilalt „suferă”, atunci pătimeste și persoana reprezentată. Dacă chipul va fi distrus, aceeași soartă o va avea și originalul. Motivul *figurinei de ceară* rămîne, în acest sens, unul semnificativ pentru indienii nord-americani, cît și pentru alte comunități tradiționale. Figurina înțepată sau maltrată transmite durerea și suferința persoanei pe care o reprezintă. Distrugerea ei definitivă face cu puțință moartea acesteia. Un alt exemplu de magie homeopatică este ritualul vindecării *gălbînării*. În acest caz, se caută exorcizarea culorii galbene din trupul suferindului printr-un transfer magic al acesteia spre lucrurile sau ființele care o posedau în mod natural (soarele sau florile, de exemplu). În același timp, se caută a se procura prezența celeilalte culori vii și sănătoase provenite de la o altă sursă. În alte ritualuri magice, *jocul privirilor* era gîndit drept o terapie definitivă. Privirea păsării Corla, de exemplu, care putea vindeca suferindul de gălbinare, constituie un argument. Tîrziu, peste cîteva decenii, jocul magic al privirilor va fi reluat și interpretat în sens modern de I.P. Culianu²³⁷.

237. Referința este la lucrarea lui Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere*. 1484, ed. cit. Privirea apare drept personaj esențial în jocul erotic al fantasmelor. *Herosul* numește boala ultimă a celui stăpînit și devorat de fantasma celuiilalt. Aceasta este generată de colaborarea mai multor simțuri deodată. Are un caracter *sinestezic*. În

2. *Legea contagiunii, temei al magiei contagioase.* Acțiunea asupra unui lucru sau obiect ce a fost cel puțin o dată în contact cu o anumită persoană, va avea efect și asupra persoanei respective. Tot ceea ce a fost o dată împreună, nicicând nu mai poate fi despărțit.

Existau, după J. Frazer, și ritualuri care combinau magia homeopatică cu cea contagioasă sub forma *magiei simpatetice*.

Ambele ipostaze ale magiei au în comun convingerea că toate lucrurile acționează de la distanță unele asupra altora, printr-o *simpatie secretă*. Însăși esența magiei stă în posibilitatea acțiunii la mare distanță²³⁸. Totul poate fi manipulat, folosit după voință, știindu-se că nici un act cotidian nu rămîne fără urmări. De aceea se cultiva interdicția temporară a unor gânduri și acțiuni malefice. Astfel, pentru a se asigura succesul unui grup la vânătoare, rudele rămase acasă trebuiau să se comporte în conformitate cu unele norme *magice* devenite sociale. În Laos, soțiile nu trebuiau să-și taie părul căci actul ar avea ca urmare distrugerea de către vînat a capcanelor întîlnite. Nu trebuiau, de asemenea, să-și ungă trupul: vînatul ar aluneca printre capcane. În Africa de Est există convingerea că infidelitatea soțiilor ar putea provoca rănirea gravă sau moartea soților plecați la vînat. Firesc, dacă nefericitul vînat orăz ar avea ceva rău despre soția sa, părăsea în cea mai mare grabă vînatul!

Atunci cînd actul magic cuprinde – mai întîi ca *efect* apoi ca *fenomen* – întreaga comunitate, în joc va apărea forma socială a magiei. În interpretarea lui J. Frazer, atunci cînd magia ajunge a defini o întreagă comunitate, ea sfîrșește prin a decădea în pură vrăjitorie. Magicianul – înțeles acum drept vrăjitor – poate fi regăsit în timpul modern sub chipul *funcționarului public*, a celui care execută o comandă socială. Prin urmare, fapta sa îi va consfinți o anume *autoritate* în raport cu ceilalți. Titlul de magician va ajunge în timpul tîrziu al modernității un simbol al autorității sacre și sociale.

Nu de puține ori sub chipul magicianului s-a ascuns impostorul inteligent. Efectul social al artei lui nu a fost însă întotdeauna malefic. Inteligență dublată de o lipsă de scrupule poate deveni uneori extrem de eficientă. „Mult mai mult rău a fost pricinuit în lume de nebunii cinstiți ajuși în poziții înalte, decît de ticăloșii inteligenți”²³⁹. Satisfăcîndu-și și ultima limită a vanității, magicianul, devenit acum

cuprinsul ei, vederea are un rol privilegiat, mijlocind „focului intern”, „aburului pneumatic” și „sîngelui subtil” exteriorizarea. Privirea magică a jocului erotic poate avea uneori ca efect deochiul și „vampirismul fantastic”.

238. În acest sens, toate realitățile acestei lumi sînt cuprinse într-o plasă magică care nu lasă loc ne semnificativului. Teza lui Frazer privind „simpatia secretă” a fost reluată și interpretată de Mircea Eliade în *Folclorul ca instrument de cunoaștere*, studiu publicat în volumul *Insula lui Euthanasius*, Editura Humanitas, București, 1993, pp. 25-43.

239. James Frazer, *Creanga de aur*, traducere de Octavian Nistor, Editura Minerva, București, 1980, p. 101.

actor social, va putea să funcționeze asemenea unui mîntuitor. „În cîmpul (social) al politicii, ingraturul vicelan, învingătorul nemilos pot ajunge cîrmuitori înțelepți și mărinimoși.”²⁴⁰ Este în istorie, printre alții, cazul lui Iulius Cezar și al lui Augustus.

După teoria lui Frazer, magia a influențat profund *constituția* societăților primitive, arhaice. Ea a determinat un transfer al puterii din miinile celor mulți, în altele (mai puține) ale unui grup restrîns, ingenios și harismatic. Interesant îmi pare a fi destinul modern al unui asemenea fenomen arhaic. Astfel, după impunerea științei – începînd cu secolul XVII – în varianta ei europeană, concomitent cu crepusculul magiei, puterea va fi din nou distribuită celor mulți, fapt care ar explica în cele din urmă geneza totalitarismelor secolului XX.

Întrebarea care-l readuce astăzi pe Frazer în plină actualitate îmi pare a fi următoarea: magia, în raport cu știința, se află în relație disjunctivă sau conjunctivă? Răspunsul lui Frazer alege calea de mijloc. Cele două realități nu se exclud reciproc, dar nici nu se identifică. Dincolo de ceea ce le diferențiază există întotdeauna o structură și o ordine inefabilă, comune ambelor realități. În virtutea săvîrșirii aceluiași acțiuni, efectele magiei și științei devin asemănătoare. Ideea, funcționînd asemenea unei legi imuabile, scoate din joc reducînd la minimum rolul întîmplării, al hazardului. Antropologul englez va acorda științei un statut oarecum privilegiat. Magia nu ar fi, în acest sens, decît sora vitregă a științei. Ar fi un fapt social minor în raport cu atotputernicia științei clasice.

R.H. Codrington prezintă concepția sa asupra magiei în lucrarea *The Melanesians* (1891). Esența magiei ar fi după autor puterea impersonală numită *mana*²⁴¹. Ea este „o forță sau o influență nefizică și într-un anumit fel supranaturală; dar ea se manifestă în forța fizică sau în orice fel de putere sau performanță pe care le posedă un om”. Acțiunea paradoxală a *manei* consacră definitiv anumite realități. Ele devin tabu. Astfel, o femeie la naștere este total neasemănătoare celorlalte și susceptibilă de maleficii contagioase. Atingerea ei (ca și a bărbatului ucis de altfel) poate provoca impurificarea întregii comunități. Ideea *manei* ca esență a magiei va fi imediat preluată de șoala sociologică franceză.

Marcel Mauss (1872-1950) publica împreună cu Henri Hubert în „Année sociologique” (1902-1903), savantul studiu *Esquisse d'une théorie générale de la magie*. Cercetînd sociologic fenomenul magiei, cei doi autori îi urmăresc relația cu anumite variabile sociale: sexul, corporațiile etc. Astfel, femeile ar fi mult mai predispuse spre magie decît bărbații. Explicația ar sta, după cei doi sociologi, nu atît în aptitudinile lor fizice, cît, mai curînd, în *sentimentele sociale* pe care natura

240. *Ibidem*, p. 101.

241. *Mana* este o realitate sacră ce stă sub semnul paradoxului. Presupune deopotrivă o acțiune, o calitate și o stare. Sinonime ale termenului apar la indienii din America de Nord sub numele de *orenda* (putere mistică), *wakonda* (la indienii sioux) și *manitu* (forța sacră, obscură, neobișnuită).

lor specifică le face cu puțință. Ciclul, sarcina, nașterea produc întotdeauna comunității masculine uimire, teamă sau o nedisimulată groază. Femeile sînt privite ca făpturi *cu totul diferite* și, prin urmare, insolitul le este propriu, familiar. Magia este un act privat, neobișnuit, asocial. Prin urmare, femeile ar fi cele mai potrivite făpturi în a o practica. Faptul se justifică cu atît mai mult cu cît femeile-preot nu există, ele fiind excluse din cultele religioase oficiale²⁴². Totuși, în orice spații istorico-culturale, numărul femeilor-magician este cu mult mai redus decît cel al bărbaților. Pe scurt, bărbatul practică magia, iar femeia este acuzată de ea! (În *Atharva-Veda*, de exemplu, se fac exorcisme împotriva magicienilor, inclusiv femei, în timp ce imprecățiile sînt rostite de vrăjitori).

În ceea ce privește relația dintre corporații și fenomenul magic, sociologii francezi remarcă existența unor profesii cu autoritate magică neobișnuită. *Medicul*, de exemplu, prin tehnicitatea profesiei sale putea foarte ușor să-și ascundă îndeletnicirea magică. *Ciobanul*, la rîndul său, trăia o relație privilegiată cu natura, astrele sau cu stihiiile pămîntului. Magia era cultivată de acesta ca firescul însuși. *Groparul* întreținea și el o profundă familiaritate cu prezența morții. *Păstorii* erau, de asemenea, privilegiați în arta magiei. De ce? Pentru că „se recrutau dintre cei mai săraci sau din ultimii născuți ai unei familii, care nu aveau nici un fel de venit economic sau social”²⁴³. Trăind în permanență la marginea comunității, păstorii erau dificil de controlat și socializat. Prin urmare, această neobișnuită libertate putea fi constant și eficient investită în ritualuri și practici magice. *Fierarul* „aude totul, vede totul, știe totul, dînd impresia că este peste tot în același timp”²⁴⁴. Este, altfel spus, un veritabil magician. Investirea lui este mult înlesnită și de faptul că stăpînește „fierul și focul, atribute ale diavolului”²⁴⁵. Nu sînt excluși de la relațiile intime, tainice, cu diavolul nici *croitorii* (din cauza contactelor lor numeroase cu femeile) și nici *frînghierii*, a căror reprezentare socială se leagă de „tradiția sforilor spînzurătorii”. Aceștia sînt asimilați Străinului, celui care, prin diferența și neobișnuitul său, neliniștește, înfricoșează, provoacă. Sînt, toate acestea, exemple de corporații puse de Mauss și Hubert într-o relație specială cu fenomenul magic.

Lectura cărții lui Mauss și Hubert reține și prin tipurile de inițiere magică analizate. Ele aduc în atenție *revelația*, *consacrarea socială* și *tradiția*. În prima situație, spiritul magic poate surveni în mod surprinzător, neașteptat. Este cazul

242. Excepție fac, în acest sens, anumite culte religioase protestante din spațiul european care acceptă și femeile în oficierea slujbelor religioase. Urmărindu-se statistic, în funcție de sexe, victimele Inchiziției europene, ideea lui Mauss și Hubert rămîne în continuare valabilă.

243. André Julliard, *Urgia sorșilor. Vrăjitoria zilelor noastre în Franța*, în Robert Muchembled, *Magia și vrăjitoria în Europa din Evul Mediu pînă astăzi*, traducere de Maria și Cezar Ivănescu, Editura Humanitas, București, 1997, p. 286.

244. *Ibidem*, p. 287.

245. *Ibidem*.

posedării de către un spirit sau, de exemplu, cel al prezenței tainice și eficiente a lui Mefistofel în preajma lui Faust. În cazul *consacrării sociale* se impune, în primul rînd, recunoașterea noului magician de către mai vechii specialiști ai sacralului. Ei provoacă și fac cu puțință și extazul necesar posedării de către un spirit. Acesta devine prezent de cele mai multe ori prin invocarea comună a magicienilor. La rîndul ei, *tradiția*, ca ipostază specială a consacării magice, este departe de a fi un simplu act, comun, banal. „Adeptul este și se crede ales.” În acest caz, tradiția magică este *ereditară*: ea se transmite din tată în fiu.

Dincolo de toate aceste expresii ale consacării, esențial rămîne în magie actul *credinței*. Ea are un caracter *a priori*, precedînd orice experiență. Mai întîi *crezi*, apoi *practici* magia. Credința conferă magiei o neobișnuită autoritate, astfel încît eventualul eșec nu ar compromite deloc statutul și prestigiul magicianului. Insuccesul, dimpotrivă, întărește convingerea în puterea magiei. Mai mult, insuccesul ajunge să fie justificat prin efectul unei contramagii, sau prin neîmplinirea corectă și completă a ritualurilor²⁴⁶.

Eludînd orice prezență teologică a dogmelor revelate, Mauss și Hubert se întreabă asupra originii credinței magice. Un prim răspuns pe care cei doi îl iau în atenție este cel oferit de James Frazer: la originea magiei ar sta *formulele simpatetice*. Conform acestora, *asemănătorul* produce *asemănătorul*, *partea* conține în ea însăși *întregul*, iar *contrariul* acționează asupra *contrariului*. Cei doi sociologi francezi consideră că, de fapt, formulele simpatetice nu explică pe deplin magia. „Simpatia este doar calea prin care trece forța magică, și nu forța magică însăși. Esențialul ar sta tocmai în ceea ce lasă deoparte formula simpatetică. Exemplul *maleficiului* este semnificativ. Vrăjitoarea secătuieste laptele unei femei, îmbrățișîndu-i copilul. Accentul nu cade pe *contact*, pe asemănarea copil-mamă, pe simpatie. Dimpotrivă, esențial este *deochiul*, sau forța magică a vrăjitoarei.”

Mai sînt luate în atenție și alte două încercări de răspuns, diferite de interpretarea lui Frazer. Ele aduc în atenție noțiunea de *proprietate* și pe cea de *demon*²⁴⁷. Ambele sînt la fel de incomplete. Rămîne doar credința în puterea stranie și neobișnuită a *manei* să explice magia. „Pentru a exprima mai bine felul în care lumea magiei se suprapune celeilalte fără a se desprinde de ea, s-ar putea spune că totul se petrece

246. Cf. M. Mauss, H. Hubert, *Teoria generală a magiei*, traducere de Ingrid Ilinca și Silviu Lupescu, prefață de Nicu Gavriluță, Editura Polirom, Iași, 1996, p. 128.

247. Cf. lui Mauss și Hubert, noțiunea de *proprietate* nu poate explica singură credința în magie. Apar și alte norme obligatorii referitoare la condițiile „de timp, de loc, de mijloc, de intenție” (p. 129). Pe de o parte, noțiunea de *proprietate* nu este inerentă lucrului în sine. Ea este extrinsecă și atribuită lui. Se realizează prin rit, sacrificiu sau binecuvîntare. Noțiunea de *demon* este și ea departe de a oferi o viziune exhaustivă asupra magiei. Există întotdeauna în actul magic pe lîngă prezența demonului și puterea magicianului, virtutea cuvintelor, eficacitatea gesturilor sau puterea privirii și a intenției.

ca și cum ar fi construită într-o a patra dimensiune a spațiului, a cărei existență ocultă ar explica-o, dacă putem spune așa, o noțiune ca aceea de *mana*.²⁴⁸

Teza esențială a celor doi autori rămâne însă *crearea magiei de către societate*. Acesta își face simțită prezența prin *constrângere, interdicție și excitabilitate*²⁴⁹. Ordinea normală a lucrurilor pare a fi în permanență provocată de neobișnuitul unor întâmplări: împărății arbitrare ale unor invazii străine, boli, moarte sau războaie. O dată cu fiecare provocare a neobișnuitului, societatea ezită, caută, așteaptă. Starea anormală creează *mana* dînd apoi naștere magiei. Eficiența acesteia are întotdeauna o consacrare socială. Șamanul eficient este întotdeauna (și) cel în care membrii comunității au deplină încredere. Ea face cu puțință, prin intermediul sugestiei colective, vindecarea. Interpretarea lui Mauss atinge, în acest caz, o limită extremă. Crearea magiei de către societate exclude o întreagă tradiție a marilor religii revelate. Prin urmare, ea se cere amendată, asemenea teoriei lui Durkheim despre originea socială a religiei.

Reține însă, din toată această demonstrație de sociologie a magiei, apropierea acesteia de anumite discipline științifice ale secolului XX: medicina, chimia, mecanica etc. Dincolo de faptul că ele au fost întemeiate în virtutea unor principii inițial sacre, rămîne totuși apropierea lor de magie prin intermediul forței persuasive și al acțiunii eficiente pe care acestea le posedă²⁵⁰.

248. M. Mauss, H. Hubert, *op. cit.*, p. 148.

249. *Constrîngerea și interdicția* manifestate de societate apar în riturile referitoare la *tabu*-urile de amestec. De exemplu, femeia însărcinată nu are voie să privească casa unui asasin sau pe cea a unui mort. Puterile malefice s-ar putea transfera viitorului născut. Aceste *tabu*-uri se protejează singure prin efectele ce rezultă din încălcarea lor. Cît privește *excitabilitatea*, aceasta nu aparține niciodată numai individului (Lehman). Întotdeauna ea este condiționată social. În spatele unui posibil scepticism al lui Moise stă întotdeauna seminiția iudaică care nu se îndoiește niciodată. La rîndul său, descoperitorul de izvoare nu este decît expresia stării sociale a întregii comunități care-i așteaptă nerăbdătoare reușita.

250. Cf. Nicu Gavriluță, *Considerații privind sociologia magiei*, prefață la volumul M. Mauss, H. Hubert, *Teoria generală a magiei*, pp. 5-13. Ideea prezenței unor motive magice referitoare la corespondența instantanee de natură simpatetică apare și în volumul lui Constantin Bălăceanu-Stolnici, *Dialog despre cele văzute și cele nevăzute*, Editura Harisma, București, 1995. Autorul reia și interpretează exemplul de *teleportare*, oferit de unii informaticieni și fizicieni în 1993. Aceștia au reconstituit o *particulă elementară*, cu absolut toate caracteristicile, în măsură a transmite o informație *completă*, în ciuda principiului de indeterminare al lui Heisenberg. Ideea este mai veche, fiind enunțată, în 1964, de Ch. Bell. În condiții experimentale, cu totul speciale, un *atom* poate genera o pereche de *fotoni* atît de intim legați printr-o corespondență, încît orice acțiune produsă asupra unuia dintre ei se transmite instantaneu celuilalt, indiferent de distanță! Viteza de transmisie este mult mai mare decît cea a luminii. În joc ar fi existența interconexiunilor neexplicabile proprii unei alte organizări a lumii fizice. Ea ar ține de ceea ce fizicianul Scarfati numea o „kabala cuantică”.

Bronislaw Malinowski (1884-1942). Marea admirație a acestui polonez pentru *Creanga de aur* a lui Frazer l-a determinat să vină de la Cracovia la Londra, apoi să întreprindă cercetări asupra populației din insulele Trobiand (Noua Guinee). Rezultatele cercetărilor au fost publicate în lucrări precum: *Asociații masculine tribale ale aborigenilor australieni*; *Grădinile de coral și magia lor*; *Argonauți ai Pacificului de Vest*; *Fundamentele credinței și moralei*. Realizează și un studiu asupra populațiilor insulare din Melanezia, urmărind motivul schimbului magic de mărfuri și ipostaza numită *Kula* a darului arhaic, tradițional²⁵¹.

J.C. Muller se impune în hermeneutica socială a magiei prin lucrarea *Pouvoir mystique, sorcellerie et structure sociale chez les Rukuba*, 1971. Există, după autorul francez, o putere a vrăjitorului și o alta, de aceeași natură, dar mai eficientă, a contravrăjitorului. Jocul magic are loc în mod *secret* prin rivalitatea celor doi. Există în fiecare clan cel puțin un magician. Întotdeauna șeful clanului este primul bănuț de a fi vrăjitor (se are în atenție actul prohibit al magiei negre). Statutul său special îi conferă îndreptățirea de a interzice interogarea cadavrului ce ar putea avea ca efect acuzarea șefului. Prin urmare, autoritatea *socială* coincide cu cea magică, conferindu-i șefului de clan imunitate deplină. Există și aici riscul ca acesta să nu fie suficient de abil în a dezavua ideea că ar poseda o putere magică incompatibilă cu poziția sa socială. În acest caz, magicianul va fi linșat, devenind *șap ispășitor* (R. Girard)²⁵².

Marc Augè este ultimul hermeneut al magiei pe care îl invoc aici cu o lucrare de-acum clasică: *Teoria puterilor și ideologia* (1975). Cercetînd în special fenomenul magic din Coasta de Fildeș, Augè observă prezența magiei în trei ipostaze complementare. Ar fi, în primul rînd, magia ca *sistem*. Ea ar numi grupul social al vrăjitorilor și ierarhia existentă în cadrul acestuia. Topografia magică se suprapune peste cea socială. Astfel, un anume loc social sau o răsplată devin spațiul consacrat al vrăjitorilor. Ideea va supraviețui pînă tîrziu în mentalul creștin al societăților moderne²⁵³. În al doilea rînd, ar exista ipostaza magiei ca simplă *teorie*. În acest

251. Cf. Nicu Gavriluță, „Darul-simbol, juridic și social”, în *Buletin Științific*, nr. 5, 1996, Fundația de Știință și Cultură „Moldova”, Universitatea „M. Kogălniceanu”, Editura Cugetarea, Iași, 1996, pp. 134-144.

252. Teoria stigmatului social și a „șapului ispășitor” apare dezvoltată în opera lui R. Girard, *Violența și sacrul*, traducere de Sorin Antohi, Editura Nemira, București, 1995. Avînd menirea de a defula umorile și idiosincrasii îndelung acumulate de o comunitate socială, „șapul ispășitor” ia diferite forme: pe cea a făturii umane neobișnuite, a animalului propriu-zis sau, în timpurile post-moderne, cea a grupului marginal, „sacrificat” prin indiferență sau stigmat.

253. Este vorba de motivul răscrucii de drum care apare în mentalul creștin tîrziu drept un loc privilegiat al demonului. Sentimentul inutilității și al pustiirii definitive te poate încerca aici mai mult decît oriunde în altă parte. Metafizica *topos*-urilor magice este bine argumentată de Ștefan Afloroaei în volumul *Întimplare și destin*, Editura Institutului European, Iași, 1993.

sens, ea nu face decât să explice și să evalueze caracteristicile sistemului. Faptul acesta presupune existența a trei tipuri de teorii. Prima ar fi *teoria tehnică*, cea care are în atenție natura puterii magice și căile dobândirii ei. Cea de-a doua este *teoria interpretativă*. Aceasta dezvăluie faptele susceptibile de a fi interpretate în termeni de magie. În sfârșit, *teoria normativă* ar fi cea care ar privilegia în mod deosebit codul unor reguli de comportament. Ultima ipostază a magiei descrisă de Marc Augé este cea *practică*. Ea cuprinde situațiile propriu-zise de manifestare a magicului. Existența lor atrage după sine acuzațiile și pedepsele sociale ale grupului. În aceste situații, acuzațiile trebuie să fie suficient de verosimile: în caz contrar, ele pot aduce moartea acuzatorului, atunci când vin de la un individ neînsemnat și vizează un om foarte important.

Această înțelegere, aproape juridică, a lui Marc Augé îmi îndreptățește supoziția de a interpreta ipostazele magice drept expresii speciale ale situațiilor de *nondrept*. Ele definesc atât timpul arhaic cât și pe cel modern, actual. Hermeneutica magicului nu face altceva decât să dezvăluie prezența lor tainică și adesea camuflată în cuprinsul timpului contemporan.

2. Magia – expresie a situației de nondrept

Teoria nondreptului a fost dezvoltată de Jean Carbonnier în lucrări precum: *Dreptul flexibil. Elemente pentru o sociologie a dreptului fără rigoare*; sau *Sociologie juridică*. Nondreptul ar defini, după Carbonnier, absența dreptului din anumite raporturi umane unde acesta ar fi putut avea vocația teoretică de a fi prezent. Exemple: concubinajul, despărțirile de fapt, paternitatea, *Folk-mays*-ul, situațiile în care seducătorul se căsătorește cu victima sa. Semantica termenului de nondrept devine și mai bine conturată atunci când se au în atenție modalitățile prin care nondreptul este adus la ființă. Ele ar fi *autolimitarea dreptului*, *autoneutralizarea dreptului* și *rezistența la nondrept*²⁵⁴.

Pentru înțelegerea situațiilor magice de nondrept, voi avea în atenție lucrarea lui Jean Carbonnier *Dreptul flexibil. Elemente pentru o sociologie a dreptului fără rigoare*. Într-o secțiune specială a cărții, autorul urmărește cu minuțiozitate principalele teorii referitoare la originea dreptului. Într-o ordine inversă, acestea ar fi următoarele: *formula originară*, *judicata* și *regula*. Prima dintre acestea susține că la originea dreptului român n-ar fi stat regula de drept și nici judicata (Giofredi). Argumentele sale sînt de natură *filologică* și *mitologică*. Primele invocă folosirile verbului *dicere*. Astfel, formula *jus dicere* nu înseamnă o simplă declarație și nici enunțul unei reguli de drept dedusă din alta preexistentă. Expresia reprezintă mai curînd stabilirea unei situații juste, ultime, definitive. *Ita jus este* se traduce prin „așa să fie drept”. Situația nu era conformă unei reguli juridice oarecare, ci unui

sentiment înăscut al dreptății. Cît privește argumentul *mitologic*, el poate fi invocat prin exemplul Oracolului de la Delphi. Marile animozități, fatalele neînțelegeri sau simplele prorociri ale viitorului erau rezolvate prin magia și spontaneitatea *formulelor* apolinice, rostite prin gura preotesei templului.

O altă teorie este cea care invocă prezența *judcății* la originea oricărui sistem de drept. Aceasta nu se cerea înțelesă în sensul logic, modern, pe baza unor principii logice deductive. Judcata era expresia unei intuiții spontane, de natură magică. Se poate regăsi și în sistemul de drept românesc tradițional, sub forma *ordaliilor* sau a *jurămîntului cu brazda*. Abia în sistemul de drept modern judcata va fi înțeleasă drept actul jurisdicțional ce intervine asupra unui proces.

La rîndul ei, *regula* a fost interpretată drept un fenomen juridic primar. Parafrazînd spusa veterotestamentară, putem afirma faptul că „La început a fost Regula”. Identificată cu legile eterne, regula decurgea direct din Rațiunea divină. Pot fi invocate în acest sens Thora (ipostaza divină consubstanțială a Dumnezeuului veterotestamentar), Biblia, Coranul, iar pentru comunitățile arhaice, *tabu*-ul. Departe de a numi simpla pedeapsă socială, *tabu*-ul era mai curînd simbolul miniei sacre. El devenea eficient doar în virtutea unor legături magice, de nuanță simpatetică între membrii unei comunități și lucrurile/ființele aflate sub semnul interdicției.

*

Timpurile moderne marcate de prezența creștinismului au preluat multe motive magice specifice comunităților tradiționale. Unele au fost creștinate, altele supraviețuiesc la nivelul inconștientului personal sau colectiv. *Ceea ce în mentalul precreștin figura drept regulă juridică de natură magică apare astăzi în mentalul creștin în ipostaza unei situații de nondrept*. Legea magică a Pămîntului sacralizat, specifică timpului precreștin, apare în creștinismul medieval tîrziu, sub semnul „jurămîntului cu brazda”. Ulterior, Sfînta Scriptură va înlocui brazda. Jurămîntul nu se va mai presta cu brazda pe cap, ci cu mîinile pe Biblie. Situația în care se practica acest ritual juridic magic va deveni acum una de nondrept. Mai exact, ea reprezintă o ipostază socială în care legea creștină a timpului ar fi avut întreaga vocație de a fi prezentă și totuși nu este. Faptul poate fi înțeles invocîndu-se ideea conform căreia anumite simboluri și motive magice sînt consubstanțiale naturii umane. Deși prohibite și stigmatizate de biserica creștină, ele nu pot fi niciodată extirpate definitiv. Supraviețuiesc camuflate și deseori maculate în cuprinsul obiceiurilor și cutumelor juridice. Ele formează ipostazele magice ale nondreptului (inclusiv modern).

Intenționez a mă opri aici asupra cîtorva dintre ele: *masticarea și înghițirea pămîntului*; *ascunderea părului și unghiilor*; *motivul vacii de lemn* și *transferul magice al harismei politice*.

1. *Masticarea și înghițirea pămîntului*. Acest obicei magic se mai regăsește astăzi în unele dintre satele românești. Ritualul propriu-zis și semnificațiile lui originare sînt însă de mult uitate. Mentalul creștin a păstrat acest obicei sub chipul

254. Valeriu Ciucă, *Sociologie juridică generală*, Editura Omnia, Iași, 1993, pp. 134-137.

unei străni „superstiții”. Terminarea aratului pentru țărani tradiționali nu însemna și sfârșitul zilei de muncă. Ei rămăneau în vecinătatea Pământului-Mamă pînă tîrziu. În aceste momente, se rosteau povestiri străvechi, mituri, se întreținea o vie relație cu pămîntul zeificat. Toate acestea, fiindcă pămîntul trebuia să lege rod²⁵⁵.

Stelian Dumistrăcel reia și interpretează anumite pasaje din textele lui Marin Sorescu, din punctul de vedere al magiei telurice²⁵⁶. Aceste texte „trădează consumarea relicvelor unor atavisme sociale” cu trimitere directă la cultul pămîntului. Practicile recente, observate de Sorescu, nu erau decît rămășițele maculate și vulgarizate ale unor străvechi ritualuri ale căror semnificații ultime nici personajele satului românesc și nici culegătorii de tradiții nu le mai înțeleg. Marin Sorescu se rezumă la prezentarea de imagini de genul lumii care „mînca pămînt mai demult”, de bună seamă pentru a-și regla echilibrul fiziologic²⁵⁷. Nimic mai fals. Practicile inochentiștilor, descrise de Mircea Eliade în *Mitul reintegrării*, ar explica poate cel mai bine sensul originar al acestor ritualuri. Inochentiștii se retrăgeau periodic din cuprinsul societății în adîncimea și obscuritatea unor peșteri. Aici se ungeau cu nămol, se rostogoleau prin el, trăind o intimitate profundă și o deplină asumare a pămîntului. S-au născut din ființa acestuia și, prin urmare, îi aparțin în întregime. Pămîntul era venerat pentru nesfîrșita sa capacitate de rodire. „De aceea între pămînt și formele organice zămislite de el există o legătură magică de simpatie. Toate împreună alcătuiesc un sistem. Firele nevăzute care leagă vegetația, regnul animal și umanitatea dintr-o anumită regiune de pămîntul care le-a zămislit, le susține și le nutrește pe toate au fost țesute de viața care pulsează atît în Mamă cît și în creaturile ei.”²⁵⁸

O dată cu alungarea zeilor din cosmos prin apariția iudaismului și creștinismului, ritualurile sacre de venerare a Pământului-Mamă au fost stigmatizate. Niciodată însă n-au fost înlăturate definitiv. Fragmente tîrzii privind asumarea și masticarea pămîntului apar la început de secol în satul românesc drept forme ale *pedepsei*.

255. Motivul magic al legării rodului face parte, după Frazer, din străvechile practici ale magiei homeopateice. Ele erau deseori însoțite și de ritualuri sexuale. Împerecherea între sexe la semănat sau seceriș traducea legătura magică dintre rodul uterului matern și a celui teluric. Acest fapt simbolic s-a menținut pînă tîrziu la semințiile slave sau germanice. În mentalul românesc tradițional, el este absent.

256. Stelian Dumistrăcel, *Sate dispărute – sate amenințate*, Editura Institutul European, Iași, 1995, pp. 141-151.

257. Stăncioaia „jupuisse toată casa,/ Că era bună huma aia, mirosea bine. Și mînca/ După ce mînca legume”; „Mai mînca și alta, Aneta, toată ziua deslipea cu/ Custura de pe casă” (*Gustul casei*, II), cf. Stelian Dumistrăcel, *op. cit.*, p. 146.

258. Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, prefață de Georges Dumézil, traducere de Mariana Noica, Editura Humanitas, București, 1992, p. 242. Pentru simbolistica sacră și juridică a pămîntului, a se vedea, în întregime, capitolul *Pămîntul, femeia și fecunditatea*, pp. 229-250.

După același Marin Sorescu, un anume popa Stanciu i-a dat „canon” să mănînce „un cot de pămînt” unei femei bănuite a fi pruncucigașă. Scopul era de a nu arde după moarte în lumea de dincolo.

Pămîntul-pedeapsă apare ca motiv permanent în judecata românească a veacului de mijloc. În cazul unui litigiu legat de proprietatea asupra pămîntului, intervenea deseori ritualul magic al *jurămîntului cu brazda*. Cel care susținea un punct de vedere asupra hotarului dintre două loturi, pentru a dovedi adevărul spuselor sale, trebuia să jure cu brazda pe cap, mergînd pe linia hatului considerată de el adevărată. În alte variante, pămîntul va fi purtat într-o desagă. Semnificația era însă aceeași. În virtutea legăturii ființiale, magice, dintre pămînt și zămisliurile lui (inclusiv omul), duhul sacru al elementului teluric se răzbuna în situația mărturiei mincinoase. Tîrziu, Biserica ortodoxă va interzice aceste „stranii” și „blestamate” ceremonii, înlocuindu-le cu ritualul creștin de judecată.

2. *Ascunderea părului și a unghiilor*. Ideile prezentate de Frazer în *Creanga de aur* vor fi regăsite și în spațiul românesc tradițional și modern. Se remarcă aici convingerea conform căreia „excreșcențe și secreții ale corpului, cum ar fi părul, unghiile, saliva, socotite a fi însăși persoana din care au făcut parte inițial, puteau fi utilizate în vrăji contra acesteia”²⁵⁹. În Săcuța (com. Boroaia, jud. Suceava) și în Costești (dincolo de Prut) unghiile se ascund cu grijă, iar părul tăiat se adună de la început într-o pernă. Aceasta se pune sub cap o dată cu trecerea în lumea de dincolo. Unele ritualuri însă s-au creștinat. Unghiile adunate cu multă minuțiozitate în palmă sînt consacrate prin semnul crucii pentru a putea fi regăsite după moarte. Localitatea Rădășeni (jud. Suceava) păstrează însă, prin bătrîniile locului, fragmente din aceste străvechi ritualuri. Astfel, părul tăiat va fi în permanență adunat și adăpostit în scorbura unui copac. Faptul făcea cu puțință creșterea și îndesirea părului rămas și regăsirea lui în *totalitate* la Judecata de pe urmă. Unghiile tăiate erau adunate și depozitate în locurile „nespurcate”: la rădăcina unui arbore, în apropierea izvorului sau a fîntîinii, în grădinița cu flori. Semnificația magică a acestor practici se regăsește aici într-o formă creștinată. O dată cu Judecata de pe urmă, fiecare făptură umană trebuia să se prezinte cu tot ceea ce i-a aparținut pe pămînt (inclusiv părul și unghiile)²⁶⁰.

3. *Motivul vacii de lemn*. Aceeași zonă a Văii Moldovei se impune și prin existența unor ritualuri magice de răpire a manei. Oamenii locului poartă încă amintirea unor asemenea întimplări. În localitatea Oniceni (jud. Suceava), unii bătrîni de peste șazeci de ani își mai amintesc de motivul magic al vacii de lemn. În comuna Rădășeni, reproducerea din lemn este însoțită și de o „doniță” de mărimea

259. Stelian Dumistrăcel, *op. cit.*, p. 149.

260. Mărturiile privind supraviețuirea acestor motive magice aparțin lui Nicolae Amariei, locuitor al comunei Rădășeni (jud. Suceava), în vîrstă de 90 de ani.

cele naturale. În momente speciale ale nopții – conform unui tainic ritual respectat cu strictețe – vacile de lemn sînt „mulse”. Are loc „transferul laptelui” sau „luarea manei”²⁶¹. Astfel, vaca bună de lapte era „mulsă” prin intermediul vacii de lemn, laptele transferîndu-se animalului dorit de vrăjitoare.

Din convorbirile purtate cu oamenii locului am înțeles că, totuși, „vaca de lemn” nu este un motiv revolut, de domeniul străvechiului folclor. El este în continuare viu, prezent în mentalul comunităților tradiționale, deși ritualurile propriu-zise sînt tănuite cu deosebită atenție.

O astfel de vacă de lemn a fost descoperită în Rădășeni anul 1975 de unul dintre subiecții chestionați²⁶². După spusele oamenilor locului, existau și există încă „femei care puteau să ia laptele, dar care puteau și să îl dea înapoi”. Faptul acesta presupunea însă practicarea unor ritualuri speciale²⁶³. Condiția acestor hoți travestiți în vrăjitori de serviciu era una cu totul specială. Cu timpul, ei dobîndeau anumite deformații și contorsiuni fizice²⁶⁴.

În localitatea Oniceni, județul Suceava, am întîlnit alte variante ale motivului „vacii de lemn”. Este vorba de „limba melișoiului”, cea din care „izvorăște” laptele, sau de „fuștelul (treapta) scării” care produce lichidul în urma invocării unor formule sau a săvîrșirii unor ritualuri. Am reținut însă, în mod deosebit, anumite ipostaze care amintesc de *magia homeopatică*, întemeiată pe imitație și descrisă de

261. Semantica noțiunii de mană este de o diversitate neobișnuită. Vezi, în acest sens, Ivan Evseev, *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*, Editura Amarcord, Timișoara, 1997, pp. 252-253. Credințele din mentalul social românesc tradițional referitoare la noțiunea de mană au fost obiectul unor temeinice cercetări, cum ar fi cele publicate de Artur Gorovei, *Credințe și superstiții ale poporului român*, București, 1915; Gheorghe Pavelescu, *Mana în folclorul românesc*, Sibiu, 1944; Romulus Vulcănescu, *Mitologie românească*, București, 1985.
262. Tîmplar fiind și lucrînd alături de un coleg al său în podul unei case din localitate, Ioan Amariei (58 de ani, Rădășeni, Suceava) a avut surpriza întîlnirii cu un exemplar al vacii de lemn. „Era un butoiș cu patru picioare, cu coarne... avea tot”. Celuilalt vederea acestei construcții i-a provocat o uimire amestecată cu teamă: „Bă Ioane, dracu, dracu în pod. Uite-l pe dracu în pod”. Aflîndu-se sub semnul unei uimiri aproape terifiante, cei doi au solicitat explicații gazdei. Nu au primit decît false argumente și meschine explicații de genul: „Cînd eram copii mici, mama avea o vacă în grajd. Noi plîngeam să ne dea și nouă o vacă în casă, să ne jucăm de-a femeile gospodine. Ea (vaca de lemn) era vaca noastră. O mulgeam aici. Era ca și cum am avea, mama vaca ei – noi, copiii, vaca noastră”.
263. Iată unul dintre ele: „Lunea și vinerea iei laptele de la vacă în tăcere, apoi îl torni în WC spunînd: «să-l mîncîci sănătoasă». Cu zicala aceasta, îți dădea laptele înapoi” (Ioan Amariei).
264. Femeile „sînt sclerозate și cu miinile strîmbe. Tata spunea că, luînd mana de la vaci, aceste femei nu sînt iertate de Dumnezeu. Ele sînt bătute de Dumnezeu și nici pămîntul nu le primește...” (Ioan Amariei).

James Frazer în *Creanga de aur*. După cum vom vedea, ele sînt specifice unui anumit spațiu tradițional românesc. Unele dintre acestea se referă și la ritualurile magice săvîrșite în taină de anumite femei inițiate²⁶⁵.

O altă ipostază magică a furtului laptelui este „luatul țărinei din urma vacii”. Cel care practica acest ritual se apleca – uneori cu o discreție abia disimulată –, lua o bucată din pămîntul călcat de vacă, apoi o punea în buzunar. Acționînd asupra pămîntului care a fost doar o singură dată în contact cu trupul animalului, magicianul putea să-i influențeze acestuia sănătatea, să-i fure laptele sau să-i provoace moartea. În joc ar fi ceea ce James Frazer definea drept *magia contagioasă*. Conform acesteia, tot ceea ce a fost cel puțin o dată în relație, în contact nemijlocit, nicicînd nu mai poate fi despărțit.

Biserica creștină stigmatizează acest ritual magic, trecîndu-l sub semnul ineluctabil al satanismului²⁶⁶. Mentalul social românesc reține și astăzi condiția stranie, cu totul nefericită a magicianului. Nici unul dintre ei nu a murit „de moarte bună”²⁶⁷.

Fără a exista un motiv propriu-zis al „oii de lemn” este totuși recunoscut faptul că „luarea laptelui” nu aduce în atenție doar făptura exclusiv bovină. La fel de bine, „luarea laptelui” poate fi orientată și asupra oilor²⁶⁸. Observăm aici, în cele două localități din zona Văii Moldovei (Oniceni și Rădășeni), același motiv al *magiei*

265. Iată un exemplu din relatările interlocutorului meu, Nitu Năstase (91 ani, Oniceni, Suceava): „Tatăl își trimitea băiatul înainte de răsăritul soarelui (s.n.) să ducă caii la cîmp. Băiatul ducîndu-se, cînd a ajuns la poiana unde trebuia să dea drumul la cai, înainte de tufiș a zărit o femeie care se tot pleca și vîntura ceva deasupra ierbii. Putea fi o doniță sau o strecătoare. Fără să fie văzut de aceasta, băiatul a descălecat, s-a uitat bine ce face baba, apoi a luat căpestrele și a început a zice: «Ce face baba, fac și eu». Apoi dădea cu căpestrele prin iarbă, cum a văzut-o pe babă”. Urmările acestui ritual imitat dintr-o inocentă curiozitate au fost de-a dreptul surprinzătoare. Deși formulele de incantație nu erau cunoscute, faptul că „magicianul” era un *copil* nu a rămas fără urmări. „Ajuns acasă, băiatul a pus căpestrele în grajd, în spatele ușii, într-un cui”. Tatăl copilului va fi cel care mai tîrziu va descoperi urmările magicului ritual: din banalele elemente de harnașament lăsate de copil în grajd, se prelingea acum lapte în cantități considerabile. Înțelegînd că este vorba de un fapt „vrăjitoresc”, tatăl va cere explicații fiului, apoi îl va obliga să se întoarcă la locul sacru pentru a săvîrși ritualul invers. „Să mergi mîine dimineață, înainte de răsăritul soarelui, și să zici: «ce a făcut baba, eu desfac», apoi să dai cu căpestrele îndărăt”. Efectul magic era astfel anulat.
266. „Preotul spunea în felul următor: «A lua laptele de la vacă, a lua dulceața, mana copiilor, a bătrînilor, a femeilor sărace, este un mare păcat»” (Ioan Amariei).
267. Referindu-se la doi soți recunoscuți de comunitate ca practicanți ai luării manei la vaci, Nitu Năstase îmi spunea că înainte de a muri aceștia „au făcut viermi în părțile soldului”. Altfel spus, „viermii i-au mîncat pînă a nu muri și pe unul, și pe altul”.
268. „Exista un păcurar care știa să ia mana la oi. Se ducea la inima căruții, ținea găleata și laptele curgea pe inima căruții. Oile toate zbierau” (Ioan Amariei). Alteori, în ritualul magic al „luării laptelui”, magicianul era identificat cu *Străinul*. „Oamenii străini au poposit la stîină. Au luat lapte de la oi, l-au pus la fiert. Oile au început a

contagioase analizat de Frazer în *Creanga de aur*, cu referire specială la comunitățile neeuropene. De fapt, acesta este un motiv aproape universal.

Magicianul – în ipostaza decăzută a vrăjitorului – este o figură cu totul specială. Este personajul asocial care „reprezintă riscul epuizării bruste a vieții în formă și în principii”²⁶⁹. „Usucă” pământul, plantele, animalele, oamenii. Anulează suflurile și substanțele vitale ale vieții (*laptele*, sperma, carnea, seva), pregătindu-le trecerea în haos și în neființă. De aceea, singurele atitudini sociale posibile în raport cu magicianul sînt evitarea sau agresiunea.

Bătrîni din zona Văii Moldovei, necunoscînd și neacceptînd practica unor ritualuri magice de întoarcere a „furtului laptelui”, preferă soluția creștină, cea a ținerii la distanță de aceste „fapte necurate”. Interpretarea bătrînului Nitu Năstase este, în acest sens, mai mult decît sugestivă. Ea dezvăluie ceva din înțelepciunea ancestrală a adevăratului țaran român: „Trebuie să-ți ții credința ta înainte. Poate să-ți ia tot, lasă să-ți ia. Căci cine ia, lui își ia. Cine dă, lui își dă. Cine face rău, rău ajunge. Cine face bine, bine ajunge... Să nu creadă că aceasta este aiurea, așa... Nu se poate!”. Bătrînul insistă, repetîndu-mi permanent faptul că nimic nu este întîmplător în această lume. Totul se leagă prin fire tainice și nevăzute. Nu există rău fără întoarcere și nici bine nerăsplătit. „Ce faci și cum faci, tu le tragi. Nu le trage altul. Și cum le tragi? Cum le-ai făcut. Dacă tu ai făcut rău, cum te mai aștepti la bine? Dar Dumnezeu de șaptezeci de ori cîte șapte îți iartă păcatele tale. Mîntuitorul a venit nu pentru cei buni, ci pentru ca cei răi să se îndrepte.”

4. *Transferul magic al harismei politice*. Boris Chichlo, cercetător la CNR (Paris), specializat în istoria și formele șamanismului, invocă actualitatea fenomenului magic, oprindu-se la exemplul Rusiei contemporane²⁷⁰.

Timpul socialismului din URSS a cultivat – continuu și sistematic – degradarea și extirparea creștinismului. Dispariția aproape completă a bisericilor din Siberia a deschis posibilitatea magiei și șamanismului de a se impune. Apar vizionari,

zbiera” (Nitu Năstase). Exorcizarea răului – provocat nu întîmplător de un străin – presupunea îndeplinirea riguroasă a unui contraritual magic. „Ciobanul știe să ia și el laptele înapoi. Se dezbracă de cojoc, îl întoarce cu lîna în sus, apoi ia cojocul la bătaie: «Na, îți trebuie lapte? Na-ți lapte!».” La care celălalt, îngrozit și contorsionat de durere, răspundea disperat: „Nu mai da, îți dau laptele înapoi!” (Ioan Amariei). Alteori, drama magicianului putea atinge limita ultimă: „L-a bătut (pe cojoc), iar celălalt se chinuia să piară, se zvircolea să moară” (Nitu Năstase). Soluția era iertarea creștinească a ciobanului păgubit în urma întoarcerii laptelui prin mijlocirea unor descîntece.

269. André Julliard, *op. cit.*, p. 293.

270. Boris Chichlo, „*Russie : les dangers du mysticisme*”, în „*Figaro litteraire*” din 25 mai 1992. Articolul a fost reluat în „*Litere, arte și idei*”, supliment cultural al ziarului „*Cotidianul*”, 1 martie, 1993.

ghicitori, profeți, magi mai mult sau mai puțin autentici. Se reunesc în grupări, asociații, congrese, cultivînd un permanent apostolat. Faptul devine cu puțință în Rusia contemporană pentru că mentalitatea socială este deschisă miraculosului. Comunismul însuși a fost prezentat și acceptat drept un miracol. O dată asumat eșecul acestuia, rusul anilor '90 este deschis spre posibilitatea unui alt miracol. Acesta este acum întrupat de renașterea Noii Rusii sub Boris Elțin. Harisma magică cunoaște și ea un transfer social. Figura vechiului șaman trece acum în umbra spațiului intim, privat. Prezența publică va aduce cu sine șamanul în ipostaza *politicianului-reformator*. Perestroika lui Gorbaciov a fost, în acest sens, un miracol eșuat. Ea nu a pus însă capăt așteptării mesianice. Harisma s-a transferat. *Se reia astfel străvechea dispută din spațiul siberian dintre șamanii unor seminții, menită a hotărî asupra confruntării războinice*. Învîgător era declarat șamanul care – prin puterea persuasivă a cuvîntului și cu ajutorul spiritului protector – învingea forța magică a celui alt.

Astăzi, cei doi magicieni s-au regăsit sub chipul politicianului-reformator Boris Elțin, aflat în confruntare cu Ianaev, adept al limbii de lemn și iubitor al puterii harismatice a lui Lenin. Rusia contemporană, indiferent de faptul că este mediatizată *exclusiv* din perspectiva simplistă și uneori vulgară a economiei, politicii și strategiei, continuă să-și păstreze mentalitatea mesianică întemeiată pe falsă credință și pe un ritualism desacralizat.

Cele patru ipostaze magice ale nondreptului modern – masticarea și înghițirea pământului, ascunderea părului și a unghiilor, motivul vacii de lemn și transferul magic al harismei politice –, deși extrem de diferite între ele, dau împreună seama despre condiția spirituală a unor seminții la acest sfîrșit de secol și de mileniu.

CONSIDERAȚII LA O SOCIOLOGIE CONTEMPORANĂ A MAGIEI

1. La început a fost magia ?

Supoziția comună textelor de sociologie a religiilor care descriu actul magic este următoarea : magia este un fenomen social. De ce ? Pentru că se constituie în relație intimă cu stadiul social al unei comunități. Magia este proprie doar anumitor grupuri și, prin urmare, nu se poate extrapola la întregul societății. Studiile și cercetările sociologice dovedesc că magia este o disciplină spirituală cu totul aparte.

Despre diferența specifică pe care magia o cultivă în cuprinsul tradițiilor culturale ale umanității relatează (și) lucrarea *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, publicată inițial în „Année sociologique”, 1902-1903, scrisă de Marcel Mauss în colaborare cu Henri Hubert.

După cum consideră cei doi autori, magia cuprinde „orice rit care nu face parte dintr-un cult organizat, orice rit privat, secret, misterios și tinzând spre ritul prohibit”²⁷¹. Prohibiția magiei, așa cum o definește Mauss și Hubert, se regăsește în multe texte vechi. În *Exodul*, 22, 18 se menționează : „pe vrăjitoare să n-o lași să trăiască”. Ideea este proprie și altor spații istorico-simbolice. Platon (*Legile*, cartea a XI-a) afirmă : „cel care prin legături, incantații, farmece și alte vrăjitorii se pregătește să facă rău, dacă e ghicitor sau interpret al prezicerilor, să fie ucis. Dacă nu, el va fi pedepsit după voia judecătorului”. Ideea stigmatizării actului magic s-ar putea explica, după Bayle, doar atunci când s-ar ști scopul său social. Numai în funcție de acesta magicianul numit de Platon este ucis sau pedepsit. J. Maxwell credea că, dimpotrivă, „magia prohibită mai are și o a doua origine : migrația

271. Nu toți autorii sînt de acord cu ideea magiei prohibite. Astfel, J. Maxwell, în lucrarea sa *Magia* (traducere de Maria Ivănescu, Editura Univers Enciclopedic, București, 1995) afirmă existența riturilor magice *publice* și nu *private*, *evidente* și nu *misterioase*. Henri Bergson crede că aceste rituri magice, indiferent de forma lor publică sau privată, au făcut cu puțință și reprezentarea manei. După autorul francez, *la început a fost magia* : „ni se pare improbabil ca reprezentarea ce coincide termenilor de tipul mana etc..., să se fi format inițial, iar magia să fi rezultat ulterior din această reprezentare. Din contra, tocmai pentru că omul credea în magie, pentru că o practica, și-a reprezentat astfel lucrurile” (*Cele două surse ale moralei și religiei*, traducere și studiu introductiv de Diana Morărașu, Editura Institutului European, Iași, 1992, p. 158).

vechilor popoare a adus schimbări în multe obiceiuri. Națiuni întregi sau colonii își părăseau patria-mamă pentru a se stabili în alte părți. Aceste deplasări antrenează invazii, războaie între invadatori și autohtoni. Când aceștia din urmă erau învinși, cultul lor public dispărea, înlocuit fiind cu cel al învingătorului, ale cărui zeități, religii, liturghii se instalau în locul vechilor culte; divinitățile învinse treceau în rîndurile demonilor sau ale geniilor rele, preoții lor deveneau magicieni, vrăjitori, iar ritualurile lor o liturghie magică²⁷². Seminția înfrîntă simboliza neputința și inactivitatea puterilor celeste. Zeii învinși erau stigmatizați: deveneau genii, demoni, entități cuprinse în captivitatea servituții. Incapabili să-și ofere serviciile într-un timp anume (*timpul kairotic*), neavînd sentimentul intervenției ultime și definitive, ei deveneau însemne ale răului, ale faptelor prohibite. Invocarea acestor zei presupunea de acum încolo discreția totală și secretul ultim. Cultul religios devine acum unul magic. „Aceste religii, astfel transformate în magii, tindeau să devină *magii prohibite*, atît din cauza proscrispției cultului învins, a obligației de a-și celebra ceremoniile pe ascuns, cît și din cauza intereselor individuale, egoiste și pasionate, a intereselor colective și publice pe care religia și magia religioasă oficială aveau misiunea să le protejeze.”²⁷³ Nu orice magie va fi deci proscrisă. O anume parte (*teurgia*) va fi asociată religiei, iar o alta (*goieteia*) va sfîrși prin a funcționa în cuprinsul cavernelor, pădurilor și în spațiile blestamate.

Timpul tîrziu va aduce cu sine o profundă alterare a teurgiei. Cauzele sociale pot fi găsite în intoleranța creștinismului, în decadența misticii islamice, în victoria surprinzătoare a spiritului modern (faimoasa „muscă apteră” de care vorbea Ioan Petru Culianu). Cu toate acestea, magia și religia vor continua să coexiste în ipostaze mai mult sau mai puțin evidente. Pentru a le desluși prezența în cuprinsul mentalului social modern, vom avea mai întîi în atenție înțelesurile pe care cele două le comportă în mentalul arhaic, tradițional.

* * *

În savantul lor excurs, Mauss și Hubert disting magia de religie tocmai pentru a releva unitatea lor tainică, nevăzută. Aceasta ar consta într-o forță impersonală, numită *mana*. Ea poartă și alte denumiri: *orenda* (la irokezi), *wakonda* (la siucși). Această forță este posedată doar de anumiți membri ai comunității: în genere o dețin sufletele morților și toate spiritele (R.H. Codrington, *The Melanesians*, Oxford, 1891, p. 118). La rîndul său, Mircea Eliade crede că „noțiunea de *mana*, cu toate că se regăsește și în religiile exterioare cercului melanezian, nu este o noțiune universală și, în consecință, ne este greu să o considerăm ca reprezentînd prima fază

272. J. Maxwell, *op. cit.*, p. 71.

273. *Ibidem*, p. 125

de aplicării religii²⁷⁴. Alți autori (A.M. Hocart, H.J. Hogbin, A. Capell) au rezerve în ceea ce privește caracterul impersonal al noțiunii de *mana*. Cum ar putea fi impersonală o forță care este întotdeauna legată de ființe personale? se întreba A.M. Hocart. Întrebarea sa anunță parcă ideea de peste secole a lui Grigorie Brilias cu privire la „impersonalitatea” zeului ce se trăiește – totuși – ca Persoană. Numi *mana* impersonală și a avea în atenție mentalul arhaic este o contradicție în termenii. Mai mult, a imagina o etapă *prereligioasă* din istoria umanității, dominată exclusiv de magie, nu a convins întotdeauna. Magia nu va cunoaște o maximă ubicuitate: ea se dezvoltă, mai curînd, în cuprinsul societăților evolute²⁷⁵.

În schimb, Marcel Mauss și Henri Hubert, în *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, consideră ca fiind esențială înțelegerea noțiunii de *mana* în comunitățile arhaice. În viziunea lui Mauss și Hubert, *mana* se definește asemenea *mijlocitorului*: ea mediază între *fenomenul social* și *cosmos*. Cel ce operează cu puterea manei poartă cu sine însemnele definitorii ale comunității sociale. *Mana* îl aseamănă dar îl și diferențiază, în același timp, de ceilalți. Deși se distribuie fără să se împartă tuturor specialiştilor sacralului, ea va fi asumată de fiecare după puterile propriei ființe. În comunitățile tradiționale, *mana* este însuși mijlocitorul, funcționînd după același principiu ca și *pneuma fantastică* a vechilor greci. Mijlocind socialului calea către cosmosul sacru, deținătorul de *mana* îi va purta întotdeauna semnele distinctive. Mai mult, magicianul deține puterile nu în virtutea unui „har personal, ci prin cunoașterea de cuvinte, rituri transmise de o tradiție inițiativă care le garantează eficacitatea”²⁷⁶.

Mentalul social își manifestă prezența totală și în actul recunoașterii magiei. Aceasta din urmă are sens *numai* în raport cu viața socială. În sine, ea nu spune nimic. Împreună cu socialul, care o cuprinde și o definește, constituie faptul social total. În *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, Mauss și Hubert disting ceva foarte diferit în cuprinsul practicilor magice²⁷⁷. Diferențele sînt observate și de É. Durkheim. După sociologul francez, religia se întemeiază pe o *comunitate de credință* simbolizată de Biserică. „Niciodată în istorie nu am întîlnit religie fără

274. Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, traducere de Mariana Noica, Editura Humanitas, București, 1992, p. 38.

275. În acest sens, Mircea Eliade scrie: „practica magiei este foarte slabă la kurnaii din Australia și la fuegieni: în anumite societăți de eschimoși și koriaci este mai puțin practică decît la vecinii lor ainu și samoiezi, care le sînt superiori din punct de vedere cultural” (*Tratat...*, p. 40).

276. Michel Meslin, *Știința religiilor*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 68.

277. Asupra diferențelor de ritual se oprește și Émile Durkheim: „Liturghia neagră a magiei profanează azima împărțășaniei. Ritualul magic presupune o întoarcere cu spatele la altar și înconjurarea acestuia în sens invers, de la stînga la dreapta” (*Formele elementare ale vieții religioase*, traducere de Magda Jeanrenaud și Silviu Lupescu, Editura Polirom, Iași, 1995, p. 51).

Biserică.²⁷⁸ Magia, deși se bucură de o mare generalitate, nu cunoaște instituția Bisericii. „Cu alte cuvinte, nu există Biserică magică...”²⁷⁹ Absența ei face cu puțință doar relațiile sociale dintre actori și magicieni, relații bazate pe interese oculte. Ele sînt lipsite de durabilitate (*solidaritate mecanică*) și regularitate. Solitudinea este cea care definește magicianul: „chiar și față de colegii săi el este întotdeauna rezervat”²⁸⁰. Poate fi regăsit, după cei doi autori, doar alături de confrății săi magicieni, în cuprinsul unei confrerii sacerdotale. Niciodată magicianul vechilor societăți nu va fi prezent în comunitatea morală alături de toți ceilalți prozeliți: „o asemenea comunitate lipsește în mod normal în cazul magiei”²⁸¹. Distincțiile sînt însă ambigue, afirmă Durkheim, invocînd în sprijinul afirmației sale un text clasic (W. Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, ediția a doua, pp. 264-265).

Logica lui Durkheim, Mauss și Hubert, utilizată în analiza fenomenului magic, este una binară, a contrariilor. „Pentru ei, religia este asociată unor activități publice și solemne, iar magia unora private și secrete. Cea dintîi se exprimă pe deplin în sacrificiu, cea de-a doua în maleficiu.”²⁸² Nu prin mijlocirea unui asemenea discurs logic poți surprinde esența magiei. Cei trei sociologi îl folosesc însă tocmai pentru a-i releva limitele. Gîndirea magică cercetată de ei a dezavuat algoritmul clasic al cauzalității și logicii comune. Astfel, nu mai apare ca fiind evidentă și actuală simpla ireversibilitate a relației cauză-efect. Ecuația cauzală nu mai cunoaște, în paradigma magicului, desfășurarea simplei linearități. Ea devine, mai curînd, „desfășurarea care înfășoară”. Lanțul causal se rulează pe el însuși, după modelul spiralei. Acum, „după” poate cu ușurință să preceadă pe „înainte”: unul și același spirit (mana, etc.) poate ființa pretutindeni, în mai multe locuri deodată.

2. *Vinculum quippe vinculorum amor est*

Mana – temei al acțiunii magice, după Mauss și Hubert – se poate regăsi în timpurile moderne și postmoderne în ipostaza *iubirii*. Aceasta este, după splendida demonstrație a lui I.P. Culianu, gradul zero al oricărei magii. Pentru a-i releva actualitatea, Culianu pleacă de la analiza textului atribuit lui Giordano Bruno, *De vinculis in genere* (*Despre legături în genere*): „Spre a înțelege și pune în valoare actualitatea lui *De vinculis* (și a magiei în genere, n.n.), ar trebui să fim informați

278. É. Durkheim, *op. cit.*, p. 51.

279. *Ibidem.*, p. 52.

280. H. Hubert, M. Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, în „Année sociologique”, 1902-1903, p. 18.

281. É. Durkheim, *op. cit.*, p. 52.

282. Marc Augé, *Religie și antropologie*, traducere și prefață de Ioan Pinzaru, Editura Jurnalul Literar, București, 1995, p. 34.

asupra activității acestor trusturi, a misterelor Propagandei, ar trebui să putem arunca o privire în manualele școlilor de spionaj, despre care ne putem totuși face o idee după ceea ce transpare câteodată în afara culiselor acestor organizații”²⁸³. Aserțiunea se referă la ceea ce James Frazer numea *magie simpatetică*, cea în care „asemănătorul produce asemănătorul” (H. Bergson). „Acțiunea magică are loc printr-un *contact* indirect (*virtualem seu potentialem*), prin *sunete* și *figuri* care-și exercită puterea asupra simțurilor văzului și auzului (*Theses de Magia*, XV, vol. III, p. 446)”²⁸⁴. Însă aceste simțuri sînt căile secunde de persuadare magică. Calea regală este reprezentată de fantezie (*De Magia*, III, p. 452). Ea mijlocește totul (*Theses de Magia*, XLIII, vol. III, p. 48). Magicianul – în ipostaza modernă a intelectualului sau întreprinzătorului – este singurul în măsură a-și stăpîni imaginația. În rest, imaginarul se livrează generos arbitrarului. Totuși, I.P. Culianu insistă asupra marilor ispite²⁸⁵ la care este supus magicianul. O dată apropierea de sacru realizată, ispita răului nu dispăre: ea devine mai prezentă ca oricînd²⁸⁶.

Deci magia – în forma sa pură, inițială, a iubirii – stăpînește întreaga lume. Toate celelalte relații sînt chipuri, măști ale legăturii erotice. *Vinculum* – esența actului magic – este marea taină a lumii. Ea ascunde o secretă corespondență între magician și obiectul posedat de acesta. Esența ei – cercetată sociologic – depinde de vîrstă, temperament, condiție socială. Dincolo de acești itemi, importantă pentru magie rămîne dorința, voința de a avea. Efectul social al unei asemenea dorințe este unul tranzitiv. Pentru a-l persuadea pe celălalt este „suficient” să dezvoltî în tine însuși o emoție sau afecțiune care sfîrșesc prin a deveni contagioase. Dacă vom gîndi magia în ipostaza ei pură, erotică, atunci risipirea dorinței – determinată de satisfacerea plăcerii – slăbește legăturile magice. Totul este deci de a spori dorința, nerisipind-o în simpla plăcere. Aceasta din urmă va fi transmutată în „dinamisme transpersonale” (Mircea Eliade), ca în tehnicile taoiștilor din China și în cele ale yoghinilor tantrici din India și Tibet.

Magia erotică este gradul zero al oricărei magii. De ce? Pentru că erosul, sub o formă sau alta, sub chipul luminos (*iubirea*) sau cel întunecat (*ura*), este întotdeauna prezent în relațiile actorilor sociali. Întreaga existență se consumă în captivitatea magiei naturale. Societatea însăși nu este „decît magie în acțiune”²⁸⁷. Viața însăși se consumă în scenariul imprevizibil al „transferului de rol” (Jacques Lacan). Niciodată

283. I.P. Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, ed. cit., p. 135.

284. *Ibidem.*, p. 137.

285. „Ai grijă să nu te prefaci din operator în instrument al fantasmelor” (*Sigillus sigillorum*, II, 2, p. 193).

286. Ideea este universală. Arta creștină românească o ilustrează, la rîndul ei, prin frescele pictate ale mănăstirii Voroneț. Îngerii care au urcat cel mai sus pe „scara raiului” (Ioan Scărarul) au și „șansa” celei mai teribile căderi.

287. I.P. Culianu, *op. cit.*, p. 152.

însă, în cuprinsul actului magic, transferul de rol nu pare a fi dezinteresat. Nimeni nu manipulează de dragul manipulării, pare a sugera textul brunian.

Practicile magicianului sfârșesc prin a fi întotdeauna admise. E adevărat, Mauss și Hubert insistă mai mult asupra *magiei prohibite*. Nu este însă mai puțin adevărat că și în acest caz magicianul – reușind în acțiunea sa – impune reguli socialului. Totul este ca persuasiunea să fie obținută, indiferent de chipul pe care magicianul și-l ia (profet, întemeietor de religii, psihanalist, funcționar al trusturilor de inteligență, etc.). Timpul modern nu mai cuprinde însemnele clasice ale magicianului, așa cum apar ele în textul lui Mauss și Hubert. Magicianul modern poate fi însă deslușit în actorul social ce se ocupă „de relațiile publice, de propagandă, de prospectarea pieții, de anchete sociologice, de publicitate, de informație, contra-informație și dez-informație, de cenzură, de operațiuni de spionaj și chiar de criptografie”²⁸⁸. Tocmai pentru a-i înțelege pe aceștia din urmă, trebuie să-i cunoaștem pe cei dintii. Pentru a pricepe mai bine timpul prezent, este necesară lectura lui Mauss și Hubert. Timpurile postmoderne cunosc însă actul magic deghizat aproape perfect. De ce însă o magie în travesti? Pentru că Statul-Providență a intrat într-o umbră a istoriei, iar „Biserica decepționează un număr mare de adepți”²⁸⁹. Știința, la rîndul ei, „nu reușește să convingă că ea deține toate certitudinile explicative”²⁹⁰. Medicina, „în ciuda fulgurantelor progrese, nu-i împiedică pe pacienți să se îndoiască sau să se tulbure”²⁹¹. În aceste condiții, străvechile ritualuri și practici magice renasc, revenind în actualitate. Ele invadează nu numai clasicele toposuri rurale, ci și spațiul citadin modernizat. Aici, magia se impune în forme postmoderne cum ar fi *luciferismul televizat*, *cabinele de descîntători*, *ghicitul tehnologizat* mijlocit de ordinator etc.

Toate aceste ipostaze ale magicului, specifice sfîrșitului de secol XX, par a confirma surprinzătoarea creativitate a sacrului și faptul că un nou destin cultural al Europei se întrevește „în zorii celui de-al treilea mileniu”²⁹².

În neliniștile și ezitățile sale, postmodernitatea își trădează, nu de puține ori, chipurile magice. „Tehnologia [...] este o *magie democratică* ce îngăduie oricui să se bucure de facultățile extraordinare cu care se lauda magicianul.”²⁹³ Statul însuși apare acum ca un epigon tîrziu, rebel și stîngaci cosmetizat, al magicianului arhaic. El caută „să producă instrumentele ideologice necesare în vederea obținerii unei societăți uniforme”. Orice societate își produce astăzi *așteptări culturale* extrem de diverse. Ele nu pot fi satisfăcute total de nici o instituție socială luată în parte. Atunci, Statul, sub masca aparentei frustrări, secretă continuu și detașat „centre

288. *Ibidem.*, p. 183.

289. Robert Muchembled, *op. cit.*, p. 329.

290. *Ibidem.*, p. 330.

291. *Ibidem.*

292. *Ibidem.*, p. 331.

293. *Ibidem.*, p. 154.

ideologice” ce creează „așteptări alternative”. Utopiile moderne se împlinesc în cuprinsul acestor centre alternative de așteptare. Ele sînt brațe ale Statului, cu stîngăcie strecurate în sinul celor neîmpliniți social²⁹⁴. Acestora li se adresează Statul-magician, oferindu-le pînă la sașietate orizonturi largi de așteptare. Este calea subtilă a magicianului modern de „a evita represiunea directă și de a salvarda ideea de libertate, a cărei importanță cu greu ar putea fi subestimată”²⁹⁵. Încercarea, reprobabilă în sine, se „salvează” prin riscul enorm al magicianului manipulator: alternativele propuse sub chipul întreprinderilor libere, al societăților culturale și comerciale private, pot scăpa de sub ochiul vigilent al Statului însuși. La limită, ele îi pot contesta acestuia chiar temeiul existenței. Statul sfîrșește atunci – nu de puține ori – în ipostaze fruste, vulgare (Statul-polițist, Statul-temnicer, Statul post-totalitar). Excesul de vitalitate și suplețe al Statului-manipulator se consumă în cosmetizarea propriului său chip. El se arată astfel incapabil în a-și construi o mască convingătoare în cuprinsul relațiilor internaționale. Incapacitatea de moment a Statului-magician de a oferi o alternativă reală pe plan internațional lasă loc unui adevărat *joc al interpretărilor*. Statul post-totalitar, departe de a accepta unica interpretare adevărată (autorisipirea și epuizarea de sine a Statului-magician) se oprește asupra celor false. Falsul poate lua acum forma ultimă, teribilă tocmai prin alternativa gîndită de Statul post-totalitar. Acesta se vede pe sine ca fiind adevăratul Demiurg. Interpretarea falsă se poate întrupa acum în cuprinsul întregii comunități sociale.

Totul se împlințe ca în *opera deschisă* a lui Umberto Eco: eroarea ajunge să-și construiască propria sa realitate. Ea funcționează *ca și cum* ar fi adevărata realitate. Asemenea lui Eco, Culiănu crede că *în cele din urmă* un anumit adevăr se va impune. Magia – dincolo de orice captivitate a timpului – rămîne o știință a trecutului, a prezentului și a viitorului.

Magia este eternă.

294. În textele sale, André Glucksmann îi numește pe acești neisprăviți social „proști”. Este un înțeles social dat prostiei prin care sînt stigmatizați marginalii, colonizații, emigranții etc. El diferă total de prostia înțeleasă ca simplă gafă, nepricepere sau insuficiență mentală.

295. I.P. Culiănu, *op. cit.*, p. 155.

PARTEA a IV-a

**IOAN PETRU CULIANU – HERMENEUT
AL FENOMENULUI MAGICO-RELIGIOS**

HERMENEUTICA FRACTALILOR ȘI „ULTIMUL CULIANU”

1. Tipuri de interpretare eficientă

Există astăzi în filosofie, teologie, teoria literaturii sau în cercetarea mai amplă a formelor simbolice, anumite categorii de interpretare considerate încă deosebit de eficiente. Iată câteva dintre acestea :

1. *Interpretarea structuralistă.* Existența și funcționarea ei se leagă de numele unor autori precum Claude Lévi-Strauss, Radcliffe Brown, Evans Pritchard sau Louis Dumont – în timpurile mai recente. Acest tip de interpretare a excelat în mod special atunci când s-a avut în atenție hermeneutica simbolurilor exotice și a relațiilor cu Celălalt. S-a încercat cuantificarea – pe cât cu puțință științifică – a acestor realități spirituale, motiv pentru care au fost invocate principii de genul „echivalenței dintre frați” (R. Brown) sau al „relațiilor de rudenie” (R. Lowie, E. Pritchard, Cl. Lévi-Strauss etc.). Acesta din urmă a dus tipul de interpretare structuralistă spre o limită a sa. Nostalgic fiind după un tip de „obiectivitate” și „exactitate” de felul celei practicate în lingvistică, Cl. Lévi-Strauss echivalează, într-o ordine numită de el mai adâncă a realității, *fenomenul lingvistic* cu *infracfenomenul social*, regăsit în orice comunitate socială în persoana Tatălui. A rezultat de aici o analiză aproape geometrică a faptului simbolic, a relațiilor de rudenie și, mai ales, a marilor mituri. Mediile pozitivistice franceze au cultivat și exaltat această hermeneutică, astăzi încă vie și eficientă în spațiul postmodernității europene.

2. *Interpretarea psihologică.* S-a impus în ceea ce privește faptul simbolic prin textele lui Károly Kerényi, Sigmund Freud sau Carl Gustav Jung. Psihologul elvețian este astăzi cel mai des invocat atunci când se are în atenție psihologia religiei sau relația dintre aspectele patologice ale umanului și manifestările arhetipale. Refuzând supoziția de interpretare a religiei ca reminiscență inconștientă a paricidului primordial (Sigmund Freud), Jung va dezvolta o *hermeneutică a esențelor*, cum va scrie mai târziu Ioan Petru Culianu. Acestea își fac simțită prezența sub chipul nedeslușit al arhetipurilor sau complexelor de arhetipuri care frecventează – harnic și eficient – inconștientul personal și colectiv al omului arhaic și modern. Din pasiune neobișnuită și dintr-un exces de zel (el însuși psihanalizabil!), Jung va forța

interpretarea faptelor sacre și simbolice ale umanității, trecându-le pe *toate* sub semnul unor acte psihice deseori inconștiente. Combinată cu psihanaliza clasică, hermeneutica lui Jung s-a impus definitiv în spațiul culturii europene moderne nesaturată încă de prezențele spectaculoase ale unor motive simbolice, sau ale unor esențe imuabile în inconștientul colectiv al unei anume seminiții.

3. *Interpretarea sociologică.* Numindu-i aici pe Émile Durkheim, Marcel Mauss, David Le Breton sau François Heran, am în atenție atât pe clasicii părinți ai paradigmei sociologice, cât și pe reprezentanții ei contemporani. Inspirat din opera lui Durkheim, acest tip de hermeneutică a excelat prin a decipta în orice fapt simbolic sau spiritual prezența camuflată a socialului. Religia însăși este înțeleasă drept o prezență specială a societății transfigurate, iar simbolul este interpretat prin grila unui fapt social învățat, exersat și predat din generație în generație. În condițiile actuale ale eclipsei marilor personaje metafizice (sensul vieții, taina iubirii, misterul morții, urma camuflată a Zeului în timp și istorie), urmașii lui Auguste Comte continuă să rețină atenția omului modern prin interpretarea de tip sociologic. Ea vine în bună consonanță cu mentalul omului contemporan, această faimoasă „muscă apteră” (I.P. Culiănu), născută parcă din duhul obiectivității, exactității și al spiritului experimental.

4. *Interpretarea pe bază de invarianți.* S-a impus inițial prin școala germană de istorie a religiilor (*Religionsgeschichtliche Schule*). Metoda de interpretare specifică acestei școli a pus în joc un anume invariant: *originea* unui fapt teologic sau cultural. Există în orice corpus de texte și ritualuri anumite teme centrale. Din punctul de vedere al acestei paradigme de interpretare contează enorm identificarea *originii* acestor teme sau motive simbolice. În raport cu existența *originii* – deseori circumscrisă spațial și geografic – se pot apoi cu ușurință recunoaște variantele unui fapt cultural originar, consacrate tîrziu prin fenomenul difuziunii.

Membrii școlii germane de istorie a religiilor au exersat foarte mult pe tema *ascensiunii celeste a sufletului* după moarte, sau pe cea mai generoasă a *gnosticismului*. Wilhelm Brandt, un precursor al hermeneuticii invarianților, era obsedat de originea iraniană a psihanodiei. Pentru W. Anz, primul exponent al școlii germane de hermeneutică a invarianților, zborul post-mortem în regiunile celeste al sufletului apropie gnosticismul de magie. *Originea* acestei experiențe sacre ar fi babiloniană, cu recurs direct la spațiul iranian. Wilhelm Bousset insistă și el pe originea iraniană a doctrinei înălțării sufletului la cer. Cît privește însă originea dualismului gnostic, aceasta „nu poate fi iudaică, deoarece Dumnezeu iudeilor a suferit în gnosticism un proces de «demonizare», al cărui rezultat a fost transformarea Sa în demiurgul rău al acestei lumi”¹. J. Kroll, la rîndu-i, interpretează scenariile post-mortem ale

1. Ioan Petru Culiănu, *Psihanodia*, traducere din limba engleză de Mariana Neț, Editura Nemira, București, 1997, p. 50.

sufletului întemeiate pe *descensus incognitus* sau *ascensus gloriosus* drept răsfrîngeri tîrzii în timp ale modelului antic.

Tot membrii școlii germane de istorie a religiilor au propus (în special prin Collins) o anume tipologie a apocalipselor².

Toate acestea vor constitui repere și formidabile provocări de care va ține seama în mod deosebit Culiănu atunci cînd va gîndi noua sa hermeneutică întemeiată pe existența fractalilor.

5. *Interpretarea de tip fractal*³ este propusă și practică în domeniul științelor exacte de matematicienii Rucker, Mandelbrot, Cantor, Koch etc. În matematică, teoria fractalilor a fost elaborată de francezul Benoît Mandelbrot. Trăind o vie aprehensiune față de abstractizarea algebrică, autorul se va orienta decisiv spre geometrie. Exersează apoi îndelung pe domenii interdisciplinare, cum ar fi cel creat de întîlnirea matematicii cu lingvistica⁴. Obsedat de geometrie, Mandelbrot îi va reda acesteia sensul originar, acela de a descrie pămîntul (*geo*) și de a oferi o măsură acestuia (*metron*). Întemeind o geometrie de tip fractal, Mandelbrot nu a reușit totuși să distingă foarte limpede între un obiect fractal și altul nefractal, între o structură matematică fractală și alta nefractală. În *Les objets fractals*, matematicianul francez insistă totuși asupra unui fapt: un obiect fractal are, în primul rînd, o *dimensiune fractală*. Ce este aceasta? Nimic altceva decît un „număr care cuantifică gradul de neregularitate și de fragmentare al unei structuri geometrice sau al unui obiect din natură, număr care, în cazul obiectelor geometrice euclidiene, se reduce chiar la dimensiunea lor obișnuită”⁵. Mandelbrot nu este singurul matematician interesat de geometria fractalilor.

2. Este vorba de structurarea apocalipselor, după Collins, în apocalipse cosmice, istorice și politice.
3. Sintagma „interpretare de tip fractal” este una încă neconsacrată în domeniul științelor umaniste. Ea se întemeiază pe existența termenului matematic de *fractal*. Inventat în 1975 de matematicianul B. Mandelbrot, fractalul provine din latinescul *fractus*, derivat la rîndu-i din verbul *frangere*: a sparge, a face bucăți, a zdrobi. „Fractal înseamnă fragmentat, fracționat, neregulat, întrerupt. În general, teoria fractalilor este o teorie a fracturaturii, a zdrobitului, a granularității și diseminării, a porozității etc.” (vezi Alain Boutot, *Inventarea formelor. Revoluția morfologică*, traducere de Florin Munteanu, Editura Nemira, București, 1997, p. 26).
4. În *Les objets fractals*, Flammarion, Paris, 1989, Mandelbrot demonstrează – plecînd de la textele filologului american G.Z. Zipf (1902-1950) – faptul că frecvența cuvintelor în limbile naturale urmează o lege hiperbolică. Astfel, dacă luăm în atenție un text sau un corpus de texte și facem o listă a cuvintelor aranjate în ordinea descrescătoare a frecvenței apariției lor, constatăm că produsul dintre frecvență și rang este o constantă (Alain Boutot, *op. cit.*, p. 27, nota 36). A se vedea, în acest sens și lucrarea lui B. Mandelbrot, *The Fractal Geometry of Nature*, 1982.
5. B. Mandelbrot, *Les objets fractals*, ed. cit., p. 155.

În *Fractal Geometry*, Kenneth Falconer va apropia matematica fractalilor de domeniul real al vieții: „va trebui considerată definiția unui fractal în aceeași manieră în care acceptăm definirea «vieții». Este imposibilă definirea precisă a unei ființe vii: poate fi alcătuită, totuși, o listă cu proprietățile caracteristice, cum ar fi capacitatea de reproducere, de mișcare, de supraviețuire în anumite limite ale condițiilor mediului”⁶. Ele ar reprezenta ipostazele fractale ale oricărei făpturi vii.

Un alt matematician pe care Culianu îl invocă (de astă dată direct în teoria sa referitoare la religie înțeleasă drept un fractal în spațiul Hilbert) este Rudy Rucker. În *Mind Tools the Five Levels of Mathematical Reality* (Houghton Mifflin, Boston, 1987), acesta pune în joc sintagma „spațiul Hilbert” și termenul „fractal”. Prima reprezintă „un spațiu matematic cu un număr infinit de dimensiuni”⁷. Al doilea termen nu este nimic altceva decât o „ramificație infinită care se conformează unei anumite reguli...”⁸.

2. Hermeneutica de tip fractal. Caracteristici

Numărul lui Mandelbrot care cuantifică neregularitatea și *fragmentarium*-ul unei structuri geometrice va fi reluat de I.P. Culianu sub forma unui *set de reguli* utilizat în hermeneutica sa asupra faptelor religioase și simbolice. Arsenalului de atribute specifice unei ființe vii, prezentat de Kenneth Falconer, Culianu îi adaugă în hermeneutica sa altele⁹. Domeniul „spațiului Hilbert” încetează a mai fi unul formalizat, devenind acum un spațiu al vieții. În sfârșit, fractalul va numi ansamblul de atribute anume adunate împreună de existența unei legi sau a unui set de reguli. Rezultă de aici construcția unui alt tip de interpretare pe care Culianu îl va exercita în domeniul faptelor de natură teologică, literară, socială sau chiar politică.

Înainte de a urmări aplicațiile propriu-zise ale noii sale metode, este bine să urmărim, mai întâi, *caracteristicile* hermeneuticii de tip fractal:

1. Hermeneutica fractală se întemeiază pe existența unui *set de reguli*. El este echivalat cu sistemul de numerație sexagesimal, zecimal sau binar din teoria

6. Kenneth Falconer, *Fractal Geometry*, Wiley, New York, 1990, p. XX.
7. Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *Dicționar al religiilor*, traducere de Cezar Baltag, Editura Humanitas, București, 1993, p. 15.
8. *Ibidem*.
9. Viața însăși, afirmă I.P. Culianu în introducerea la *Dicționar al religiilor*, este un sistem surprinzător de complex, format din fractali. Această „ramificație infinită” locuiește toate dimensiunile vii specifice unei făpturi umane. Referindu-se la el însuși, Culianu exemplifică prin următoarele atribute: „profesor”, „coleg”, „vecin”, „dragoste”, „lectură”, „muzică”, „bucătărie”, oprindu-se aici. „În fiecare clipă a vieții mele sînt alcătuit din toate aceste dimensiuni și din nenumărate altele care nici nu sînt definite (încă) de *Grand Robert* și ale căror combinații sînt practic infinite ca număr” (Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *Dicționar...*, p. 15).

matematică a numerelor. Nefiind matematician, Culianu l-a aplicat faptelor sacre, literare, prozaice. În cazul teologiei, de exemplu, *setul de reguli* cuprinde aserțiuni de genul: „există suflet”, „sufletul este imaterial”, „există Dumnezeu”. El reprezintă, după formularea lui H.-R. Patapievi, „un șir de propoziții atomare de tip aserțiune ontologică...”¹⁰.

2. *Prezența „principiului generator”*. În hermeneutica lui Culianu, el înlocuiește „principiul explicativ”. Acesta din urmă și-a exhibat inutilitatea. Culianu refuză acum în mod categoric explicația pe bază de invarianți propusă de școala germană, de Hans Jonas sau de Ugo Bianchi. În locul lor, Culianu propune *setul de reguli* anterior invocat. Acesta este capabil să *genereze* un anumit număr de variante sistemice ale interpretării. Sistemul de generare o dată pus în funcțiune are tendința de a-și epuiza toate posibilitățile combinatorice, „deoarece operația de generare nu are limite teoretice”¹¹. Un sistem de exegeză – cum ar fi cel al dualismului religios – continuă să se reproducă și dincolo de posibilitățile propriu-zis religioase. El poate fi regăsit în romantism, metafizică, în sistemele politice europene sau în nihilismul postmoralist contemporan.

3. Toate variantele sistemice de interpretare sînt identice din punct de vedere *genetic*. Reduse la același mecanism de generare, ele se identifică, funcțional vorbind, pînă la indistinție.

4. Rezultă de aici faptul că nici o variantă hermeneutică nu este mai *adevărată* decît altele. Toate au pentru noi aceeași valoare de adevăr, în fond indecibilă. Demiurgul acestei lumi, dacă a știut-o pe cea adevărată, a fost atît de perfid încît nu ne-a spus-o. Pe de altă parte, poate că este mai bine așa: oamenii i-ar fi redus la tăcere pe cei care n-ar fi fost de acord cu ea.

I.P. Culianu renunță a mai aplica unui fapt simbolic sau cultural o *interpretare originară* (gen Eliade sau Eco), valabilă atemporal. Nici nu crede în utopia lui Eco privitoare la victoria mai devreme sau mai tîrziu a *adevărului literal*¹². Nici una din

10. H.-R. Patapievi, *Ioan Petru Culianu: O Mathesis Universalis*, postfață la volumul lui Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, traducere de Thereza Petrescu, Editura Nemira, București, 1995, p. 363.
11. Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, ed. cit., p. 356.
12. Ideea apare în ultimele texte ale lui Umberto Eco. Orice interpretare are, după semioticianul italian, o limită a sa. Deseori aceasta este identificată cu privilegierea sensului literal, gramatical. Dacă lectura *medievală* a textului cultiva *pluralitatea sensurilor* în raport cu nivelurile interpretării, cea *renascentistă*, dimpotrivă, căuta *textul ideal*, singurul în măsură a armoniza totul sub ceea ce s-a numit „coincidentia oppositorum” (N. Cusanus). Hermeneutica modernă nu face decît să preia, în forme noi, acest „conflict al interpretărilor”. Esențiale sînt însă acum, susține Eco, privilegierea și protejarea *sensului literal*, gramatical, asimilat în mai multe texte chiar cu sensul adevărat. Orice fragment discursiv poate fi interpretat avîndu-se în atenție intenția autorului (*intentio auctoris*), a operei (*intentio operis*) sau pe cea a cititorului. Dincolo de ele rămîne (sau trebuie să rămînă!) sensul viu, literal.

variantele de interpretare ale unui text nu este falsă sau periferică. Deși eronată, ea își construiește propria sa realitate prin însuși faptul că este definită ca reală¹³. Oricând o variantă hermeneutică se poate intrupa într-un spațiu istorico-simbolic sau altul. Vocația hermeneuticii este aceea de a aproxima *jocul toleranței* pe care o variantă sau alta îl fac cu puțință.

5. Pentru a aproxima acest joc, I.P. Culianu propune formulări de genul „raza de acțiune a unui mit” sau „spectru de tolerabilitate logică”. Acestea nu se mai determină pe baza unor categorii *apriorice* (precum *revelația* din hermeneutica lui Eliade sau *arhetipul* lui Jung), ci, mai curînd, „printr-o cercetare comparativă de istorie a religiilor”¹⁴.

6. Hermeneutica fractală a lui I.P. Culianu *eludează atotputernicia descrierii*. Definind și descriind nu rezolvăm nimic și nu ajungem nicăieri. Aici Culianu își asumă deplin ideile lui K.R. Popper din *Societatea deschisă* și din *Mizeria*

Exemplul oferit de Umberto Eco în subcapitolul *Apărarea sensului literal* din *Limitele interpretării* (traducere de Ștefania Mincu și Daniela Bucșă, Editura Pontica, Constanța, 1996) este mai mult decît semnificativ. Cu ani în urmă, aflîndu-se înaintea unei conferințe de presă și încercînd microfoanele, președintele Reagan spuse aproximativ: „Peste cîteva minute voi da ordin să fie bombardată Rusia”. Afirmația este susceptibilă de următoarele posibilități de interpretare:

- 1) în joc este întîmplarea unui om care glumește;
- 2) este întîmplarea unui om care glumește cînd nu trebuie;
- 3) de fapt, ar fi vorba de spusa unui președinte care glumește dar care, în fond, rostește o gravă amenințare;
- 4) afirmația ar putea masca o degradare a vieții politice americane, unde și simpla glumă nevinovată a unor personaje politice (este adevărat, foarte importante) ar fi luată în serios.

Ei bine, dincolo de toate combinațiile posibile provocate de jocul interpretărilor, rămîne – totuși – *interpretarea literală*. Pentru Umberto Eco ea este esențială. „Opinia mea este că, pentru a interpreta întîmplarea cu Reagan, fie și în versiunea ei narativă, și pentru a fi autorizați să-i extrapolăm toate sensurile posibile, trebuie mai întîi de toate să sesizăm faptul că președintele SUA a spus – gramatical vorbind – că intenționa să bombardeze URSS. Dacă nu s-ar înțelege asta, nu s-ar înțelege nici faptul că (neavînd intenția să o facă, după cum admite el însuși), ar fi glumit” (Umberto Eco, *Limitele interpretării*, ed. cit., p. 31).

13. Referința este, în primul rînd, la teorema sociologului W.I. Thomas: „Cînd oamenii definesc o situație ca fiind reală, ea devine reală prin consecințele definirii ei ca reală”. Ea a fost reluată de R.K. Merton sub forma „predicției creatoare” pentru a putea astfel să explice anumite fenomene sociale (grevele, falimentul bancar, delinvența, discriminarea sau ipostazele morbidității sociale). A se vedea, în acest sens, W.I. Thomas și D.S. Thomas, *The Child in America*; R.K. Merton, *The Self Fulfilling Prophecy*, în *Sociological Theory and Social Structure*, Glencoe, Free Press, 1949 și 1968.

14. Ioan Petru Culianu, *Gnozele...*, p. 84.

istoricismului, referitoare la puținătatea și insuficiența explicației prin descriere și definire. Descrierea este totuși necesară, dar insuficientă. Prin mijlocirea ei ajungem doar la un nivel superficial, cel al exhibării unor invarianți. De aceea este necesar „să forțăm la maxim *specificitatea* (s.n.) fiecărui mit în parte, pentru a testa astfel spectrul său logic de posibilități, empiric realizate”¹⁵.

7. Exprimarea, proferarea și actualizarea tuturor interpretărilor posibile ale unui sistem sfîrșesc prin a-l transforma pe acesta într-un *subiect ideal*. Interacțiunea mai multor obiecte ideale creează Istoria. Aceasta este, după Culianu, „integrarea morfodinamică a obiectelor ideale”.

8. *Limita cunoașterii umane este recunoașterea sistemelor culturale doar în dimensiunea lor logică*. O făptură bidimensională trăitoare pe suprafața unei supe nu ar recunoaște din lingura ce străbate supra decît ipostazele logice, cuantificabile ale manifestării ei în universul de supă, și nicidecum *lingura ca obiect total, absolut real*. Logica umană ne poate duce doar pînă la presimțirea misterului, niciodată pînă la explicarea lui¹⁶.

15. *Ibidem*, p. 354.

16. Exemplul ființei bidimensionale existente pe suprafața unei supe este analizat de I.P. Culianu în capitolul I, *Trusa istoricului pentru a patra dimensiune*, al volumului *Călătorii în lumea de dincolo* (traducere de Gabriela și Andrei Oigșteanu, Editura Nemira, București, 1994). Reluînd ideile lui Edwin Abbot din *Flatland* (1883), Culianu – fascinat de universurile multidimensionale – ajunge a se întreba: dacă o ființă dintr-un spațiu cvadridimensional va acționa în lumea noastră tridimensională așa cum acționăm noi într-o lume bidimensională, atunci cum am putea vedea noi o ființă cvadridimensională și, mai ales, cum ne-ar vedea ea pe noi? La prima întrebare nu se poate (încă!) răspunde adecvat. La cea de-a doua a răspuns Charles Howard Hinton (1853-1907). Răspunsul său recurge la analogia cu ființa plată trăitoare pe suprafața unei supe. Întotdeauna ea va recunoaște un sistem fizic sau cultural, *doar în dimensiunea sa logică* de existență. Mai exact, va vedea lingura ce traversează lichidul asemenea unei linii, cu dimensiuni variabile în timp. Aceasta este dimensiunea logică, firească a capacității de percepție a unei ființe bidimensionale atunci cînd are a se raporta la o realitate multidimensională. Logica situației nu poate eluda însă misterul. El este pre-simțit o dată cu dispariția sau apariția surprinzătoare a *liniei* (a se citi *lingurii*) în diferite puncte ale spațiului. Ființa bidimensională intuiește că este vorba de ceva neobișnuit care depășește capacitatea ei logică de înțelegere. Doar cei mai cultivați și inspirați savanți bidimensionali ar merge pînă acolo încît ar înțelege că nu este vorba de o simplă linie, ci de un construct matematic. „Numai un matematician bidimensional de geniu ar fi în stare să efectueze calculele care să ducă la concluzia că Zeul năstrușnic este de fapt un obiect solid tridimensional, dar, evident, nimeni n-ar înțelege un astfel de geniu, pentru că nici o ființă plată – nici măcar genul însuși – n-ar fi realmente în stare să-și imagineze cum arată o lingură tridimensională” (I.P. Culianu, *Călătorii...*, p. 50). Cel mult, ar putea să pre-simțită că este în joc și *altceva*, pe care sistemul său ontologic și cultural nu-l poate apprehenda. Iar atunci ar rămîne la nivelul logic al înțelegerii.

3. Aplicații ale hermeneuticii fractale

Ioan Petru Culianu a încercat să-și desăvârșească după 1986 noua sa hermeneutică. El s-a distanțat critic în primul rând de toate marile tipuri de interpretare în vogă pînă atunci.

Hermeneuticii structuraliste i-a reproșat încremenirea în cuprinsul anumitor categorii de analiză mumificate spectral, de genul „relației de rudenie”, „infoneului” etc. Acestea sînt cel mult în măsură a descrie, rămînînd departe de orizonturile unei hermeneutici creatoare în măsură a oferi șansa înțelegerii. Deci, în raport cu hermeneutica structuralistă, Ioan Petru Culianu și-a asumat aceleași rezerve ca și maestrul său Mircea Eliade.

Culianu este însă departe de a accepta *hermeneutica lui Jung*. Îi reproșează acestuia – deseori indirect – faptul de a nu explica, de a eluda mereu esențialul mutînd problema „în spate” sau „în altă parte”. Esențe de genul „Inconștient colectiv”, „Sine” sau „Arhetip” îi apar tînărului istoric al religiilor cu totul irelevante¹⁷.

Hermeneutica fractală de tip Culianu este incompatibilă și cu cea clasică, de tip *sociologic*. Totuși, Culianu o cunoaște și o menționează tocmai pentru a-i dezvălui insuficiențele. Analizînd, de exemplu, mesianismul tupi-guarani, Culianu se arată nemulțumit de interpretarea sociologistă a lui Pierre Clastres referitoare la fuga acestor indieni de pericolul „unei acumulări de putere politică în mâinile vreunui conducător și, în consecință, a posibilei apariții a Statului în aceste societăți, care nu cunosc această formă de organizare socio-politică”¹⁸. Admite doar – în spiritul hermeneuticii fractale – ceea ce în mod logic pare a fi de neadmis: indienii tupi-guarani și-au distrus satele și pămînturile *tocmai pentru a le salva!* Putem înțelege acest paradox urmărind cu atenție discursul profeților tupi-guarani (*Karai*). El este, după Culianu, unul prin excelență nihilist. Întreaga viețuire în Timp și Istorie este o amăgire, o întîmplare, altfel spus, un rău de neevitat. Ordinea socială, regulile raportării la Celălalt sau, pur și simplu, cele ale relațiilor matrimoniale sînt interpretate drept chipuri ale Răului în lume. Prin urmare, refuzul viu al vieții sociale este un Bine. El deschide drumul unei întregi comunități spre „Pămîntul fără de Rău”. Migrațiile acestor triburi nu au fost, prin urmare, decît consecințele firești

17. Iată ce scrie, în acest sens, Ioan Petru Culianu în *Călătorii în lumea de dincolo*, ed. cit., p. 41 : „Explicații cum ar fi transmiterea genetică sau nefolositor de vaga afirmație că un oarecare *inconștient colectiv* (s.n.) s-ar afla în spatele psihicului nostru individual nu au o bază cognitivă”.

18. Gianpaolo Romanato, Mario G. Lombardo, Ioan Petru Culianu, *Religie și putere*, traducere de Maria-Magdalena Angheliescu și Șerban Angheliescu, Editura Nemira, București, 1996, p. 204.

ale acestei mentalități nihiliste. Sfirșindu-se în jurul anului 1912, aceste migrații erau absolut firesc sortite unui eșec complet, din moment ce „proiectul însuși pe care se bazează – disoluția voită a societății – este sinucigaș”¹⁹, conchide Culianu, citîndu-l pe Clastres.

Întreg raționamentul este – pînă acum – unul cuminte, obișnuit, imbinînd viziunea socio-antropologică a lui Pierre Clastres cu motivele nihiliste pe care Culianu le regăsește în anumite spații istorico-simbolice. Or, interesant îmi pare a fi un alt lucru. Culianu, aplicînd hermeneutica întemeiată pe existența fractalilor, acceptă o variantă insolită a întregului fenomen pe care mecanismul de generare a fantasmelor nihiliste l-a făcut cu puțință pe baza unui „set de reguli”. Pe scurt, varianta de interpretare cu totul inedită și provocatoare este următoarea: indienii sud-americani s-au salvat *distrugîndu-se*. S-au mîntuit prin chiar moartea lor conștient asumată.

Faptul nu este deloc nou. Deseori, salvarea unei făpturi sau a unei întregi comunități presupune parcurgerea Răului pînă la capăt. Altfel spus, asumarea lui sub chipul inconfundabil al Morții. Tinerele femei valahe, de exemplu, au preferat în întreg Evul Mediu românesc moartea (auto)administrată în locul siluirii de către turci. S-au salvat prin chiar moartea lor. Evident, este vorba de o salvare pe un alt plan al existenței decît cel comun. Aici hermeneutica lui I.P. Culianu se întîlnește cu cea a lui Mircea Eliade din *Comentarii la Legenda Meșterului Manole*. „Un om putea trăi în mai multe forme, pe mai multe niveluri cosmice, decît izbutim să ne închipuim în limitele conștiinței noastre «moderne».”²⁰ Prin moarte, în balada populară românească, Ana a devenit un zid al mînăstirii. Manole însuși se va metamorfoza într-un izvor. Or, zidul ca și izvorul se regăsesc la același nivel ontologic. Acesta nu este, în fond, nici mai real, nici mai ireal decît altele²¹.

19. *Ibidem*, p. 203.

20. Mircea Eliade, *Meșterul Manole. Studii de etnologie și mitologie*, ediție și note de Magda Ursache și Petru Ursache, studiu introductiv de Petru Ursache, Editura Junimea, Iași, 1992, p. 114.

21. Ideea este argumentată de Mircea Eliade printr-o referință specială la misterul persoanei lui Buddha. Simțul comun o identifică pe aceasta cu Buddha propriu-zis. De fapt, acest corp care nouă ni se pare a fi *singurul* cu adevărat real nu este, în esența sa, decît un corp al creației magice. Adevăratul Buddha se camuflează, disipîndu-se în alte registre ale existenței. Prin moartea sa – aparent umilitoare – Buddha „s-a salvat” împlinindu-se sub alte chipuri ontologice. Enumăr doar cîteva dintre ele: *Dharma-kaya* (natura lui Buddha); *corpul de bucurie* (accesibil doar anumitor sfinți); *corpul realității absolute a lui Buddha*; *Stupa* (realitatea arhitectonică); *corpul doctrinar*, identificat cu întregul canon al textelor budiste. Dacă noi, oamenii moderni, acordăm valoare și credibilitate doar persoanei trupesti a lui Buddha, cu atît mai rău pentru noi, ar spune cel care a înțeles *cu adevărat* ceva din religia budistă.

Poate că hermeneutica fractală a lui I.P. Culianu se poate contura cel mai bine punând-o în antiteză cu cea germană a invarianților. Iată, în acest sens, câteva remarcabile diferențe :

A. Hermeneutica germană a invarianților	B. Hermeneutica fractalilor
<p>1. Clasifică (prin Collins) apocalipsele după criteriul <i>tipului de personaj</i> care suferă sau îndeplinește o revelație.</p> <p>2. Este obsedată de <i>ideea invarianță a originii</i>, regăsită în diverse spații culturale și geografice (Egipt, Grecia, Iran). Pornind de aici, un fapt spiritual, social sau politic se difuzează peste tot în lume.</p>	<p>1. I.P. Culianu propune drept criteriu de analiză <i>mijloacele</i> necesare obținerii revelației.</p> <p>2. I.P. Culianu propune o paradigmă întemeiată pe <i>cognitive transmission</i> (transmitere cognitivă). Nimic nu se difuzează dintr-un <i>centru unic</i> către altele periferice sau minore. Dimpotrivă, există în paralel mai multe tradiții care se dezvoltă și se împlinesc diferit în timp, dar autonom.</p>

În concluzie, astăzi, hermeneutica religioasă germană, întemeiată pe existența invarianților și obsedată de problema originii, apare drept „una dintre cele mai bine organizate și aclamate gafe științifice, făcută plauzibilă de puternicele instrumente ale filologiei germane și de reputația de temeinicie a studiilor germane”²².

Alți doi hermeneuți de gândirea cărora Culianu s-a distanțat semnificativ sînt Hans Jonas și Ugo Bianchi. Jonas propune pentru înțelegerea gnosticismului o hermeneutică prin invarianți (anticosmism, antisomatism etc.). La toți aceștia, Bianchi adaugă ideea *păcatului antecedent*, cu totul opus păcatului iudeo-creștin, precum și alți invarianți, ca : metensomatoză, encratism, docetism etc.

Rezerva lui Culianu față de cei doi istorici ai religiilor este următoarea : la nivelul interpretării unui text sacru, cel mult al unei categorii de texte, interpretarea pe bază de invarianți poate funcționa. Orientată însă în direcția explicării dualismelor în general, *hermeneutica invarianților* este nemulțumitoare. De ce ? Din două mari motive :

a) pentru singurul fapt că toți invarianții menționați de Bianchi – cu excepția anticosmismului – se potrivesc și neoplatonismului. Unde este atunci diferența față de dualism în genere ?

b) pentru că anumiți invarianți – encratismul și antinomismul libertin – sînt departe de a explica, fiind ei înșiși contradictorii.

22. Ioan Petru Culianu, *Gnozele...*, p. 351.

*

Cărțile lui I.P. Culianu de după 1986 ni-l prezintă pe autor drept un bun mînuitor al *hermeneuticii fractale*. Acest „Ultim Culianu”, cum îl numește H.-R. Patapievici, și-a exersat gândirea hermeneutică asupra unor domenii suficient de variate și diversificate. Dintre acestea amintesc :

1. Geneza și funcționarea sistemelor gnostice ;
2. Figura exotică a *Trickster*-ului ;
3. Dualismele contemporane ale Occidentului ;
4. Teoriile epistemologice de tip Th. Kuhn, P. Feyerabend sau M. Eliade ;
5. Nihilismul contemporan ;
6. Scrierile literare (de exemplu, analiza romanului lui Eco, *Pendulul lui Foucault*) ;
7. Variantele europene ale marxismului clasic german.

În cuprinsul acestui studiu, intenționez a mă opri doar asupra a trei dintre ele : geneza și funcționarea sistemelor gnostice, comentariul la romanul lui Umberto Eco, *Pendulul lui Foucault*, și marxismul rus.

1. *Geneza și funcționarea sistemelor gnostice*. Acestea se întemeiază întotdeauna pe exegeza inversă a Vechiului Testament. Un singur exemplu, chiar primul din Biblie : „La început, Dumnezeu a făcut cerurile și pămîntul. Pămîntul era pustiu și gol ; peste fața adîncului de ape era întuneric și Duhul lui Dumnezeu se mișca pe deasupra apelor” (*Facerea* 1, 1-2). O dată sistemul ales²³, el tinde, pe baza procesului de generare, să-și epuizeze toate variantele posibile de interpretare. Iată trei dintre ele :

a) *Dumnezeu, apa sau întunericul sînt principii*. Este o soluție radical-dualistă acceptată de ofiții lui Irineu, de sethienii lui Ipolit, de maniheism și de catharismul radical ;

b) *Toate au fost făcute de Dumnezeu, dar Geneza a uitat s-o spună*. Este soluția nedualistă cultivată deopotrivă de ortodocși, bogomili sau de catharii monarhieni ;

c) *Acest Dumnezeu din Geneză nu este adevăratul Dumnezeu*. Este, mai curînd, autorul materiei și al Răului, provenind totuși – într-un fel sau altul – din Dumnezeu Tatăl. Soluția este acceptată de *gnostici* și de toți dualiștii.

Care este interpretarea corectă ? Culianu nu o spune : pentru el interesează doar faptul că un sistem, în cazul acesta religios, devine de neoprit pînă ce nu-și epuizează toate variantele interpretative. Acestea sînt dispuse să sfideze „persecuțiile, sabia și rugul, ca să ajungă la manifestare”²⁴. În joc este un sistem pe care noi sîntem departe de a-l gândi și, cu atît mai puțin, de a-l stăpîni. Toate variantele interpretative fac parte

23. Dacă invocăm primul pasaj din Biblie, atunci sistemul se întemeiază pe trei „reguli de funcționare” : Dumnezeu, întunericul și apa.

24. Ioan Petru Culianu, *Gnozele...*, p. 307.

de la început din sistem – alegându-ne pe noi drept victime sau eroi – pentru ca ele să se împlinescă în această lume. „Înainte de a exista un Arie sau Nestorie, *eu știu* (s.n.) că va exista un Arie sau un Nestorie, deoarece soluțiile lor fac parte din sistem, și sistemul este acela care îl gîndește pe Arie și care îl gîndește pe Nestorie, *exact* în clipa în care Arie sau Nestorie cred, la rîndul lor, că ei gîndesc sistemul.”²⁵

2. *Comentariul romanului lui Umberto Eco, Pendulul lui Foucault.* În noiembrie 1989, în Auditoriul Academiei de muzică din New York, Eco îl invită pe Culianu ca alături de Moshe Idel să prezinte varianta englezească a *Pendulului lui Foucault*.

Cele patru personaje ale cărții fac împreună un exercițiu de hermeneutică kabbalistică – deci permutări de litere și numere – pe nota cifrată a unui furnizor din Provins. Acesta, criptografiind textul, cifrase în aceeași notă și alte mesaje fără nici o noimă. Cei patru exegeți cad în capcană, citind în acest biet bilețel mesaje „înalte”, „esențiale”, „importante” pentru întreaga umanitate. Omit însă simpla lectură banală înțeleasă doar de Lia, soția unuia dintre ei și încarnarea ebraică a bunului simț pămîntesc.

Eco crede în victoria ultimă a acestui simț, deci a interpretării originare, literale. Culianu nu. Pentru el, sistemul de semne o dată pus în joc nu încetează să funcționeze pînă nu-și epuizează toate variantele posibile de interpretare. Sînt acestea false sau adevărate? Nu are nici o importanță. Ele funcționează pentru exegeții lor *ca și cum ar fi adevărata realitate*.

Nu întîmplător toate personajele lui Eco sînt în final pedepsite pentru interpretarea lor abuzivă. Realitatea inventată de ei îi va lua pe fiecare în parte pe drumul ultim, cel fără de întoarcere.

În economia spirituală a *sistemelor de semne*, personajele romanului sînt dincolo de orice bine sau rău: devin simple *mijloace* prin care variantele posibile ale unor interpretări se întreprind în cuprinsul acestei lumi.

3. *Marxismul rus.* Erezia marxistă din Rusia începutului de secol XX este doar una dintre variantele posibile ale *marxismului-tată*. Ea constă într-o simplă răsturnare de semne în raport cu mitul de bază al bătrînului părinte fondator.

Acest sistem mitic originar l-a ales pe Lenin – venit sub o formidabilă escortă prusacă de la Zürich în Rusia – pentru a-și actualiza aici una dintre multele sale posibilități. Pe care? Pe cea mai puțin așteptată din punct de vedere logic. Unde? Nu în Germania, Anglia sau Olanda, ci în cel de pe urmă loc în care ne-am fi așteptat: în Rusia țaristă. În acest sens, nașterea marxismului rus are aceeași „logică” ca și victoria spiritului modern în Europa, acea faimoasă „muscă apteră” de care amintește Culianu în partea a treia din *Eros și magie în Renaștere. 1484*.

În sfîrșit, jocul surprinzător, neprevăzut al acestui sistem mitic este asimilat de I.P. Culianu *hazardului*.

25. Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *Dicționar al religiilor*, p. 18.

4. Limitele hermeneuticii de tip fractal

Exegeza atentă a tuturor analizelor lui I.P. Culianu – întemeiată și pe mitul „decapitării” unor mari Maeștri (Jonas, Bianchi sau Eliade) – îmi îndreptățește, cred eu, formularea a șapte rezerve privitoare la hermeneutica de tip fractal practică de „ultimul Culianu”. Acestea sînt următoarele:

1. Obiectele ideale rezultate din epuizarea tuturor posibilităților logice de combinare a unor reguli nu se pot dezvolta dincolo de premisele conținute în *structura cognitivă* a subiectului transcendent. Altfel spus, este frîntă orice relație vie și reciprocă dintre ele și absolutul divin.

2. Structura pur logică a subiectului transcendent eludează dimensiunea revelată a unor fapte simbolice și religioase. Ortodoxia, de exemplu, apare drept una dintre simplele variante posibile, alături de cea maniheistă, marcionistă, bogomilică sau, pur și simplu, gnostică.

3. Monismul metodologic radical (H.-R. Patapievici) propus de I.P. Culianu se întemeiază pe simpla unitate a minții omenești. „Toate creațiile umane sînt hărți ale minții.” Prețindu-se în mod deosebit jocul logic dur și imprevizibil al minții, omul este redus la ipostaza aproape elementară a unei mașini de tip Thuring.

4. Insistînd în mod deosebit pe actul generator, hermeneutica fractală a lui I.P. Culianu eludează *viziunea* și, în ultimă instanță, *diferențele* dintre reprezentările unui fapt teologic, filosofic, metafizic, social sau literar.

5. Pierderea diferențelor esențiale este mai limpede exprimată în cazul marilor religii (budism, jainism, iudaism, creștinism, islamism). Avînd timpul de partea lor, acestea au încercat să-și epuizeze și să-și dezvolte sistematic toate posibilitățile. La limită, fiecare dintre ele a tins către o *hartă completă* a minții, afirmă Culianu. Or, harta ortodoxiei, de exemplu, este departe de a fi doar o hartă a minții. Ea este mai curînd una a *Persoanei*.

Pe de altă parte, scrie Culianu referindu-se la marile religii: „sistemele complet dezvoltate se acoperă”. Din punct de vedere epistemologic și generațional da, însă din perspectiva diversității soluțiilor nu. Budismul, de exemplu, continuă – din punctul de vedere al soluțiilor – să fie la fel de îndepărtat de creștinism.

6. Valoarea de adevăr a variantelor interpretative specifice unui fapt simbolic, metafizic, literar sau politic este *indecidabilă*. Nici o interpretare nu este mai adevărată decît altele.

7. I.P. Culianu, prin tipul de hermeneutică propus, lasă oarecum suspendat răspunsul la întrebarea esențială: „care este spațiul *real* și *concret* în care *toate*

creațiile spirituale umane sînt valabile? ”²⁶. Culianu *știa* foarte bine că este cel al absolutului divin. Însă dorința sa neobișnuită de a aduce ceva *nou și spectaculos* în istoria culturii și a religiilor l-a constrîns să treacă sub tăcere răspunsul la această întrebare. Cel puțin în opera științifică. Cea literară ne îndreptățește, din fericire, să credem (și) contrariul.

26. Ioan Petru Culianu, *Gnozele...*, p. 377.

IOAN PETRU CULIANU. RECURSUL LA METAFIZICĂ

1. De la metafizica jocului la jocul interpretărilor

O referință permanentă a lui Ioan Petru Culianu la metafizică aduce în atenție *motivul jocului cosmic și al interpretărilor multiple*. Încercînd să-și reprezinte strania realitate a vieții – fără a-i strivi în vreun chip anume misterul – Culianu nu găsește nimic mai semnificativ decît misterul ludic. Îl invocă în mod constant, referindu-se la Dionysos al orficilor²⁷ și la fragmentul 52 din Heraclit; la *bull-roares*-urile (romburile) inițiatice ale „primitivilor” din Australia, America, Africa și la misticul arab Al-Kindî; la ultimul Nietzsche și la filosofia lui Martin Heidegger.

Jocul lumii (*ludus globi*) trebuie jucat serios (*jocari serio*), cu perseverență și continuitate (*studiosissime*) și nicidecum pueril (*non pueriliter*). „Misterul creației constă în caracteru-i ludic, gratuit și numai realizînd în propria-ne existență aceeași gratuitate – altfel spus, jucîndu-ne – vom ajunge la dezvăluirea tuturor tainelor.”²⁸ Faptul acesta – deloc simplu și evident – presupune o totală *detășare* de istorie și de întîmplările ei. Drama, suferința, blestemul și dezastrul ultim, toate se pot justifica printr-o metafizică absolut gratuită a jocului cosmic. Prin mijlocirea lui, un zeu – singur și ciudat – răspunde provocărilor omenești de a dezvălui misterul întregii existențe.

Metafora jocului cosmic l-a reținut în mod special pe Al-Kindî, mistic arab trăitor în primul secol al erei creștine. Culianu reia metafizica lui în *Eros și magie în Renaștere. 1484*, dar și într-unul dintre textele sale literare, *Stăpînul sunetului*. Afli aici despre cumplita ironie a Zeului provocată de încercarea umană de a fi mai mult decît „jucăria divină”: de a deveni, cu alte cuvinte, asemenea lui, adică creator. Totul pleacă, în textul lui Ioan Petru Culianu, de la un act de hermeneutică a faptului obișnuit, ordinar. Lumea creată este toată o carte cu semne. În cuprinsul ei, totul vorbește unei priviri ce cultivă fiiorul sacralui: omul, planta, cerul, stele.

27. Dionysos, copil din ritualurile orfice, nu se confundă cu Dionysos *mainomenos*, zeul „care-ți ia mințile”, divinitatea extazului bahic, a escapadelor în munți și a omofagiei, scrie I.P. Culianu.

28. Ioan Petru Culianu, *Jocari serio. Știință și artă în gîndirea Renașterii*, în „Timpul”, nr. 5, 1994, p. 6.

Lui Al-Kindî, de pildă, lumea îi putea vorbi (și) despre viitorul unei zile. *Dar din moment ce lumea, cu tot ceea ce ea conține, se află aici nu pentru ea însăși, ci pentru a dezvălui altceva, atunci care este adevărata ei consistență?* Lumea nu poate exista în și prin ea însăși din moment ce fiecare citește altceva în cartea ei. Este, deopotrivă, un *joc* și un *simbol*. Un joc, pentru că zeul însuși a întemeiat-o gratuit, simplu și dezinteresat. Un simbol, fiindcă prin fereastra ei se întvede realitatea celui care a făcut-o cu puțință.

Obsesia învățatului arab era aceea de a ști dacă poate și el să fie un creator ludic, asemenea zeului însuși. Pentru a-și da un răspuns, Al-Kindî începe să construiască scheletele sonore ale citorva specii. Când a încercat însă să-și transpună creația în lumea sensibilă, misticul arab și-a resimțit limitele condiției sale de creator. Întreaga sa substanță s-a scurs în modelele sonore ale ființelor concepute de el! Nu mai exista ca realitate autonomă, nu mai era vizibil și nu mai putea să vadă. „Își dădu seama cât de ridicolă-i fusese tentativa de a egala puterea lui Allah. Își mai dădu seama și că fusese, în toți acești ani, instrumentul ales de Allah, în bunătatea sa, spre a demonstra *gratuitatea creației* (s.n.), caracterul ei pur ludic.”²⁹

Această metafizică a jocului dezvoltată de Ioan Petru Culianu cu referință specială la Al-Kindî se află în deplină consonanță cu metafizica indiană a jocului cosmic din mitul lui Narada – splendid analizat de Heinrich Zimmer³⁰ – și cu ideea inconsistenței acestei lumi revelată de Swami Shivananda lui Mircea Eliade³¹. Culianu recurge la ea în situația mai sus invocată, dar și atunci când analizează *mentalul renașcentist european*. În cuprinsul acesteia din urmă, jocul era „un simbol ambiguu, melancolic prin excelență”³². Era prezent în discipline spirituale precum magia și alchimia. O dată cu Marsilio Ficino, jocul intră în filosofie, adică în metafizică. Astfel innobilată, aceasta devine „o doctrină *pătimită*, pentru că este trăită”³³, scrie I.P. Culianu.

Un al treilea recurs al lui Culianu la metafizica jocului are loc atunci când istoricul religiilor analizează gândirea a doi filosofi europeni: Nietzsche și Heidegger. Mitul orfic al lui Dionysos împreună cu fragmentul 52 din Heraclit vor fi adevărate pietre de încercare pentru acești doi gânditori. Prin mijlocirea lor, ei au atins „*limita* însăși la care gândirea lor e silită să se oprească”³⁴. Nietzsche s-a smintit pășind pragul nebuniei încercând să afle *de ce este ceea ce este, când mai*

29. Ioan Petru Culianu, *Stăpînul suntetului*, în *Pergamentul diafan*, traducere de Dan Petrescu, Editura Nemira, București, 1993, p. 33.

30. Vezi, în acest sens, Heinrich Zimmer, *Mituri și simboluri în civilizația indiană*, traducere de Sorin Mărculescu, Editura Humanitas, București, 1994, în special capitolul *Eternitate și timp*, pp. 7-27.

31. Referința este la nuvela lui Mircea Eliade *Noaptea la Serampore*, din *Proză fantastică*, Fundația Culturală Română, 1991, vol. II, pp. 53-93.

32. Ioan Petru Culianu, *Jocari serio...*, p. 14.

33. *Ibidem*.

34. *Ibidem*, p. 6.

curînd ar putea să nu fie? Nu a găsit un alt răspuns decît *metafora jocului*. Ființa a tot ceea ce există nu este nimic altceva decît simpla devenire. Este, altfel spus, timpul care trece. Ceea ce se află dincolo de el și-l face pe acesta cu puțință ajunge a nu mai spune acum nimic. Simbolul acestei fatale scurgeri temporale este însuși copilul Dionysos care se joacă. De ce se joacă? Heidegger își atinge și el limita *gîndirii* admițînd doar un singur răspuns ca posibil: *copilul se joacă pentru că se joacă*. Jocul este liber, gratuit, dezinteresat, fără un scop anume. De aceea el nu se cere înțeleș, cuantificat și justificat după nici o unitate de măsură omenească. Jocurile există și atît. Diversitatea lor este copleșitoare, iar interpretările nenumărate. „Heraclit «interpretează» probabil un mit orfic, Nietzsche îl interpretează pe Heraclit și mitul orfic, Nicolaus Cusanus interpretează jocul ca simbol al lumii raportîndu-se la mitul orfic, Nietzsche interpretează Renașterea ca epocă care a interpretat jocul etc.”³⁵ Totul este, în ultimă instanță, interpretare, iar Culianu se anunță drept un veritabil hermeneut: „de la *bull-roarer* la Nietzsche, nimic nu e constant, totul e *interpretare* (s.n.): în interpretarea jocului pe parcursul istoriei *gîndirii* occidentale, nimic nu scapă jocului interpretărilor”³⁶. Ar exista doar o singură excepție: *Interpretarea* însăși, adică realitatea care face cu puțință toate interpretările. Or, pentru ca hermeneutul să ajungă la ea, trebuie să-și asume două condiții. Prima relevă faptul că – pentru un istoric al religiilor – nici o interpretare nu este mai bună sau mai rea: „toate interpretările posibile sînt echivalente din punct de vedere axiologic”³⁷. A doua condiție arată limpede că drumul spre *Interpretarea* arhetipală este cel al metafizicii. Ea îți amintește în permanență că situarea pe o asemenea cale invocă un fapt aproape neomenesc, acela de a ne pune noi înșine în situația stranie a Celui care se joacă: „doar prin joc se poate interpreta jocul interpretărilor. Hermeneutica este o Artă”³⁸.

Cred că tipul de interpretare metafizică pe care Ioan Petru Culianu îl invocă insistent aici este unul *anagogic*. Așa cum arată Ștefan Afloroaei, el îți cere să „te deschizi cu totul cuvîntului revelat”³⁹, să-l lași „să te pătrundă, să te ocupe pur și simplu și să te schimbe în chip esențial”⁴⁰. La fel, metafizica jocului îți solicită dăruirea ultimă și necondiționată, totală și dezinteresată. *Trebuie să-ți asumi jocul pentru a înțelege Interpretarea*. Numai fiind tu însuși joc, te poți detașa și privi cu aceeași ochi toate interpretările posibile. Încetezi pentru totdeauna a mai interveni din exterior, a mai privilegia o schemă ludică sau alta, sau a mai arunca – printr-un

35. *Ibidem*, p. 14.

36. *Ibidem*.

37. *Ibidem*.

38. *Ibidem*.

39. Ștefan Afloroaei, *Despre hermeneutică și alte întîmplări*, în „Contrafort”, anul IV, nr. 7, 1977, p. 13.

40. *Ibidem*.

gest de naivitate vinovată – anatema asupra a ceea ce se încapăținează să rămână în continuare sub semnul metafizic al cuvântului revelat.

2. „Marele sistem” și metafizica lumilor posibile

Un alt recurs constant la metafizică al lui Ioan Petru Culianu este cel care vizează *marele sistem*. El poate fi mistic, religios, politic, dar întotdeauna joacă rolul unui veritabil Principiu. De aceea sîntem îndreptățiți să interpretăm *marele sistem* drept o realitate metafizică a gândirii lui I.P. Culianu. Ce este însă acest sistem? Nimic altceva decît un „fractal în spațiul Hilbert”. Formularea îi aparține matematicianului american Rudy Rucker și a fost publicată în *Mind Tools. The Five Levels of Mathematical Reality* (Houghton Mifflin, Boston, 1987). Spațiul Hilbert este, conform autorului amintit, „un spațiu matematic cu un număr infinit de dimensiuni”⁴¹. Fractalul, în schimb, numește „o ramificație infinită care se conformează unei anumite reguli”⁴². O zi în orașul Iași, istoria unei instituții sau a unui continent, cît și propria noastră viață nu sînt nimic altceva – adaptează Culianu – decît fractali în spațiul Hilbert. Religia nu face excepție de la această interpretare. De ce? Pentru că toate structurile ei profunde se pot subsuma și reduce la un set de reguli invariabile. Ceea ce diferențiază însă religia de alte sisteme (ale rudeniei, ale alianțelor politice sau ale organizațiilor guvernamentale) este *rostul metafizic* al aserțiunilor sale. Nu poți să pui sub semnul aceleiași categorii adevărul sacru al lui Dumnezeu care există cu cel al unei alianțe guvernamentale. Totuși, aceasta din urmă poate juca deseori rolul unui principiu ultim, metafizic. Faptul acesta numește mai curînd o substituție a absolutului, o maculare și o simplificare a lui, dar nicidecum o anulare. Fiind proprie, consubstanțială naturii omenești, metafizica nu are cum să dispară, să piară în neantul ignoranței și nepăsării. Se va găsi întotdeauna ceva care să-i joace rolul, chiar dacă o va face stupid și neconvingător. Cred că în timpul prezent politica s-a substituit marilor principii metafizice.

Marele sistem – deseori invocat de Ioan Petru Culianu – poate fi și unul *religios*. În acest caz, el pune în joc o exegeză infinită a unor aserțiuni de genul: „Există Șarpele veterotestamentar”; „Există Dumnezeu Tatăl”; „Există Iisus”. Combinațiile posibile și variantele de interpretare ale acestor aserțiuni metafizice sînt surprinzătoare și foarte semnificative prin consecințele lor. Astfel, „șarpele”, scrie Culianu, poate fi: 1) Salvatorul; 2) Diavolul; 3) Mesagerul diavolului; 4) Șarpele însuși și nimic altceva; 5) *Sophia*, înțelepciunea dezvăluită primei femei. Fiecare dintre aceste opțiuni combinate cu alte secvențe biblice vor genera sistemele gnostice.

41. Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *Dicționar al religiilor*, cu colaborarea lui H.S. Wiesner, ed. cit., p. 15.

42. *Ibidem*.

Combinînd enunțurile axiomatice „Există Dumnezeu Tatăl” și „Există Iisus”, vor rezulta mai multe variante posibile ale interpretării. Iată, după Culianu, cîteva dintre acestea: „Iisus este egalul lui Dumnezeu Tatăl” (Crezul de la Niceea, 325); „Iisus este inferior Dumnezeului Tatăl” (variantele arianismului); „Iisus nu este nici inferior, nici superior lui Dumnezeu Tatăl. Cele două realități sînt separate” (interpretarea lui Nestorie); „Iisus nu are aceeași natură (divină) cu Dumnezeu Tatăl” (monofizismul).

O dată pus în mișcare acest sistem religios, el „tinde să-și activeze toate posibilitățile”⁴³. Hermeneutica acestui fapt simbolic devine acum de-a dreptul fascinantă. De ce? Pentru că interpretarea are loc „pe un material mitic preexistent, activînd soluții și reasezînd secvențele în configurații mereu noi”⁴⁴. În alte situații, *marele sistem* invocat de Culianu are o natură pur metafizică. În acest caz, el se referă la creația lumii. Aceasta este întotdeauna opera unei făpturi divine. Culianu dezvoltă o întreagă metafizică a creației – pînă aici nimic original – pe care o ordonează însă într-o manieră absolut personală, potrivit jocului a două principii: Binele și Răul⁴⁵.

Alteori, *marele sistem* cu funcție de principiu metafizic poate fi regăsit în textele lui I.P. Culianu sub forma unui construct ideologic – marxismul, de exemplu – sau pentru a justifica activități omenești fundamentale (nutriția, somnul, procreația). În primul caz, sistemul mitic marxist, pentru a-și realiza toate potențele latente, toate variantele posibile, apelează (și) la jocul orb al sorții. În al doilea caz, nutriția, somnul și procreația sînt justificate – cu totul diferit – de noțiunile mitice și metafizice ale unui sistem arhetipal. Astfel, există „excelente rațiuni mitice pentru a fi vegetarian sau carnivor, pentru a dormi puțin sau mai mult, pentru ca femeia să nască din picioare, culcată sau șezînd, pentru a lua anticoncepționale sau nu, pentru

43. Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, traducere de Thereza Petrescu, postfață de H.-R. Patapievic, Editura Nemira, București, 1995, p. 303.

44. *Ibidem*, p. 304.

45. Cele două principii metafizice – Binele și Răul – sînt antrenate într-un imprevizibil joc al combinațiilor posibile. Totul a plecat de la anumite constante metafizice existente în *Cartea Facerii*, în cazul acesta Binele și Răul. Iată, după Ioan Petru Culianu, cîteva dintre variantele posibile ale acestor combinații: 1) lumea a fost creată de Bine (manihiei); 2) lumea a fost creată de Rău (gnosticii, paulicienii, catharii radicali); 3) lumea a fost creată de Bine, dar organizată de Rău (bogomilii, catharii moderați); 4) lumea a fost creată de un intermediar, nici bun, nici rău (gnosticii majoritari și marcioniții).

Jocul tuturor acestor interpretări pe baza celor două principii metafizice (Binele și Răul) se împlinește tot într-o întrebare metafizică: *Unde malum?* (De unde răul?). Totul depinde de numărul principiilor alese. Dacă se alege unul singur (Binele, de exemplu), atunci Răul derivă din el. Dacă se acceptă ambele principii, atunci, logic, Răul va fi unul dintre ele. Pentru a-l explica, exegeții recurg la o „interpretare liberă” a mitului lui Lucifer din *Cartea Facerii*.

a face dragoste ori nu, pentru a fi hetero-, homo-, bi-, trans- sau autosexual⁴⁶. Blestemul speciei umane, crede Culianu, este că toate aceste ipostaze mitice, religioase sau metafizice sînt la fel de îndreptățite. Este adevărat, în cuprinsul unui timp anume, omul este cel care le face pe unele mai mult sau mai puțin adevărate decît altele.

*

Urmărind în textele lui Ioan Petru Culianu toate aceste sisteme metafizice, observ că ele se originează fie în *mintea omenească*, fie în misterul de nepătruns al *Zeului* însuși.

Încercînd să-și adapteze discursul timpurilor moderne fascinate de lumea calculatorului, Culianu gîndește o *metafizică a minții* omenești în analogie cu cea a computerului. Acesta este o realitate stranie la care poți avea acces doar prin mijlocirea unui program. La fel, printr-un program special – yoga, isihasm, tantra, folclor etc. – noi avem acces la lumile alternative din interiorul propriului nostru computer. *El nu este unul și același cu mine însumi, dar nici altceva nu este*. Totul se află în minte, iar ipostazele realității imediate sau ascunse nu sînt decît măștile și jocurile minții omenești. Ea funcționează asemenea principiului metafizic.

Alteori, Culianu recurge la realitatea metafizică a Zeului însuși. O face într-un mod special, delimitîndu-se limpede de metafizica lui Heidegger. În ce sens? Culianu mută definitiv accentele, arătînd că astăzi nu (mai) interesează temele clasice ale metafizicii, cum ar fi cea a *ființei* (Ce este ceea ce este?), sau cea a *ființei-spre-moarte*. Exegeții textelor sacre și metafizicienii sînt reținuți mai curînd de *problemele cognitive* – cum ar fi cea a timpului ca mijlocitor spre universurile multidimensionale⁴⁷ – sau de marile *cosmogonii*. Acestea din urmă îl provoacă pe metafizicianul sfîrșitului de mileniu tocmai prin posibilitățile infinite de creație ale lui Dumnezeu, și mai ales prin cele în care omul nu are nici un rol interesant!

Admițînd *a priori* existența acestor posibilități divine, absolut nelimitate, nimic nu ne poate îndreptăți să credem că ele s-ar actualiza și împlini în *totalitate* în lumea aceasta a omului. Este cu puțință ca Zeul să fi creat fapte cu mult mai reușite,

46. Ioan Petru Culianu, *Gnozele...*, p. 304.

47. Comunicarea dintre lumea noastră tridimensională și alte lumi (posibile) multidimensionale este argumentată de Culianu plecînd de la textele lui Edwin Abbott (*Flatland*, 1883) și Charles Howard Hinton. Într-o lume bi- sau tridimensională, tot ceea ce vine din afara ei are înfățișarea unui mister. Or, întregul realității din acea lume nu se poate revela decît prin mijlocirea timpului (A se vedea celebrul experiment al ființei plate trăitoare pe suprafața unei supe, exemplul analizat de Culianu în capitolul *Trusa istoricului pentru a patra dimensiune* din volumul *Călătorii în lumea de dincolo*, traducere de Gabriela și Andrei Oîșteanu, prefață și note de Andrei Oîșteanu, Editura Nemira, București, 1994, pp. 44-63).

undeva în alte spații siderale. Ideea nu-i aparține propriu-zis lui I.P. Culianu. Autorul însuși invocă drept predecesori pe Duns Scotus și pe Nicolas d'Autrecourt. Primul dintre cei doi se arată de-a dreptul jenat de imensa iubire și iertare pe care Zeul creștin o administrează constant păcătoșilor cu față umană. Ar fi o iluzie monstruoasă să crezi că Dumnezeu – în imensa-i voință și putere – s-ar încarna *de ocazie* doar pentru o faptură decăzută asemenea omului. Dacă totuși ar face-o, atunci și-ar contrazice *potentia absoluta* și nelimitata sa libertate. Nu putem cunoaște nici rațiunile creației acestei lumi („Proiectul istoric al lui Dumnezeu devine insondabil, iar tainele mîntuirii – incognoscibile”⁴⁸), cu atît mai puțin pe cele ale lumilor alternative și ale universurilor multidimensionale. Un singur lucru este absolut sigur: faptul că Dumnezeu nu-și poate epuiza toate posibilitățile creative în cuprinsul acestei lumi, „căci asta ar însemna că s-ar reproduce pe sine însuși în și prin lume”⁴⁹.

Consecința firească a acestei gîndiri metafizice este *negarea principiului antropic*: lumea aceasta încetează a fi cea mai bună pentru omul acesta, iar ideea „preeminenței naturale a omului asupra tuturor celorlalte creaturi”⁵⁰ devine de o splendidă inactualitate (ea a fost formulată de Nicolas d'Autrecourt și anatemitată de Biserică în 1346). Reluînd-o, acum, la sfîrșitul celui de-al doilea mileniu, I.P. Culianu pare a deschide calea spre o nouă metafizică a lumilor posibile și a universurilor paralele.

3. Nihilism metafizic, nihilism modern

Fără a defini și nuanța în mod explicit metafizica, Culianu recurge la ea (și) atunci cînd analizează *nihilismul*. Îi refuză acestuia o simplă înțelegere pe baza unor invarianți de genul: anticosmism, antisomatism, metensomatoză, encratism, doctism sau vegetarianism. Această marcă hermeneutică – impusă de unul din profesorii săi, Ugo Bianchi – nu i se pare deloc relevantă lui Culianu, pe motiv că toate aceste atribute, cu excepția anticosmismului, se potrivesc la fel de bine și neoplatonismului. Și atunci, nu-i rămîne decît să definească nihilismul (gnostic) drept o „contracultură” rezultată în primele secole din aplicarea dualismului la o cosmogonie și o antropogonie iudaică prezente în *Cartea Facerii*.

Originalitatea lui Ioan Petru Culianu referitoare la *metafizica nihilismului* stă, cred, în cel puțin trei mari motive aproape obsesive ale gîndirii sale:

1. Primul dintre acestea numește modalitatea în care istoricul religiilor a ordonat *combinațiile* ereticilor creștini în funcție de anumite secvențe biblice și de jocul a două principii metafizice: Binele și Răul.

48. Ioan Petru Culianu, *Gnozele...*, p. 333.

49. *Ibidem*.

50. *Ibidem*.

2. Cel de-al doilea motiv se referă la diferențele surprinse de I.P. Culianu între nihilismul primilor gnostici și cel al unor filosofi europeni moderni.

Astfel, nihilismul gnostic este, în primul rând, unul metafizic în sensul deplin al cuvântului. El distruge „falsa transcendență” iudeo-creștină în favoarea a ceea ce numește a fi adevăratul Dumnezeu. Gnosticismul refuză totul din această lume în favoarea adevăratului absolut. Jocul extincției finale se face numai în raport cu un anume sens metafizic, cel care trimite la autentica divinitate a acestei lumi.

Conform acestuia, *nimic nu poate avea valoare în această lume dacă nu există ceva absolut diferit față de ea, ceva care s-o întemeieze*. Gnosticii au identificat acel *das Ganz andere* (cu totul altceva) cu adevăratul Dumnezeu.

Dimpotrivă, nihilismul modern dărimă la rându-i transcendența – numind-o falsă – fără a pune însă în loc nimic altceva. Campionii acestei metafizici inverse ar fi, în Occident, Nietzsche și Heidegger. Reluând filosofia lui Nietzsche, Ioan Petru Culianu crede că nihilismul acestuia este urmarea firească a „morții lui Dumnezeu”. Crepusculul transcendenței este însoțit și de o extincție a sacralului înțeles drept „sursă de energie vitală și de creativitate”⁵¹. Consecințele „morții lui Dumnezeu” și ale stingerii sentimentului sacru sînt susceptibile, după Culianu, de două posibile interpretări: a) fie duc spre o acceptare a *credinței în rațiune* care, neavînd nici o justificare metafizică, nu are nici o forță reală; b) fie sfîrșesc într-o *acceptare totală a nihilismului* drept „o putere activă”⁵² a acestei lumi. Ambele variante îi par lui Culianu la fel de viabile și de îndreptățite. Alegerea uneia dintre ele nu ne aparține de fapt nouă. Ea ne alege într-un joc imprevizibil, spre a putea – prin noi înșine – să prindă chip și viață.

Ioan Petru Culianu vede în timpul modern o prezență vie, aproape totală a celei de-a doua variante. Pentru omul european, nihilismul este departe de a fi evitat, ocolit, sabotat. De ce? Pentru că nu este – asemenea creștinismului, umanismului sau iluminismului – unul dintre modelele culturale ale timpului. Consecință firească a „morții lui Dumnezeu” și a resemnificării metafizicii clasice, nihilismul modern este „mișcarea universală a popoarelor pămîntului, înghițite în sfera de putere a Timpurilor Moderne”⁵³. Nihilismul este numele actual al destinului occidental.

Lectura pe care Culianu o face timpului modern excelează prin luciditate și printr-o amară resemnare. Nimic nu pare a mai sta în calea acestui „oaspete neliniștitor”. Destinul nihilist al Occidentului sfîrșește prin a „avea o influență dominantă asupra tuturor culturilor, în sensul că le-ar atrage inexorabil în orbita sa”⁵⁴. Rămîne ca timpul viitor să dea, sau nu, dreptate acestei „profeții” scrise de Ioan Petru Culianu.

51. *Ibidem*, p. 308.

52. *Ibidem*.

53. *Ibidem*, p. 303.

54. Gianpaolo Romanato, Mario G. Lombardo, I.P. Culianu, *Religie și putere*, ed. cit., p. 200.

3. În sfîrșit, Ioan Petru Culianu îmi pare a fi cu totul original atunci cînd regîndește prezența unor motive gnostice și nihiliste în mentalul comunităților tupi-guarani⁵⁵, în reforma religioasă a Occidentului⁵⁶ și în textele literare ale lui Camus, Leopardi, Hugo, Eminescu sau Slavici. Este inutil să reiau argumentele lui referitoare la acest fapt: ele pot fi lesne aflate și lecturate în multe dintre textele lui Culianu⁵⁷.

4. Despre întemeierea metafizică a puterii

O altă trimitere a lui I.P. Culianu la metafizică poate fi regăsită în analiza pe care acesta o face relației dintre religie și putere. Urmărind ipostazele *sentimentului de creștere a puterii*, Culianu recurge indirect, neexplicit, la metafizică. Cum? Invocînd situații în care absolutul – sursă a puterii sacre – devine mutilat, vulgarizat și transformat într-un veritabil surogat. Patima alcoolului, pasiunea pentru dans, sex, fum și semiobscuritate dau anumitor tineri sentimentul unui autentic capital de putere. Or, acesta fiind total nejustificat metafizic, ajunge să împruțineze semnificativ ființa umană. Poți regăsi aici o altă ipostază a nihilismului modern, perfect detașat de orice conținut metafizic.

O altă secvență de invocare a metafizicii este cea în care Culianu distinge între ritualurile *integratoare* și cele *compensatorii*. Primele, referindu-se la inițiere, pubertate, căsătorie, descendență, muncă în comunitățile tradiționale, au o deplină motivație religioasă și îndreptățire metafizică. Ideea este menționată de Culianu atunci cînd afirmă că „transcendența este constituită de grupul însuși, de așezarea lui ecologică și de istoria lui; toate acestea sînt exprimate în mituri și reluate în rituri”⁵⁸. Ritualurile compensatorii, în schimb, sînt în măsură doar să defuleze anumite conținuturi psihice, tensiuni, umori și idiosincrasii îndelung acumulate de o comunitate sau alta. Ele creează un anume sentiment de libertate față de norme și instituții. Puterea pe care aceste rituri o provoacă este doar iluzorie, fulgurantă, obținută printr-o abolire de moment a normelor sociale. În joc nu este nimic altceva decît o simplă viclenie a sistemului și instituțiilor în încercarea

55. Ideea este argumentată de Culianu pe marginea lucrării lui Pierre Clastres, *Societatea contra statului*, în subcapitolul *Societatea care anihilează Statul*, din volumul *Religie și putere*, pp. 200-204.

56. A se vedea, în acest sens, Gianpaolo Romanato, Mario G. Lombardo, Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, pp. 211-213.

57. Dintre acestea menționez: *Iter in Silvis* (Messina, 1981); *Gnozele dualiste ale Occidentului* (Nemira, 1995); *Religie și putere* (Nemira, 1996).

58. Gianpaolo Romanato, Mario G. Lombardo, Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, p. 182.

lor de a-și programa periodic negația necesară, contestația formală și inefficientă, în vederea unei noi confirmări⁵⁹.

Adevărații cunoscători ai puterii nu sînt, după Culianu, politicienii (politologii), ci „specialiștii sacralului”. Folosindu-se de mijloacele profane ale puterii, aceștia ajung cu adevărat la *esența* ei. Ea cere, după Ioan Petru Culianu, o permanentă depășire a definițiilor antinomice de genul „putere bună – putere rea”, sau „putere – contraputere”. O asemenea înțelegere ne-ar menține exclusiv într-un cerc vicios și într-un orizont ideologic al interpretării. Calea de ieșire din cuprinsul acestuia este una cu adevărat metafizică. Ea nu solicită puterea cuiva sau puterea altcuiva, ci *puterea ca atare*. Altfel spus, *principiul care o face pe aceasta cu puțință*. Aceasta „este dincolo de bine și de rău, tocmai pentru că este o realitate dată, inalterabilă în esența ei și, în concluzie, destul de constantă în manifestări”⁶⁰. Este o realitate metafizică.

5. Ioan Petru Culianu – o irezistibilă provocare

Dezbaterile contemporane despre metafizică, ontologie, hermeneutică sînt apanajul unor intelectuali sofisticati și deseori reci, abstracți. Pentru străinul care îi ascultă, ele pot părea sterile și aproape neinteligibile. Poți defini concepte, poți face distincții și urmări sensurile unui termen în mai multe secvențe istorico-simbolice. Necesare dar insuficient.

Cu adevărat interesant îmi pare a fi altceva: *legitimitatea*, îndreptățirea metafizicii. În cazul în care o acceptăm, rămîne a răspunde la întrebarea: *prin ce anume se justifică astăzi îndreptățirea metafizicii?* Un posibil răspuns ar fi următorul: *metafizica se legitimează prin însăși consubstanțialitatea sa cu natura umană*. Asemenea fricii, erosului, sacralului sau simbolului, ea nu poate fi extirpată definitiv. Poate doar ființa *în travesti*, adăpostindu-se într-un anume ținut ascuns al Ființei. Care? Sub ce chipuri mai poate ea izbucni în lumina vieții? Aceste întrebări sînt cu adevărat vii și provocatoare. Lor încearcă Ioan Petru Culianu să le dea un răspuns proaspăt și tulburător. Tocmai de aceea renunță la nesfîrșitele și istovitoare definiții, nuanțări și semnificații de termeni, urmărind, mai curînd, ipostazele în care metafizica mai poate încă spune ceva omului modern. Jocul creației, sistemul mitic și religios, nihilismul și puterea sînt doar cîteva dintre acestea.

59. În acest loc, Culianu reia teoria expusă pe larg în *Eros și magie în Renaștere. 1484*, în varianta românească tradusă de Dan Petrescu, cu o prefață de Mircea Eliade și o postfață de Sorin Antohi. Trimiterea exactă este la capitolul *Despre magie ca psihosociologie generală*, pp. 151-157.

60. Gianpaolo Romanato, Mario G. Lombardo, Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, p. 184.

LAMPEDUSA, CULIANU ȘI RITUALUL IUBIRII SACRE

Într-un număr de după 1989 al revistei ieșene „Convorbiri literare”, Liviu Antonesei publica pentru prima dată în România textul lui Ioan Petru Culianu *Mahaparinirvana: ultimele clipe ale lui Mircea Eliade*. Inițial, fragmente din jurnalul lui Culianu apăruseră în numărul din noiembrie, 1986, al revistei pariziene „Limite” (coordonată de Virgil Ierunca), consacrat lui Mircea Eliade. Ulterior, ele vor face conținutul unei *Anexe* din volumul al doilea de *Memorii* al lui Mircea Eliade, apărut la Editura Humanitas.

Citind și recitind acest text, m-a reținut alegerea pe care Culianu a făcut-o în „ultimele clipe ale lui Mircea Eliade”. Bătrînul savant se pregătea să-și dea duhul, iar tînărul discipol nu găsea altceva mai „bun” de făcut decît să-i povestească nuvela lui Giuseppe Tomasi Di Lampedusa, *Lighea*. Într-adevăr, ea se potrivea cel mai bine cu trecerea în neființă a lui Eliade. Avîndu-se în atenție motive precum: „religia cărții”, „ontologia epifanică”, „cultul viu al unor străvechi limbi” sau „moartea ca un mare semn de lumină”, destinele profesorilor Eliade și Rosario La Ciura din nuvela lui Lampedusa se apropiau. Nu asupra lor doresc însă a mă opri aici.

Continuă și astăzi să mă fascineze din această nuvelă⁶¹ neobișnuita poveste de dragoste dintre un cărturar și o sirenă. Viitorul profesor Rosario La Ciura își pregătea examenul de admitere la Facultatea de limbi clasice a Universității din Pavia. Locuia la Augusta, într-o sihăstrie pe malul Mediteranei. „Și, la drept vorbind, soarele, singurătatea, nopțile petrecute sub rotirea stelelor, tăcerea, hrana puțină, domeniile atît de străvechi ale studiului, prindeau în jurul meu ca un fel de vrajă care năștea presimțiri de miracol”⁶², scrie Lampedusa. Miracolul se va produce. Rosario La Ciura va întîlni – în timp ce declama versuri grecești într-o luntre, dimineața, în jurul orei șase – pe Lighea, fiica anticei Calliope. Între cei doi se va consuma o iubire *unică* așa cum numai între un muritor și o zeiță mai poate fi. Amintirea acestei destinale întîlniri îi provoca bătrînului profesor o stranie melancolie: „cu ochii răsturnați în tavan, bătrînul zîmbea; fața lui părea ca pierdută în puterea unui farmec...”⁶³. Va fi marea taină a vieții lui pe care i-o va destăinui doar unui ziarist „simpatic”, cu puțin timp înaintea morții.

61. Publicată în limba română sub titlul *Profesorul și sirena* în revista „Secolul XX”, nr. 6, 1965, pp. 87-103.

62. *Ibidem*, p. 99.

63. *Ibidem*, p. 93.

Două sînt aspectele care m-au frapat în mod deosebit. Primul este acela că întîlnirea dintre un muritor și o nemuritoare a fost cu puțință doar prin mijlocirea cărții, a textului vechi, originar. „Te auzeam vorbind de unul singur într-o limbă apropiată de a mea; îmi plăci, ia-mă”, vor fi primele cuvinte ale sirenei Lighea. Textul străvechi devine un substitut al sacrului. Zeul sau simpla făptură neomenească ajung a se revela prin mijlocirea rostirilor lor originare imortalizate în paginile unor cărți. Prin infinitatea de rosturi și înțelesuri țesută în deschiderea unei pagini de carte, zeul devine prezent, viu, real. Consfîințește astfel cartea, biblioteca drept singurele substitute ale lui Dumnezeu în această lume. Ideea limbii *originare* ca singura mijlocitoare între om și realitățile sacre va fi reluată și comentată de unii autori moderni precum: Noica, Eliade, Șerban, Borges, Eco etc. Supoziția o poți regăsi și în textele tîrzii ale lui Heidegger. Gînditorul teuton va privilegia (poate nu în mod întîmplător!) limba greacă. Aceasta nu este asemenea nici unei limbi europene. În ea locuiește *Logosul* și este ea însăși *Logos*. Ceea ce rostește această limbă este *în același timp* și ceea ce numește, ceea ce spune. Grație ei nu te situezi lîngă *semnificația* unui lucru, ci chiar lîngă *lucrul* însuși.

Al doilea aspect care mă preocupă în mod deosebit numește *imposibilitatea* iubirii de a se împlini aici pe pămînt. Destinul ei se împlinește doar prin mijlocirea morții. Noaptea, în timpul călătoriei pe mare spre Napoli, profesorul La Ciura cade în apă de pe coverta transatlanticului „Rex”. Trupul său nu a mai fost niciodată găsit. Doar prin moarte catanezul Rosario La Ciura va cunoaște liniștea desăvîrșită și repausul ultim. Adevărata iubire nu este altceva decît chipul tainic și masca ultimă, seducătoare a morții.

Supoziția mea este că aceste două aspecte ale nuvelei lui Giuseppe Tomasi Di Lampedusa vor fi reluate de scriitorul Culianu într-o anumită parte a literaturii sale. Mai mult, ele nu i-au fost străine nici omului Culianu. Într-un anumit sens, acestea pot da seama chiar de misterul vieții și morții sale.

Motivul revelării sacrului prin mijlocirea cărții, cît și cel al imposibilității iubirii de a se împlini aici pe pămînt vor fi reluate de Ioan Petru Culianu într-o anumită parte a operei sale literare. Poate fi invocată, în acest sens, nuvela *Miss Emeralds*⁶⁴. Aici, Rosario La Ciura devine profesorul William H., istoric al Occidentului modern. Nu întîmplător, mediul universitar se menține. Dacă cerul nostru a ajuns să fie tapetat cu cărți (așa cum credea Eliade), atunci cultura – în primul rînd cea universitară – devine o cale *posibilă* spre absolut. Aceasta era și convingerea profundă a lui Culianu. Dovadă este faptul că și-a ales personajele și chiar logodnica din rîndul universitarilor.

64. I.P. Culianu, *Pergamentul diafan. Ultimele povestiri*, scrise în colaborare cu H.S. Wiesner, traducere de Mihaela Gliga, Mihai Moroiu, Dan Petrescu, Editura Nemira, București, 1996, pp. 47-59.

Întîmplarea destinală prin care William H. se va iniția în ritualul iubirii sacre va fi prilejuită de întîlnirea cu Mekor Hayyim, o tînără suplinitoare universitară. Aflăm despre toate acestea nu din relatarea la persoana întii a autorului, ci din lectura *unicelor* „pagini de literatură” pe care le scrisese vreodată istoricul William H. Ele au fost scrise pentru a imortaliza o experiență *unică*, și nicidecum pentru a fi destinate tiparului.

În cuprinsul lor, străvechea sirena Lighea apare sub chipul modern al lui Mekor Hayyim, cunoscută de toți drept *Miss Emeralds*. Asemenea anticei fiice a Calioppei, Miss Emeralds își trăia simplu și dezinteresat viața. Lăsa în permanență impresia că o simplă întîmplare îi face cu puțință viețuirea. Diferența față de făpturile locului era enormă. De aceea unul dintre colegii ei universitari o va numi *Alogena*. Purta – simplu și firesc – o putere și o iubire care te invadeau copleșindu-te. Neobișnuitul acestei femei nu putea fi definit: teologia ei, arată Culianu, „nu era nici pozitivă, nici negativă: era aluzivă”⁶⁵. Conform ei, nici o însușire expresivă nu putea exista în afara acestei stranii femei. Cuprindea Totul și făcea cu puțință Totul. Întîlnirea destinală cu o asemenea făptură celestă a fost singura în măsură a dezvălui autorului *alogenitatea* personajului: „mi-am dat seama într-o străfulgerare că pogoară din *Primăvara* lui Botticelli, că era zeița Venus ale cărei tălpi neprihănite abia atingeau pajștea.”⁶⁶

Prezența ei *epifanică* va pune stăpînire pe nopțile și zilele autorului. În joc era o realitate ascunsă, tainică a unei femei care-și dezvăluise doar pentru el natura divină. În fapt, pentru toți ceilalți – află personajul principal după spitalizare – ea nu era decît „o ființă insipidă, ale cărei cursuri erau atît de monotone, încît toată lumea se refugia în jocul de cărți ori în lecturi mai atrăgătoare”⁶⁷. Într-un tîrziu înțelege că Miss Emeralds „era o Zeiță care nu-și manifestase esența decît față de mine, după care fusese silită să se retragă într-o dimensiune inaccesibilă”⁶⁸.

Concluzia scriitorului Culianu coincide cu cea a lui Giuseppe Tomasi Di Lampedusa: „O dată ce ai întîlnit, ai *recunoscut* și ai iubit cu disperare o Zeiță, nu mai poate fi vorba să te legi de vreo femeie”. Bătrînul elenist Rosario La Ciura va rămîne întreaga viață holtei. Personajul lui Culianu (în fond un alter-ego al său!) va viețui cast, departe de orice ispită. Prin această asceză asumată *firesc* se va atinge, aproape ritualic, plenitudinea iubirii. Toți (inclusiv Culianu) vor înțelege că simpla posesie nu face decît să stingă focul pasiunii sacre.

Citind paginile lui William H., autorul nuvelei crede că nu ar fi nici pe departe vorba de o simplă literatură. La fel stau lucrurile și în cazul povestirii bătrînului senator La Ciura. Ele ascund și dezvăluie deopotrivă *unica* iubire a vieții lor. Recitind opera literară a lui Ioan Petru Culianu și fragmente din recenta carte a

65. *Ibidem*, p. 52.

66. *Ibidem*, pp. 54-55.

67. *Ibidem*, p. 56.

68. *Ibidem*.

lui Ted Anton, *Eros, Magic and the Murder of Professor Culianu* (Northwestern University Press, Evanston, 1996), personal sînt departe de a crede că literatura istoricului român al religiilor ar fi o pură ficțiune. *Mai curînd aș spune că Lighea, bătrîna fiică a Calioppei, sau Miss Emeralds apar(e) în viața lui Ioan Petru Culianu sub chipul lui Hillary S. Wiesner!* O întîlnește în 1986 în incinta Universității din Chicago. I-a devenit logodnică și obiect al unui „mistic cavalerm”. „Inventase un soi de religie concentrată asupra persoanei mele”, va mărturisi mai tîrziu, după moartea lui, H.S. Wiesner. Faptul – peste puțină de înțelegere a multora dintre cei apropiați – nu a mai fost reluat și explicat de logodnica profesorului asasinat. El se cere intuit avîndu-se în vedere (și) temele preferate de studiu ale lui Ioan Petru Culianu: universurile multiple, lumile imaginare, teoria literaturii, tehnicile speciale ale extazului, fizica, erosul și magia.

*

Una dintre temele preferate ale lui Ioan Petru Culianu a fost *magia*. Nu întîmplător cu puțin timp înainte de moarte, Culianu „amenințase” editurile cu o istorie a magiei europene și universale. A avut doar răgazul să ducă la bun sfîrșit o altă carte consacrată temei, *Eros și magie în Renaștere. 1484*.

În *Dicționar al Religiilor* (scris în colaborare cu Mircea Eliade și H.S. Wiesner, Culianu se oprește, în secțiunea consacrată *Religiei elenistice* (pp. 150-153), asupra *magiei taumaturgice*. Surprinzător, ea continuă să fie un fapt viu, mult timp după apariția lui Iisus. „Theurgia, ilustrată de *Oracolele chaldeene* alcătuite în secolul II d.H. de Iulian Chaldeenul și fiul său Iulian Theurgul, și mult gustată de neoplatonicieni, de la Porfir la Mihail Psellus (secolul XI), învață cum să fie invocați zeii și cum se poate apela la ajutorul lor” (p. 152). O cale era cea a visului. Prin mijlocirea lui, faptele muritoare comunicau cu demonii (buni sau răi) sau cu alte ființe sacre. O altă cale de invocare a entităților numinoase era utilizarea *strophalos*-ului, un mic disc de smarald, încrustat cu semne mistice și avînd un safir în centru. „Putea fi învîrtit cu ajutorul unei curele de piele, în timp ce teurgul rostea formule magice.”⁶⁹ Proclus, un ultim neoplatonician, îl va numi *lynx*, nume simbolic al păsării de foc ce făcea cu puțină comunicarea între lumea intelectului și cea a sensibilului pur. Discul mijlocea relația vie cu lumea sacrului, dar făcea cu puțină și alte fapte necreștine, cum ar fi aducerea magică a ploii. Tatăl lui Iulian Theurgul se pare că ar fi făcut-o în 174, în timpul unei campanii a lui Marc Aureliu. Printr-un ritual special ce presupunea rotirea discului și rostirea unor formule magice, toți discipolii *Oracolelor chaldeene* puteau invoca prezența protectoare a zeiței Hecate, a sufletelor eroilor greci, a unor gînditori iluștri și, nu în ultimul rînd, a unui straniu demon ce le oferea dragoste și protecție.

69. Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, ed. cit., p. 204.

Motivul discului magic (*strophalos*) va fi reluat de Ioan Petru Culianu în nuvela *Enigma discului de smarald*⁷⁰. Lea, o tînără funcționară a unui magazin de antichități, va vinde un asemenea disc pe o sumă derizorie tînărului Grobok. Prețul, departe de a ilustra valoarea reală a discului magic, devenea un pretext al apropierii magice dintre cei doi. Tînăra femeie – în fond soția unui bun prieten – arăta impecabil. Grobok „trebuia să se gîndească bine la prietenia-i pentru Gottfried ca să nu-i mîngîie părul *roșcat* (s.n.), mîinile, coapsele strînse într-un colant verde. Astăzi, observă, era elegantă, fardată cu grijă și mirosea a *briză*. În interiorul apartamentului era grozav de cald, iar în gură avea un gust puternic de sare de mare”⁷¹. Regăsești aici exact același context al întîlnirii profesorului Rosario La Ciura cu sirena Lighea, din nuvela lui Giuseppe Tomasi Di Lampedusa. În copleșitoarea căldură a nesfîrșitelor zile din august, apariția miraculoasă (*autophaneia*) a sirenei Lighea va fi însoțită de „un parfum”, de o „magică mireasmă de mare, de voluptate vetustă nespuse de juvenilă”⁷². Miracolul unei prezențe sacre este același la ambii autori. Pentru Lampedusa, el devine cu puțină prin mijlocirea rostirii textului vechi, originar. În literatura lui Culianu, miracolul prezenței demonului-bun sub chipul unei femei va fi înlesnit de un mijloc magic, *strophalos*-ul de smarald. Ambele personaje feminine își fac intrarea în lume însoțite de „semnele apei”. Este vorba de parfumul și „mireasma mării”, de briza și gustul puternic al sării de mare.

Textul străvechi al tragediei grecești, cît și discul de smarald aparțin *astăzi* culturii. Evident, celei sacre, elevate. Ea este, poate, singura cale *mijlocită* spre absolut, atunci cînd ne lipsește însăși *nemijlocirea* (Andrei Pleșu). Atît Rosario la Ciura, cît și Grobok din nuvela lui Culianu, ating – prin cultură – limita ultimă a iubirii. În urma întîlnirii cu o zeiță sau cu un demon (bun), iubirea omenească va fi transfigurată sub semnul sacrului. Bătrînul elenist își va regăsi – asumîndu-și moartea – pacea și echilibrul sufletesc alături de o străveche sirenă. Grobok trăiește și el sub semnul timpului întîlnirea cu *eternitatea*. Chipul Leei era doar una din *măștile* sub care se ascundea însăși Zeița. „Nu par a avea o mie două sute de ani, nu-i așa?”, îl întrebă tînăra femeie pe acesta. Abia în ultima lor îmbrățișare Grobok va observa că ea, cu „părul *roșcat*, în dezordine, aducea vag cu un leu”. Era imaginea theriomorfă pe care duhul discului de smarald o lua de cele mai multe ori pentru a pedepsi și, uneori, pentru a iubi. Ceea ce continua însă să-l uimească era aerul neobișnuit de cald, gustul sării de mare care-i invadea gura, nările și, mai ales, *părul roșcat*, purtat în dezordine, care continua să semene cu coama unui mitologic leu.

70. Nuvelă apărută în volumul *Pergamentul diafan. Ultimele povestiri*, ed. cit., pp.153-160.

71. *Ibidem*, p. 154.

72. Giuseppe Tomasi Di Lampedusa, *Profesorul și sirena*, p. 99.

Interesat fiind de ritualul iubirii sacre la cei doi autori, răsfoiam recent numărul 2-3/1991 al revistei „Manuscriptum”. Întâlnesc aici reproduse – probabil prin generozitatea Therezei Culianu și a lui Dan Petrescu – paisprezece fotografii ale lui Ioan Petru Culianu. În cea de-a unsprezecea, scriitorul român apare alături de Cristinel Eliade și de Hillary Wiesner. Nimic neobișnuit în simpla situație împreună a celor trei în cadrele unei fotografii. M-a frapat însă privirea, chipul și, mai ales, părul logodnicei lui Culianu. Era *roșcat*, purtat în dezordine, aducând vag cu imaginea arhetipală a unui leu...

PLECAREA DIN LUME A LUI IOAN PETRU CULIANU

1. Despre survenirea Duhului Sfânt

În partea ultimă a *Evangeliei după Ioan*, Iisus anunță viitoarea pogorîre a Duhului Sfânt, o dată cu sărbătoarea Cinzecimii. Toate acestea nu sînt cu puțință pentru lumea făpturilor create decît prin înălțarea la ceruri a Mîntuitorului. „Dar Eu vă spun adevărul: vă este de folos ca să Mă duc Eu. Căci dacă nu Mă voi duce, Mîngîietorul nu va veni la voi, iar dacă Mă voi duce, Îl voi trimite la voi” (*Ioan*, 16, 7). Mîngîietorul invocat aici de Omul din Nazaret este Sfîntul Duh. Cu totul misterios îmi pare a fi acest fragment neotestamentar. Așa cum comenta Andrei Pleșu pe marginea lui, era necesar ca Iisus să se oculteze, să renunțe la relația nemijlocită cu această lume, pentru ca lucrarea taumaturgică a Duhului Sfânt să devină evidentă. Prin împlinirea ei în momentul Cinzecimii, apostolii vor întemeia viitoarea Biserică a lui Iisus. Este misterios acest pasaj și pentru că invocă fenomenologia sacră a unui singur personaj: *Sfînta Treime*. Duhul, Iisus și Dumnezeu Tatăl sînt una și aceeași Ființă. Totuși, survenirea lor în lume solicită o neînțeleasă mutare de accent pe o ipostază a Sfîntei Treimi. Iisus se ocultează pentru ca lucrarea Duhului Sfânt să devină împlinită.

Această survenire a Duhului Sfânt, întemeiată pe jertfa și absența Fiului, devine paradigmatică pentru întreaga comunitate creștină din toate timpurile. Prin urmare, Andrei Pleșu nu comite un sacrilegiu atunci cînd încearcă să înțeleagă, prin metafizica arhetipului instituit de ea, realitatea *triumfătoare* a Muzeului Țăranului Român și destinul țăranului valah. „Poate că este necesar ca civilizația țărănească să intre într-o formă de paloare, să înceapă să dispară, pentru ca *duhul* (s.n.) ei să înceapă să lucreze cu adevărat în comunitatea noastră.”⁷³ Ceea ce este valabil pentru o comunitate și pentru o instituție, este valabil și pentru destinul unui singur om. Voi încerca să argumentez prezența acestui motiv al *retragerii* și *survenirii* în opera literară a lui Ioan P. Culianu.

73. Andrei Pleșu, *Plecarea din lume a țăranului român*, în „Adevărul literar și artistic”, anul V, nr. 323, 1996.

2. Taina celor o mie de miliarde de suflete

Ideea apare într-un text literar al lui Ioan Petru Culianu și Hillary S. Wiesner. Este vorba de nuvela „Conspirația sufletelor indienilor”, publicată pentru a doua oară în limba română în volumul *Pergamentul diafan. Ultimele povestiri*, 1996, pp. 73-87. Aici este invocat Jung, cel care observa în 1927 faptul că „locuitorii Americii de Nord deveniseră aidoma indienilor în așa măsură, că luaseră de la ei nu doar tenacitatea, idealul eroic și fanteziile, ci și *caracterile fizice*”⁷⁴. Faptul fusese remarcat și de antropologul Franz Boas care demonstrează modificările în înălțime, greutate și dimensiuni craniene ale emigranților născuți în Statele Unite, comparativ cu părinții lor europeni. Născându-se pe pământ american, emigranții dobândiseră chipurile alungite, descompuse de surmenaj, alcool și oboseală ale indienilor.

Asemănarea nu este deloc întâmplătoare. Culianu o pune pe seama unei conspirații a înțelepților indieni. Trecând peste orice discordie a momentului, aceștia s-au întrunit într-un tainic Consiliu. Au participat înțelepții în viață și cei defuncți, sub masca de carne a unor tinere femei (*squaw*). S-a înțeles imediat că nu mai există nici o șansă pentru împlinirea fireștilor răzbumări în cuprinsul acestui timp. Indienii, asemenea vechilor evrei, sînt damnați martiriului etern. Prin urmare, nu le mai rămînea decît o ultimă posibilitate: aceea de a se elibera cu toții de trupuri printr-o *moarte colectivă*, urmînd ca sufletele lor „să pună stăpînire pe trupurile «Oamenilor Albi»”⁷⁵. Această genială conspirație trebuia ca în ochii profanului european să ia forma unei stupide și tîmpe beții. Pieile roșii urmau să lase impresia unei morți obștești în stilul mediocru al unor „găini bete”. În această alchimie a conspirației supreme contrariile se ating. Beția ordinară camuflează realitatea celei mai rafinate și eficiente răzbumări. Tocmai acest paradox al „coincidenței contrariilor” trădează prezența unui miracol. Răzbumarea a început cu noaptea dinaintea „zilei pleoapelor sîngerînde”, atunci cînd sufletele eliberate ale indienilor au început deja să frecventeze inconștientul albilor americani. „Tăișuri care spintecă, luminări de oțel albastru, păsări cu cioc de rubin, pești răi, șerpi rîzînd, gălbenușuri de ou în mijlocul vulcanilor”⁷⁶, toate acestea fuseseră visate de fiii ultimilor emigranți.

Trupurile autosacrificate ale înțelepților indieni s-au retras prin moarte violentă din această lume, pentru ca sufletele lor să survină răzbumător în trupurile și lumea albilor invadatori. Scenariul *ocultării și revelării* din paginile neotestamentare este prezent ca *idee* și aici, deși contextul istorico-simbolic este cu totul diferit. De prezența lui arhetipală nu a fost străin nici Culianu însuși.

74. Ioan Petru Culianu, *Pergamentul diafan*, ed. cit., p. 73.

75. *Ibidem*, p. 79.

76. *Ibidem*, p. 81.

3. Taina unui singur suflet

S-a spus despre Ioan Petru Culianu că și-a scris ultima sa carte (*Out of this world*, Boston, 1991) tocmai pentru a-și pregăti *destinal* propria călătorie în afara acestei lumi. Cred că asocierea poate funcționa și între *Conspirația sufletelor indienilor* și trecerea lui în neființă. N-aș merge pînă acolo încît să afirm că în joc ar fi o „conspirație” a istoricului religiilor, deși inteligența stranie a textelor sale ar lăsa deschisă și o asemenea posibilitate. Și atunci, îmi întemeiez supoziția apropierei dintre un text literar și propria lui moarte pe două argumente.

1. *Prezența uniunii contrariilor*. Ea este semnificativă în chiar momentul asasinării profesorului Culianu. Ce poate fi mai *diferit* decît ciudata întîlnire dintre „intimitatea” unui closet universitar și sîngele unui om care și-a drămuț genial misterul în viața și scrierile sale? Această coincidență a contrariilor reiterează în *fond* paradoxul morții „stupide” a înțelepților indieni și geniala lor răzbumare.

2. *Motivul „morții violente”*. După Mircea Eliade, această moarte este singura cu adevărat creatoare. Doar întreruperea bruscă și surprinzătoare a unei vieți neîmplinite face cu puțință durabilitatea unei creații omenești în timp. A fost necesar ca Fiul Mariei și al lui Iosif să moară violent la numai 33 de ani pentru ca nemurirea lui să devină cu puțință. În altă ordine de idei, a trebuit ca inițiații vechilor indieni să-și curme violent existența terestră pentru ca intrarea lor răzbumătoare în eternitate să se împlinească.

Ioan Petru Culianu s-a retras și el din lume prin aceeași moarte violentă. Ea nu putea să rămînă fără urmări. Mă întreb însă, cine ar putea astăzi mărturisi despre realitatea acestor urmări ale morții sale violente? Un posibil răspuns îl aflîi invocînd capitolul 15, versetul 16, din *Evanghelia după Ioan*: „Iar cînd va veni Mîngîietorul, pe Care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl, *Duhul Adevărului*, Care de la Tatăl porcede, *Acela va mărturisi despre Mine*”. Se retrage pe drumul crucii Iisus din această lume, dar mărturie despre *îndreptățirea* acestei plecări va depune *Sfîntul Duh*. Evanghelistul Ioan pare a lua în seamă mai curînd „spusele” Mesagerului celest, decît pe ale lui Iisus însuși! Asemenea bătrînului evanghelist, nouă nu ne rămîne decît a ne pune în situația de a auzi tăcerea tîrzie, inefabilă și adînc rostitoare, ce răzbumă din paginile vieții și operei lui Culianu. Doar *duhul* ei rămîne a mai da astăzi seama de plecarea din lume a lui Ioan Petru Culianu.

DOCTOR CULIANU, MARE OCULTIST ȘI GEOMANT?

1. Scenariul pariului magic

Ce înseamnă să scrii un eseu bun despre (moartea lui) Ioan Petru Culianu? Cred că o primă condiție ar fi aceea de a fi convins că însuși Culianu citindu-l, l-ar aprecia. Cum acesta din urmă nu se mai află în lumea celor care citesc, rămâne să invoci prezența altei condiții. Ea ar numi propunerea unei ipoteze referitoare la asasinat care să nu trădeze specificul vieții și operei sale.

Recent, Ioan Buduca a produs un asemenea text⁷⁷. Gîndit și scris în stilul prozei lui Umberto Eco, excelentul articol al lui Buduca începe prin a inventaria șase scenarii posibile ale asasinării profesorului Culianu: 1) răzbunarea unui homosexual; 2) crimă săvîrșită de un serviciu secret românesc; 3) crimă de natură politică avîndu-i ca autori pe legionarii români din diaspora⁷⁸; 4) act abominabil săvîrșit de o grupare denominațională (sectă) de tip magico-satanist; 5) răzbunarea unui serviciu secret neromânesc; 6) încheiere de conturi într-un stil pur masonic.

77. Mă refer la articolul lui Ioan Buduca, *Pariul magic*, publicat în „Luceafărul” nr. 29, 1997, p. 7.

78. Provoacat de cartea lui Ted Anton, *Eros, magie și asasinarea profesorului Culianu*, Moshe Idel va scrie un text în care sugerează uciderea lui Ioan Petru Culianu de către legionarii români din diaspora americană. Textul va fi publicat de Andrei Oișteanu sub titlul *Libertate și teme. Reflecții despre viață, moarte și istoria religiilor* în revista „Art Panorama”, nr. 3, decembrie 1997, pp. 36-39.

Scenariul magic avansat în legătură cu asasinarea profesorului Culianu nu i se pare convingător lui Moshe Idel. Multe teorii sînt lăsate deoparte. Totuși, cea considerată a fi mai plauzibilă decît toate, și anume „explicația prin implicarea Securității nu poate fi unica alternativă” (Moshe Idel, *Reflecții...*, p. 38). Cea referitoare la implicarea Gărzii de Fier i se pare savantului evreu la fel de îndreptățită. Supoziția de la care pleacă Moshe Idel este cea exprimată de un bătrîn legionar din Chicago (Eugen Vislan): Mircea Eliade a fost și a rămas un convins legionar, chiar dacă nu a făcut politică legionară! Moshe Idel este întru totul de acord cu el. O spune textual: „tot ce am citit eu despre Eliade de-a lungul anilor nu aduce la iveală nici o mărturie scrisă despre fapte contrare” (p. 38). Idel invocă și alte nume în sprijinul afirmațiilor sale: Adriana Berger, Norman Manea și Leon Volovici. Culianu ar fi făcut inițial parte din „familia” legionară a lui Mircea Eliade și, prin urmare, ar fi fost în relații ce-i asigurau imunitatea din partea bătrînilor legionari. Pînă la urmă, tînărul Culianu și-a trădat

La toate acestea, Ioan Buduca propune un *scenariu ocult-magic* cu totul inedit, un adevărat pariu al transformării destinului în mit. Conform acestuia, „Mircea Eliade a dus cu el în lumea de dincolo un secret pe care Ioan Petru Culianu era dator să-l afle pe căi proprii; ar fi de presupus că secretul acesta nu e de natura cunoașterii intelectuale, ci de natură ezoterică, fiecărui căutător fiindu-i accesibilă o cale de acces; ucenicul lui Mircea Eliade va fi descoperit o asemenea cale”⁷⁹.

Are șanse de a fi confirmat un asemenea scenariu? Poate urma FBI-ul această pistă de cercetare? Cred că aceste întrebări sînt cel puțin deplasate. De ce? Pentru că tainica transformare alchimică a destinului în mit nu poate fi cuantificată prin probe obiective! Aceasta nu înseamnă absolut deloc că ea nu este reală. Personal cred că este singura cu adevărat *reală*. Mai clar: miine sau poimîine FBI-ul poate anunța public rezolvarea cazului Culianu, validînd una dintre ipotezele existente pînă acum. Însă, în nici un caz nu va putea confirma/infirma scenariul pariului magic. Dacă totuși ar face-o, polițiștii americani s-ar substitui lui Culianu sau lui Dumnezeu însuși. Ceea ce cred că este departe de intenția lor. Realitatea acestui scenariu inițiat depășește cu mult cadrele obișnuite ale lumii noastre.

Pe de altă parte, nu sînt convins că el ar fi total străin acestei lumi. Mai curînd ar putea fi prezent aici în *travesti*, sub chipul unei *măști*. Dacă s-ar confirma supoziția asasinării profesorului Culianu de către Securitatea română – cea mai plauzibilă variantă după Ted Anton –, totuși *viața și scrierile* acestui istoric al religiilor te îndreptătesc să vezi în *spatele* acestui fapt (aproape banal) ceva mult mai profund: chemarea discipolului de către Maestru „în afara acestei lumi”, pedeapsă pentru încălcarea unui jurămint, prețul cunoașterii ezoterice pe care Culianu ar fi dobîndit-o. Scenariul securist ar putea fi doar *forma*, *expresia* profană pe care vocea destinului lui Culianu și-a luat-o în cuprinsul acestei lumi. De la Eliade și Culianu știm doar că sacral se poate camufla în faptul ordinar și abominabil, în șantaj și chiar în *moartea violentă*.

„familia” publicînd un articol în care Garda de Fier era stigmatizată drept un „Ku Klux Klan” ortodox. În 1990-1991, Ioan Petru Culianu oferă găzduire familiei regale la Chicago. Faptul a fost interpretat drept mai mult decît o simplă trădare care se cerea, prin urmare, exemplar amendată. Pedeapsa administrată a primit-o Culianu la fel ca Nicolae Iorga. „Să fi ucis din nou această fracțiune politică, după cincizeci de ani, un alt intelectual și oponent politic?”, se întrebă Moshe Idel. Încearcă apoi să-și explice asasinatul prin „politica negardistă” pe care Culianu s-a decis să o urmeze. „Poate că Eliade a supraviețuit pentru că nu a mai făcut politica Gărzii de Fier. Poate că Ioan Petru Culianu a murit pentru că s-a hotărît să facă o politică negardistă” (p. 39).

79. *Ibidem*, p. 7.

2. Argumentele pariului magic

Posibilitatea existenței scenariului magico-religios al morții lui Ioan Petru Culianu se poate întemeia, în primul rînd, pe *misterul* propriei sale vieți. Mi-am propus să invoc aici cinci motive neexplicabile din viața lui Ioan Petru Culianu, cinci mari mistere care se pot constitui (și) în tot atîtea argumente ale pariului magic.

a. *Viziunea fetei din vis*. În 1973, în timpul șederii în Italia, Culianu a avut o tentativă de sinucidere. Cu pumnalul moștenit de la tatăl său, tînărul de 23 de ani „și-a făcut tăieturi pe ambele antebrațe”⁸⁰. Norocul său a fost faptul că nu-și turnase apă caldă peste răni, iar sîngele s-a putut încheaga oprind hemoragia. În timpul somnului letargic a avut viziunea unei livezi strălucitoare de portocali și a unei *fete blonde* care-i făcea semn. Cîțiva ani mai tîrziu, Culianu va recunoaște fata din vis în figura Venerei din *Primăvara* lui Botticelli, apoi, la Chicago, sub chipul lui Hillary Wiesner. „Blondă, cu un aer copilăros, Hillary semăna cu figura Zeiței din *Primăvara* lui Botticelli – rezervată, plină de mister, cu tenul de culoarea perlei”⁸¹.

O asemenea viziune amintește de o alta similară, povestită de Mircea Eliade în *Jurnal*, reluată apoi de Claude-Henri Roquet în *Convorbirile* sale. Este vorba de experiența unei femei care, pentru cîteva clipe, a văzut în locul zidului unui pod o imensă grădină de lumină... Provoacat de arhitectul francez să comenteze, Eliade ezită, fiind convins că nu avem mijloacele necesare pentru a-i înțelege acestui fapt tîlcul ascuns și natura proprie. Mai mult, Eliade a devenit de-a dreptul reticent atunci cînd i s-a cerut să mărturisească dacă lui însuși i s-au întîmplat asemenea lucruri.

Astăzi știm că atît Eliade, cît și Culianu au avut viziuni și revelații. Culianu le-a mărturisit direct, Eliade voalat, sub forma unor rostiri aluzive în prozele sale de ficțiune (vezi, de exemplu, *Secretul doctorului Hönigberger*). Să nu existe oare nici o legătură între moartea violentă a lui Ioan Petru Culianu și dezvăluirea nudă (și vinovată) a unor asemenea revelații?

b. *Pactul singelui*. Ted Anton menționează în carte și mărturiile lui Carmen Georgescu, prima soție a lui Culianu. După spusele ei, viața trăită împreună cu „Nene” a avut strălucirea de început a unui adevărat ceremonial. Astfel, „în noaptea logodnei, el scrisese în latinește pe un pergament care le lega sufletele *pentru todeauna*” (s.n.). I-a înțepat degetul și au semnat amîndoi cu propriul lor sînge. „«De fi-va încălcat acest pact de vreunul din noi», scrisese el parodiînd limbajul medieval, «fie ca acela să moară de o *moarte fulgerătoare* (s.n.) și rușinoasă”⁸². Nu

80. Ted Anton, *Eros, magie și asasinarea profesorului Culianu*, traducere de Cristina Felea, prefață de Andrei Oișteanu, Editura Nemira, București, 1997, p.125.

81. *Ibidem*, p.182.

82. *Ibidem*, p. 154.

știu care dintre cei doi logodnici a încălcat jurământul, dar știu sigur cine a murit de „o moarte fulgerătoare” și, după unii, „rușinoasă”, în sensul unei umiliri simbolice.

Dacă ai o minimă sensibilitate metafizică nu poți să treci cu vederea și să nu te întrebi despre posibilul blestem al jurământului încălcat, atunci când ai în atenție moartea lui Ioan Petru Culianu.

c. *Geomanția*. „Trebuie să ai un mit în viață, [...] o poveste pe care o descoperi și din care trăiești și la care revii în momentele cele mai întunecate ale existenței”, obișnuia să-i repete Culianu logodnicei sale. Un mit viu și un joc sacru a fost pentru el (și) geomanția. Originară din Orientul Mijlociu, arta geomantică a fost redescoperită în veacul de mijloc european și în perioada Renașterii italiene. „În mod normal se practica prin trasarea de puncte și linii pe nisip.”⁸³ Tîrziu, în Europa, geomanția s-a practicat și cu ajutorul unor cărți. Metafizica ei a rămas însă aceeași: există structuri invizibile care leagă întreg cosmosul și toate cele trei enstaze ale timpului. Prin urmare, cunoscîndu-ne prezentul, evenimentele trecute pot fi aflate, iar cele viitoare anticipate cu o relativă certitudine.

Această străveche artă islamică avea și „privilegiul” de a trimite în lumea de dincolo pe cel care, practicînd-o, ar fi înțeles *prea mult*! Moartea poate fi astfel și o *pedeapsă* pentru cei inițiați în cunoașterea ocultă și care nu s-au dovedit întotdeauna a fi la înălțimea ei.

d. *Aparițiile post-mortem*. Imediat după moarte, „lîngă ușa biroului lui Culianu studenții lăsau trandafiri, crini și bilețele aproape în fiecare zi. Unii se opreau și se rugau. Alții declaraseră că au văzut apariții ale lui Culianu în campus”, notează lapidar ziaristul Ted Anton, apoi trece mai departe.

Faptul este semnificativ și departe de a friza spectaculosul. Cred că el poate fi citit într-o grilă specială, deseori cultivată de Culianu însuși. Mie îmi amintește de convorbirile lui Claude-Henri Rocquet cu Mircea Eliade referitoare la etnologul francez Marcel Griaule. Acesta studiase „după șederi repetate și îndelungate” spiritualitatea dogonilor africani. Printr-un concurs de împrejurări, cărturarul francez ajunsese să fie inițiat în cosmologia și teologia tribului. Surpriza a fost imensă atunci când francezul a descoperit finețea și rafinamentul metafizic al acestor „sălbatici”. Faptul a dezavuat iremediabil „mentalitatea prelogică” atribuită lor de Lucien Lévy-Bruhl.

În *Convorbirile* din 1978 cu Mircea Eliade, Claude-Henri Rocquet invoca la un moment dat un fapt straniu legat de dispariția autorului european: „după moartea lui Griaule, într-o zi, un anumit număr de prieteni, dogoni și europeni, în ținuturile dogone, s-au întîlnit ca să-i serbeze memoria. În timpul mesei, l-au întîlnit pe Griaule printre ei...”⁸⁴. La fel s-a întîmplat și în cazul lui Culianu, numai că

83. *Ibidem*, p. 35.

84. Mircea Eliade, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, traducere și note de Doina Cornea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1990, p. 125.

„dogonii” au devenit proprii lui studenți... Și într-un caz, și în altul s-a cultivat același tip de „afinitate electivă”.

Provocat a interpreta aparițiile fulgurante ale lui Griaule, Mircea Eliade le considera perfect îndreptățite, absolut reale, cu condiția ca protagoniștii lor să aparțină cu toții aceluiași univers spiritual. Ar fi fost de ajuns o singură undă de malițiozitate, ironie sau scepticism pentru ca miracolul să dispară. „Dacă dogonii l-au văzut pe Griaule după moartea sa, e cu siguranță semnul că el era din punct de vedere spiritual unul de-ai lor.”⁸⁵ Parafrazînd, aş spune: dacă *unii* studenți l-au văzut pe Culianu după moartea sa, e cu siguranță că ei erau, din punct de vedere spiritual, asemenea lui.

În joc ar fi ceea ce etnologul și istoricul italian al religiilor Ernesto de Martino numea în cartea sa, *Il mondo magico*, „natura culturalmente condiționată”. Răsturnînd banala teză marxistă, Ernesto de Martino considera că, de fapt, mentalitatea unei seminții îi condiționează acesteia realitățile materiale, vii și concrete. *Ești ceea ce crezi*. Dacă în anumite spații sociale credința în aparițiile post-mortem este acceptată, atunci ea devine cu *adevărat reală*. Invers, natura și viața pot asculta și de alte legi care refuză *a priori* posibilitatea acestor stranii fenomene (legea gravitației, a obiectivității, fetișismul științei). Pentru adepții acestor legi, aparițiile post-mortem nu ar fi sub nici un chip îndreptățite. De vină ar fi, după De Martino, propria lor mentalitate, întemeiată pe un amar cinism și pe o permanentă ironizare a sacrului.

e. *David Jedlicka - vocea ocultă a lui Culianu?* La numai trei zile după moartea acestuia, în mai 1991, în Prospects Heights, Illinois, un cuplu de tineri, David și Sandy Jedlicka începeau să aibă anumite experiențe, cu totul neobișnuite. Dimineața devreme sau noaptea tîrziu, tînărul ceh își zgîlțuia trupul, tresărea violent și începea să vorbească prin somn. Invoca întîmplări și oameni de care în stare normală habar n-avea. Reluînd aceste relatări din cartea lui Ted Anton, Ioan Buduca remarcă un fapt surprinzător: luna și ziua de naștere ale cehului (5 ianuarie) coincideau cu cele ale lui Culianu (nu și anul; Culianu s-a născut în 1950 și avea 41 de ani cînd a murit; David Jedlicka era în vîrstă de numai 27 de ani, deci se născuse în 1964).

Vocea care-l locuia pe David a invocat numele lui *Ioan Culianu*, profesia și locul unde a trăit. Soția acestuia a început o adevărată cercetare (număr de telefon, adresă, Universitate) și a rămas perplexă atunci cînd cele rostite de soțul ei s-au confirmat. A anunțat FBI-ul, dar rezultatele întîrzie să apară.

Strigîndu-și răspunsurile de dincolo de mormînt, aceste supoziții ale scenariului magic pot fi validate sau infirmate doar de marii ocultişti și marii geomanți. Deocamdată, în absența lor, ele se mulțumesc a rămîne doar simple enigme.

85. *Ibidem*, p. 125.

BIBLIOGRAFIE GENERALĂ

- AFLOROAEI, Ștefan, *Întimplare și destin*, Editura Institutului European, Iași, 1993.
- AFLOROAEI, Ștefan, *Lumea ca reprezentare a celuilalt*, Editura Institutului European, Iași, 1994.
- AFLOROAEI, Ștefan, *Despre refuzul interpretării și discursul postmodern*, în „Xenopoliana”, 1994.
- AFLOROAEI, Ștefan, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Editura Polirom, Iași, 1997.
- AFLOROAEI, Ștefan, *Despre hermeneutică și alte întâmplări*, în „Contrafort”, anul IV, nr. 7, 1997.
- ANTOHI, Sorin, *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, Editura Științifică, București, 1991.
- ANTOHI, Sorin, *Civitas imaginallis. Istorie și utopie în cultura română*, Editura Litera, București, 1994.
- ANTON, Ted, *Eros, magie și asasinarea profesorului Culianu*, traducere de Cristina Felea, prefață de Andrei Oișteanu, Editura Nemira, București, 1997.
- ANTONESEI, Liviu, *Eseu despre furt. Modelul fundamental al societăților comuniste și post-comuniste*, în revista „22”, nr. 25, 26, 1994.
- ANTONESEI, Liviu, *O prostie a lui Platon. Intelectualii și politica*, Editura Polirom, Iași, 1997.
- ARIÈS, Philippe, DUBY, Georges (coord.), *Istoria vieții private. De la Renaștere la Epoca Luminilor*, traducere de Constanța Tănăsescu, Editura Meridiane, București, 1995.
- ASKENASY, Hans, *Canibalismul de la sacrificiu la supraviețuire*, traducere de Irina Nicolescu, Editura Eleusis, Ploiești, 1996.
- AUGÉ, Marc, *Religie și antropologie*, traducere și prefață de Ioan Pînzaru, Editura Jurnalul Literar, București, 1995.
- BACONSKY, Theodor, *Iacob și îngerul. 45 de ipostaze ale faptului religios*, Editura Anastasia, București, 1996.
- BARCLAY, William, *Analiza semantică a unor termeni din Noul Testament*, Societatea Misionară Română, Wheaton, Illinois, SUA, 1992.
- BATAILLE, Georges, *Partea blestemată. Eseu de economie generală*, traducere și postfață de Bogdan Ghiu, cuvînt înainte de Luca Pițu, Editura Institutului European, Iași, 1994.
- BĂDESCU, Ilie; DUNGACIU, Dan, *Sociologia și Geopolitica frontierei*, Editura Floarea Albastră, București, 1995.
- BERDIAEV, Nikolai, *Adevăr și revelație. Prolegomene la critica revelației*, traducere, note și postfață de Ilie Gyuriesik, Editura de Vest, Timișoara, 1993.
- BERGSON, Henri, *Cele două surse ale moralei și religiei*, traducere și studiu introductiv de Diana Morărașu, Editura Institutului European, Iași, 1992.

- BERNEA, Ernest, *Îndemna la simplitate*, Editura Anastasia, București, 1995.
- BERNEA, Ernest, *Treptele bucuriei*, Editura Agora, Iași, 1997.
- BOCHENSKI, J.M., *Ce este autoritatea? Introducere în logica autorității*, traducere de Thomas Kleininger, Editura Humanitas, București, 1992.
- BOUDON, Raymond, *Tratat de sociologie*, traducere de Delia Vasiliu și Anca Ene, Editura Humanitas, București, 1997.
- BOUTOT, Alain, *Inventarea formelor. Revoluția morfologică*, traducere de Florin Munteanu, Editura Nemira, București, 1997.
- BUBER, Martin, *Eu și tu*, traducere de Ștefan Augustin Doinaș, Editura Humanitas, București, 1992.
- BUDUCA, Ioan, *Pariul magic*, în „Luceafărul”, nr. 29, 1997.
- BREHIER, Émile, *Marile teme ale filosofiei*, traducere de Alexandru Cuniță, Editura Humanitas, București, 1993.
- BROWN, Peter, *Cultul sfinților*, traducere de Doina Lică, Editura Armacord, Timișoara, 1995.
- BULGAKOV, Serghei, *La Sagesse divine et la Théanthropie*, în „Transilvania”, nr. 1-2, 1993.
- BULGAKOV, Serghei, *Ortodoxia*, traducere de Nicolae Grosu, Editura Paideia, București, 1994.
- CAILLÉ, Alain, *Ce que donner veut dire. Don et intérêt*, în „Revue du Mauss”, Paris, La Découverte, 1993.
- CALIST, Catafygotul, *Despre viața contemplativă*, în *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*, introducere, traducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, vol. VIII, 1979.
- CALIST Catafygotul; XANTHOPOL, Ignatie, *Metoda sau cele 100 de capete*, în *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*, introducere, traducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, vol. VIII, 1979.
- CASAJUS, Dominique, *L'énigme de la troisième personne*, în vol. *Différences, valeurs, hiérarchie*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1984.
- CHICHOLO, Boris, *Russie: Les dangers du mysticisme*, în „Litere, arte și idei”, supliment cultural al ziarului „Cotidianul”, 1 martie, 1993.
- CIUCĂ, Valeriu, *Sociologie juridică generală*, Editura Omnia, Iași, 1994.
- CLASTRES, Pierre, *Societatea contra statului. Studii de antropologie politică*, traducere de Emanuel Actarian, prefață de Vintilă Mihăilescu, Editura Ararat, București, 1995.
- COANDĂ, Lisette; CURTA, Florin, *Mic dicționar de sociologie*, Editura ALL, București, 1993.
- CULIANU, Ioan Petru, *Mahaparinirvana: ultimele clipe ale lui Mircea Eliade*, în *Mircea Eliade, Memorii (Recoltele solștiului)*, ediție îngrijită de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 1991.
- CULIANU, Ioan Petru, *Principiul antropic*, în revista „22”, nr. 20, 1992.
- CULIANU, Ioan Petru, *Pergamentul diafan*, traducere de Dan Petrescu, Editura Nemira, București, 1993.
- CULIANU, Ioan Petru, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, traducere de Dan Petrescu, Editura Nemira, București, 1994.
- CULIANU, Ioan Petru, *Călătorii în lumea de dincolo*, traducere de Gabriela și Andrei Oișteanu, Editura Nemira, București, 1994.

- CULIANU, Ioan Petru, *Jocari serio. Știință și artă în gândirea Renașterii*, în „Timpul”, nr. 5, 1994.
- CULIANU, Ioan Petru, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, traducere de Thereza Petrescu, postfață de H.-R. Patapievici, Editura Nemira, București, 1995.
- CULIANU, Ioan Petru; ROMANATO, Gianpaolo; LOMBARDO, Mario G., *Religie și putere*, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu și Șerban Anghelescu, Editura Nemira, București, 1996.
- CULIANU, Ioan Petru, *Psihanodia*, traducere din limba engleză de Mariana Neț, Editura Nemira, București, 1997.
- DANIÉLOU, Jean, *Reflexii despre misterul istoriei*, traducere de Willi Tauwinkl, prefață de Henri de Luboc și M.-I. Rondeau, Editura Universității din București, 1996.
- DE LA BOETHIE, Étienne, *Discurs asupra servituzii voluntare*, traducere și note de Lavinia Stan, Editura Universal Dalsi, București, 1996.
- DELUMEAU, Jean, *Religiile lumii*, Editura Humanitas, București, 1996.
- DE MAISTRE, Joseph, *Traité sur les sacrifices*, Paris, 1809.
- DE ROUGEMONT, Denis, *Partea Diavolului*, traducere de Mircea Ivănescu, Editura Anastasia, București, 1994.
- DESEILLE, Placide, *Nostalgia Ortodoxiei*, traducere de Doru Mezdrea, Editura Anastasia, București, 1994.
- DESROCHE, Henri, *Sociologie et Théologie dans la typologie religieuse de Joachim Wach*, în „Archives de sociologie des Religions”, nr. 1, 1956.
- Dicționar de sociologie* (Larousse), coordonatori R. Boudon, Ph. Bernard, M. Cherkaoni, B.P. Lécuyer, traducere de Mariana Țuțuianu, Editura Univers Enciclopedic, București, 1996.
- DIECKOFF, Alain, *Les politiques de Dieu. Sionisme, messianisme et tradition*, Paris, Le Seuil, 1993.
- DIONISIE, Areopagitul, *Despre numele divine*, traducere de Cicerone Iordăchescu și Teofil Simenschy, Iași, 1936.
- DUMISTRĂCEL, Stelian, *Sate dispărute - sate amenințate*, Editura Institutului European, Iași, 1995.
- DUMONT, Louis, *Eseu asupra individualismului. O perspectivă antropologică asupra ideologiei moderne*, traducere de Luiza și Laurențiu Ștefan-Scarlat, Editura Anastasia, București, 1997.
- DURKHEIM, Émile, *Formele elementare ale vieții religioase*, prefață de Gilles Ferréol, traducere de Magda Jeanrenaud și Silviu Lupescu, Editura Polirom, Iași, 1995.
- ECO, Umberto, *Limitele interpretării*, traducere de Ștefania Mincu și Daniela Bucșă, Editura Pontica, Constanța, 1996.
- ELIADE, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, traducere de Cezar Baltag, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1992.
- ELIADE, Mircea, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude Henri Rocquet*, traducere de Doina Cornea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1990.
- ELIADE, Mircea, *Memorii*, ediție îngrijită de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 1993.
- ELIADE, Mircea, *Noaptea la Serampore*, în *Proza fantastică*, vol. II, Editura Fundația Culturală Română, București, 1991.

- ELIADE, Mircea, *Noaptea de sînziene*, Editura Minerva, București, 1991.
- ELIADE, Mircea, *Solilocvii*, Editura Humanitas, București, 1991.
- ELIADE, Mircea, *Patanjali și yoga*, traducere de Walter Fotescu, Editura Humanitas, București, 1992.
- ELIADE, Mircea, *Meșterul Manole. Studii de etnologie și mitologie*, ediție și note de Magda Ursache și Petre Ursache, studiu introductiv de Petru Ursache, Editura Junimea, Iași, 1992.
- ELIADE, Mircea, *Comentarii la Legenda Meșterului Manole*, în *Drumul spre centru*, antologie de Gabriel Liiceanu și Andrei Pleșu, Editura Univers, București, 1991.
- ELIADE, Mircea, *Tratat de istorie a religiilor*, prefață de Georges Dumézil, traducere de Mariana Noica, Editura Humanitas, București, 1992.
- ELIADE, Mircea, *Jurnal*, ediție îngrijită de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 1993, vol. I-II.
- ELIADE, Mircea, *Insula lui Euthanasius*, Editura Humanitas, București, 1993.
- ELIADE, Mircea, *Yoga. Nemurire și libertate*, traducere de Walter Fotescu, Editura Humanitas, București, 1993.
- ELIADE, Mircea; CULIANU, Ioan Petru, *Dicționar al religiilor*; cu colaborarea lui H.S. Wiesner, traducere de Cezar Baltag, Editura Humanitas, București, 1993.
- ELIADE, Mircea, *Fragmentariu*, Editura Humanitas, București, 1994.
- ELIADE, Mircea, *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, prefață de Georges Dumézil, traducere de Alexandru Beldescu, Editura Humanitas, București, 1994.
- ELIADE, Mircea, *Nostalgia originilor. Istorie și semnificație în religie*, traducere de Cezar Baltag, Editura Humanitas, București, 1995.
- ELIADE, Mircea, *Mefistofel și androginul*, traducere de Alexandru Cuniță, Editura Humanitas, București, 1995.
- EVDOKIMOV, Paul, *Ortodoxia*, traducere de Irineu Ioan Popa, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1996.
- EVSEEV, Ivan, *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*, Editura Amarcord, Timișoara, 1997.
- Filocalia sfințelor nevoințe ale desăvîrșirii*, introducere, traducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, vol. I-VIII.
- FRAZER, James, *Creanga de aur*, traducere de Octavian Nistor, Editura Minerva, București, 1980.
- GAVRILUȚĂ, Nicu, *Metafizica timpului și chipurile socialului*, în „Timpul”, nr. 12 (41), Iași, 1996.
- GAVRILUȚĂ, Nicu, *Darul – simbol juridic și social*, în „Buletin Științific”, nr. 5, 1996, editat de Fundația de Știință și Cultură „Moldova”, Universitatea „Mihail Kogălniceanu”, Iași.
- GIRARD, René, *Violența și sacralul*, traducere de Sorin Antohi, Editura Nemira, București, 1995.
- GLUCKSMANN, André, *Prostia*, traducere de Delia și Eugen Vasiliu, Editura Humanitas, București, 1992.
- GODBOUT, J.T., *L'esprit du don*, Paris, La Découverte, 1992.

- GODELIER, Maurice, *L'énigme du don. Les legs de Mauss*, în „Social Anthropology”, vol. 3, part. 1, 1995.
- GODELIER, Maurice, *L'énigme du don*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1996.
- GUELLOUZ, Azzedine, *Islamul*, în Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, Editura Humanitas, București, 1996.
- GUÉNON, René, *Sfântul Bernard*, în *Viața și lucrările citorva mari sfinți în viziunea unor comentatori celebri*, traducere de Ion Papuc, Editura Crater, București, 1994.
- HAUSHERR, Irénée, *La méthode d'oraison hésychaste*, „Orientalia Christiana”, vol. IX, 2, Roma, 1927.
- HERSENI, Traian, *Forme străvechi de cultură poporană românească*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1972.
- ICĂ, Ioan I., *Sacrificiul nostru cel de toate zilelor. Antescritum patetic și pseudo-științific la un (im)posibil „discurs despre sacrificii”*, în „Transilvania”, nr. 1-2, 1993.
- IDEL, Moshe, *Mesianism și mistică*, traducere de T. Goldstein, Editura Hasefer, București, 1996.
- IOAN, Scărarul (Sfântul), *Scara dumnezeiescului urcuș*, în *Filocalia sfințelor nevoințe ale desăvîrșirii*, introducere, traducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, vol. IX, 1980.
- IOAN, Scărarul (Sfântul), *Scara Raiului*, traducere de Nicolae Corneanu, Editura Amarcord, Timișoara, 1994.
- IONESCU, Nae, *Curs de metafizică*, Editura Humanitas, București, 1991.
- JUNG, Carl Gustav, *Amintiri, vise, reflecții. Consemnate și editate de Aniela Jaffe*, traducere și note de Daniela Ștefănescu, Editura Humanitas, București, 1996.
- JUNG, Carl Gustav, *Imaginea omului și imaginea lui Dumnezeu*, traducere de Maria Magdalena Anghelescu, Editura Teora, București, 1997.
- KITAGAWA, Joseph Mitsuo, *Joachim Wach et la sociologie de la religion*, în „Archives de sociologie des Religions”, nr. 1, 1956.
- KITAGAWA, Joseph Mitsuo, *În căutarea unității. Istoria religioasă a omenirii*, traducere de Claudia Dumitriu, Editura Humanitas, București, 1994.
- LALEYE, Issiaka Prosper, *Religiile Africii Negre*, în Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, Editura Humanitas, București, 1996.
- LAMBERT, Y., *Le catholicisme à la croisée des chemins*, în *Sortie des religions. Retour du religieux*, L'Astragale, 1992.
- LAMPEDUSA, Giuseppe Tomasi, *Profesorul și sirena*, în „Secolul XX”, nr. 6, 1965.
- LE GOFF, Jacques, *La bourse et la vie*, Paris, Éd. Hachette, 1986.
- LEMIEUX, R., *Le catholicisme québécois : une question de culture*, în „Sociologie et Sociétés”, nr. 2, 1990.
- LIICEANU, Gabriel, *Cearta cu filozofia*, Editura Humanitas, București, 1992.
- LIICEANU, Gabriel, *Apel către lichele*, Editura Humanitas, București, 1996.
- LOVINESCU, Vasile, *O icoană creștină pe Columna Traiană (glose asupra melancoliei)*, Editura Cartea Românească, București, 1996.
- MANDELBROT, Benoît, *Les objets fractals*, Éd. Flammarion, Paris, 1989.
- MARIAN, Simion Florea, *Înmormîntarea la români*, Lito-tipografia Carol Göbl, București, 1892.

- „Manuscriptum”, nr. 1-2, București, 1996.
- MARROU, Henri Irénée, *Teologia istoriei*, Editura Institutului European, Iași, 1995.
- MAUSS, Marcel, *Oeuvres*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1969.
- MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri, *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*, traducere de Gabriela Gavril, studiu introductiv de Nicu Gavriluță, Editura Polirom, Iași, 1997.
- MAUSS, Marcel, *Eseu despre dar*, traducere de Silvia Lupescu, studiu introductiv de Nicu Gavriluță, Editura Polirom, Iași, 1997.
- MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri, *Teoria generală a magiei*, traducere de Ingrid Ilinca și Silviu Lupescu, prefață de Nicu Gavriluță, Editura Polirom, Iași, 1996.
- MAXIM Mărturisitorul, *Capete gnostice*, în *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*, introducere, traducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Sibiu, vol. II, 1947.
- MAXWELL, J., *Magia*, traducere de Maria Ivănescu, Editura Univers Enciclopedic, București, 1995.
- MESLIN, Michel, *L'Histoire des Religions*, în Henri-Charles Puech (coord.), *Histoire des Religions*, Encyclopédie de la Pléiade, Éd. Gallimard, Paris, vol. III, 1976.
- MESLIN, Michel, *Știința religiilor*, Editura Humanitas, București, 1993.
- MEYENDORFF, Jean, *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Édition du Seuil, Paris, 1959.
- MOSCOVICI, Serge, *La machine à faire des dieux*, Editura Fayard, Paris, 1988.
- MOSCOVICI, Serge, *Psihologia socială sau mașina de fabricat zei*, traducere de Oana Popârda, selecție și postfață de Adrian Neculau, Editura Universității „A.I. Cuza”, Iași, 1994.
- MUCHEMBLEND, Robert, *Magia și vrăjitoria în Europa din Evul Mediu până astăzi*, traducere de Maria și Cezar Ivănescu, Editura Humanitas, București, 1997.
- NICHIFOR DIN SINGURĂTATE, *Cuvînt despre rugăciune*, în *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*, introducere, traducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, vol. VII, 1977.
- NICOLAS, Guy, *Du don rituel au sacrifice suprême*, La Découverte, Paris, 1996.
- OTTO, Rudolf, *Sacru. Despre elementul irațional din ideea divinului și relația lui cu raționalul*, traducere de Ioan Milea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1992.
- PALAMAS, Grigorie (Sfîntul), *Apologie mai extinsă*, în *Viața și învățătura Sfîntului Grigorie Palamas*, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Seria Teologică, Sibiu, 1938.
- PALAMAS, Grigorie (Sfîntul), *Tomul Aghioritic*, în *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*, introducere, traducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, vol. VII, 1977.
- PALAMAS, Grigorie (Sfîntul), *Despre rugăciune*, în *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*, introducere, traducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, vol. VIII, 1979.

- PATAPIEVICI, Horia-Roman, *Ioan Petru Culianu : O Mathesis Universalis*, postfață la Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, traducere de Thereza Petrescu, Editura Nemira, București, 1995.
- PERETZ, Ion, *Dreptul roman în poeziile populare*, în Iordan Chimet (coord.), *Dreptul la memorie*, Dacia, Cluj-Napoca, vol. III, 1992.
- PLEȘU, Andrei, *Plecarea din lume a jăranului român*, în „Adevărul literar și artistic”, anul V, nr. 323, 1996.
- POPESCU, Alexandru, *Tradiții de muncă românești*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.
- SCHOLEM, Gershom, *Cabala și simbolistica ei*, traducere de Nora Iuga, Editura Humanitas, București, 1996.
- SCHUON, Frithjof, *Să înțelegem islamul. Introducere în spiritualitatea lumii musulmane*, traducere de Anca Manolescu, Editura Humanitas, București, 1994.
- SCHUON, Frithjof, *Despre unitatea transcendentă a religiilor*, traducere de Anca Manolescu, Editura Humanitas, București, 1994.
- SERAFIM, Mitropolitul, *Isihasmul, tradiție și cultură românească*, traducere de Iuliana Iordăchescu, Editura Anastasia, București, 1994.
- SIMEON, Noul Teolog, *Înțuia cuvîntare morală*, în *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*, introducere, traducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, vol. VI, 1977.
- SIMEON, Noul Teolog, *Cele 225 de capete teologice și practice*, în *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*, introducere, traducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, vol. VI, 1977.
- SIMEON, Noul Teolog, *Metoda Sfîntei rugăciuni și atențiuni*, în *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*, introducere, traducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, vol. VIII, 1979.
- SINAITUL, Grigorie (Sfîntul), *Cum trebuie făcută rugăciunea*, în *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*, introducere, traducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, vol. VII, 1977.
- SINAITUL, Grigorie (Sfîntul), *Despre răsufare*, în *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*, introducere, traducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, vol. VII, 1977.
- SINAITUL, Grigorie (Sfîntul), *Capete folositoare în acrostih*, în *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*, introducere, traducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, vol. VII, 1977.
- ŠPIDLÍK, Tomáš, *Spiritualitatea Răsăritului creștin. Manual sistematic*, traducere și prezentare de Ioan I. Ică, Editura Deisis, Sibiu, 1997.
- STĂNILOAE, Dumitru, *Viața și învățătura lui Grigorie Palamas*, Seria Teologică, Sibiu, 1938.

- STĂNILOAE, Dumitru, *Teologia dogmatică ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978.
- STĂNILOAE, Dumitru, *Spiritualitate și comuniune în liturgia ortodoxă*, București, 1986.
- STĂNILOAE, Dumitru, *Ascetică și mistică creștină sau Teologia vieții spirituale*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 1993.
- STEINHARDT, Nicolae, *Dăruind vei dobândi*, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureșului și Sătmăruului, Baia Mare, 1992.
- STOICHIȚĂ, Victor Ieronim, *Efectul Don Quijote. Repere pentru o hermeneutică a imaginii europene*, Editura Humanitas, București, 1995.
- TARKOVSKI, Andrei, *Sacrificiul*, în „Transilvania”, nr. 1-2, 1993.
- TODOROV, Tzvetan, *Cucerirea Americii. Problema Celuilalt*, traducere de Magda Jeanrenaud, Editura Institutului European, Iași, 1994.
- TINCO, Henri, *Exacerbarea extremismelor religioase în lume*, în Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, Editura Humanitas, București, 1996.
- USPENSCHI, Leonid, *Teologia Icoanei*, traducere și studiu introductiv de Theodor Baconsky, Editura Anastasia, București, 1994.
- VĂDUVA, Ofelia, *Pași spre sacru. Din etnologia alimentației românești*, Editura Enciclopedică, București, 1996.
- VĂDUVA, Ofelia, *Magia darului*, Editura Enciclopedică, București, 1997.
- VULCĂNESCU, Mircea, *Teoria și sociologia vieții economice. Prelegere la studiul morfologiei economice a unui stat*, în „Arhiva pentru știința și reforma socială”, an X, nr. 1-4, 1932.
- VULCĂNESCU, Mircea, *Logos și Eros*, Editura Paideia, București, 1991.
- VULCĂNESCU, Mircea, *Dimensiunea românească a existenței*, în *Dreptul la memorie*, coord. Iordan Chimet, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1992, vol. III.
- VULCĂNESCU, Mircea, *Valorificarea culturii americane din punct de vedere european*, în „Viața românească”, nr. 1-2, 1992.
- VULCĂNESCU, Mircea, *Chipuri spirituale*, Editura Eminescu, București, 1995.
- VULCĂNESCU, Mircea, *Prolegomene sociologice*, Editura Eminescu, București, 1997.
- VULCĂNESCU, Romulus, *Mitologie română*, Editura Eminescu, București, 1987.
- WACH, Joachim, *Sociologia religiei*, traducere de Florin Iorga, studiu introductiv de Nicu Gavriluță, Editura Polirom, Iași, 1997.
- WEBER, Max, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, traducere de Ihor Lemnij, Editura Humanitas, București, 1993.
- YANNARAS, Christos, *Ortodoxie și Occident*, Editura Bizantină, București, 1995.
- ZAMFIR, Cătălin; VLĂSCEANU, Lazăr (coord.), *Dicționar de sociologie*, Editura Babel, București, 1993.
- ZIMMER, Heinrich, *Mituri și simboluri în civilizația indiană*, traducere de Sorin Mărculescu, Editura Humanitas, București, 1994.

Indice tematic

- A**
- apofatism
~ răsăritean 99
- anima 39
- antinomii logice 97
- arhetip 202
- asceză
~ corporală 100
~ intramundană 20
~ spirituală 100
- autoritate 66, 68, 69, 70
~ epistemică 70
~ deontică 70
~ legală 69
~ socială 170, 175
~ tradițională sau charismatică 20, 69
~ totală 68, 69
~ ca lucru 69
~ ca proprietate 69
~ ca relație 69
- B**
- biserica (în genere) 23
- botezul creștin 134
- C**
- celălalt 13, 37, 39, 42
- camătă 21
- capitalism 16, 22
- charismă 66, 67, 68, 69, 70
~ și autoritate religioasă 66
~ și mana 67
- coincidentia oppositorum 96, 108, 226
- concentrare 101
- context
~ al argumentării 16

- ~ al explicării 16
~ al descoperirii 16
- consacrarea socială 172
- credință 83, 84, 173
- creștinism
~ cosmic 51, 163
~ instituționalizat 89
- D**
- dar
~ de singe și organe 143
~ și contradar 121
~ și nondar 143
~ și sacrificiu 126, 127
~ alimentară 136
~ augural 136
~ contemporan 139
~ contractual 135
~ creștin 130, 131, 132, 133
~ islamic 125
~ al botezului 132
~ al cunoștinței 132
~ al inimii 133
~ al înțelegerii 132
~ al înțelepciunii 132
~ al morților 138
~ al piinii 127, 136
~ al senecității 142
~ al științei 132
~ al vinatului 137
~ la naștere 136
- descântec magic 47
- diabolic (cu înțeles creștin) 11
- dialog intercultural 37
- disciplinarea respirației 103, 104
- divinitas 27
- dreptul

autolimitarea ~ 176
 autoneutralizarea ~ 176
 rezistența la non ~ 176
 „Dumnezeul societal” 57
 durată 10, 12

E

energie
 ~ necreată 93, 109
 eon 10
 eternitate 97
 Europa
 ~ creștină 41
 experiență
 ~ religioasă 62
 explicația
 ~ ca ipostază metodologică 47
 extazul 107

F

fapt social total 114, 124
 fantasma compensatoare 10
 fenomenologie 47, 49
 ~ a socialului 46
 motive ~ 45, 49, 53
 reducere ~ 48
 ființă
 ~ absolută 97, 98
 ~ supraexistentă 95
 ~ isihastă 97
 ființialitate 96, 97, 98, 107
 forță 124
 fractal 198
 matematica ~ 197, 198
 frica 25, 30, 32
 ~ curată și necurată 26
 ~ determinată și nedeterminată 25
 ~ de Dumnezeu 25, 26, 27, 28
 ~ de lume 25, 28
 ~ de păcat 26
 ~ de tine însuși 26, 27
 ~ ca înfricoșare de sine 27
 ~ și interesul 30
 furt 141
 ~ comunist 141
 ~ provocare 141
 ~ răspuns 141

G

genocid 153
 geomanția 232
 ghicitorul 70, 79, 80
 glorie 124
 gnosticism 196
goieteia 186
 grația
 ~ amissibilis 19
 grup
 ~ de înrudire 158
 ~ birocratic 69

H

hau 119
 hermeneutică 211
 ~ a esențelor 195
 ~ a facticității 56
 ~ a fractalilor 195, 198, 200, 202, 203, 204, 205
 ~ kabbalistică 206
 ~ modernă 199
 ~ structuralistă 202
 ~ prin invarianți 196, 204
humiliores 42

I

inconștient colectiv 202
ingenium 59
 inima 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107
 ~ în isihasm 101, 102, 103
 ~ în ortodoxie 103
 inochemism 178
 interes (cu înțeles latinesc) 135
intermundium 12, 15
 interpretare
 ~ literală 200, 206
 ~ originară 199
 ~ structuralistă 195
 ~ psihologică 195
 ~ sociologică 196
 ~ pe bază de invarianți 196
 ~ de tip fractal 197
 iraționalitate
 ~ a acțiunii raționale 20
 ipostaze

~ ale rugăciunii 105, 106
 ispita
 ~ bizantină 51
 ~ dacică și ethosul românesc 51, 53
 ~ franceză 51
 ~ germană 51
 ~ greacă 51
 isihasm 92, 93, 104, 106

Î

întemeietorul de religie 71
 întâmplări destinale 163
 întristare bucurioasă 108
 înțelegerea
 ~ ca ipostază metodologică 47, 48

J

jertfă
 ~ ca formă a darului 135
 joc 209
 ~ cosmic 209
 ~ creației 218
 ~ interpretărilor 211
 ~ lumii 209
 ~ mental 15
 ~ puterii 15
 ~ protestante ale minții 15
 judecata 176
 jurământul cu brazda 177, 179
 justiție
 ~ arhaică 177

K

kardiognosia 107
kenosis 100
kenoza 164
kolinda 131
kula 126

L

„luarea manei” 180
 „luarea laptelui” 181
lex (lege scrisă) 14
 libertate
 ~ interioară 30
 logos 220

~ divin 71, 109
 lumină
 ~ isihastă 98
 ~ necreată 94
 ~ increată 95, 109

M

magie 68, 80, 170, 171, 185, 187, 222
 ~ ca fenomen social 171
 ~ ca sistem 175
 ~ ca simplă teorie 175
 ~ și demon 180
 ~ și știință 171
 ~ contagioasă 169, 170, 181, 182
 ~ a cuvântului 59
 ~ erotică 189
 ~ democratică 190
 ~ homeopatică 169, 170, 178, 181
 ~ minții 81
 ~ postmodernă 80
 ~ practică 176
 ~ prohibită 185, 186, 190
 ~ simpatetică 170, 174, 189
 ~ taumaturgică 222
 ~ telurică 178
 charismă ~ 183
 norme ale ~ 170
 ritualuri ale ~ și nondreptul modern 169
 scenariu ~ 229, 231, 233
 magicianul
 ~ contemporan 70, 80
mana 67, 68, 119, 171, 173, 186, 187, 188
 ~ în ipostaza iubirii 188, 189
 „marele sistem” 212, 213
 martir 28
 marxism 206
 meditație (yoga, zen) 104
melaha 21
 mental
 ~ utopic 9
 mentalitate
 ~ demiurgică 52
 ~ modernă 17, 21, 22
 ~ nihilistă 203
 ~ prelogică 37, 120
 ~ socială 9

mesianism 77
 ~ iudaic 77, 78
 ~ modern 79
 ~ tupi-guarani 202
 metafizică 217
 ~ a creației 213
 ~ a jocului 209, 210
 ~ a lumilor posibile 209
 ~ a minții 213, 214
 îndreptățirea 218
 metodă comprehensivă 48
 moarte
 ~ colectivă 226
 ~ violentă 151, 227, 230
 mobilitatea nemișcată 109
 modernitate 23, 52, 53
 munca
 ~ drept esență a umanului 19, 60
 etica și blestemul ~ 60
mysterium tremendum 26, 27

N

negația românească 50, 53
 neînțelegerea înțelegătoare 109
 neștiința știutoare 109
 nihilism 216
 ~ metafizic 215
 ~ modern 215, 216, 217
 ~ gnostic 215, 216

O

ofrandă
 ~ ca formă a darului 135, 161
 ~ între dar și sacrificiu 136, 161
 omorul originar 164
 onoare 124
 „ontologia epifanică” 219
 ordalii 177
 ortodoxie 12
 ospitalitate 15, 133, 134

P

pactul singelui 231
participation mystique 120
 păcat
 ~ în ortodoxie 13, 15
 ~ în catolicism 14, 15

~ în protestantism 15
 pedeapsă 119, 178
 persoană 12, 13, 14, 15, 103
 ploconul
 ~ de moașă 135
 ~ la nași 135
 ~ la socri 135
pomana
 ~ Caloianului 138
 predestinare 17, 18
 „predicție creatoare” 200
 preotul 86
 ~ creștin 70, 86
prosopon (cu înțelesul de mască) 12
 profetism 74, 75, 77
 ~ și figura profetului 73, 80
 ~ iudaic 77, 78, 79, 80
 ~ islamic 74, 75, 76
 prostia 32
 ~ ca deficiență și necunoaștere 32
 ~ ca privare 32
 ~ ca insuficiență mentală 32
 ~ ca handicap social 33
 ~ ca seninătate a imbecililor 33
 ~ ca încremenire în proiect 33
 ~ ca aristofobie 34
 ~ aristocratică 34
 reguli ale ~ 36
 pneuma fantastică 127
potlatch 121, 122
 efectele sociale ale ~ 124
 ~ ca ipostază arhaică a darului 121, 125
 ~ ca lux vestimentar 141
 ~ ca jaf permanent 140
 ~ ca joc 142
 ~ ca război 141
 ~ eschimos 127
 ~ siberian 127
 poziții corporale 100
 principiu
 ~ antropic 215
 ~ explicativ 199
 ~ generator 199
 puritanism 23
 putere 124
 întemeierea metafizică a ~ 217

R

rangul social 124
 raționalitate
 ~ dialogică 20
 răzbunare
 ~ ca ritual secret 158
 ~ privată 112
 reformă
 ~ în creștinism 22, 23
 reformatorul în religie 71, 72, 73
 regulă 176, 177
 religie
 expresia teoretică a ~ 63
 expresia practică a ~ 63
 expresia sociologică a ~ 63
 ~ paralele 88
 respirație 103, 104
 revelație
 ~ ca inițiere magică 172
 ritualuri
 ~ compensatorii 217
 ~ integratoare 217
 rugăciune
 ~ isihastă 100
 ~ mentală 104, 105
 ~ neîncetată 105
 ~ orală 105
 ~ permanentă 106
 ~ pură 95
 ~ a inimii 104, 105
 ~ a lui Iisus 105, 106
 ~ în Duh 105

S

servitute 25, 28, 29, 30, 31, 32
 ~ absolută 28
 ~ voluntară 28, 29, 30
 înțelesuri clasice ale ~ 25
 sacrificiu 145, 154, 159, 164, 166
 ~ al celor neesențiale 165
 ~ ca dar 126, 145
 ~ ca fapt social total 148, 149
 ~ ca omagiu 145
 ~ ca renunțare 145
 ~ comuniune 146
 ~ interior 166

~ ritualic 167
 ~ substitutiv 163
 ~ de cerere 147
 ~ de construcție 159
 ~ de ispășire 147
 ~ de mulțumire 147
 ~ de sine 128, 163
 ~ aztec 152
 ~ creștin 129, 162, 163, 164
 ~ hindus 153
 ~ constant și ocazional 147
 ~ originar 148
 (auto) ~ divin 151, 153
 animal al ~ 160
 copil al ~ 160
 loc al ~ 155
 natură a ~ 157
 obiect al ~ 155
 subiect al ~ 155, 162
 victimă a ~ 156, 157
 sacru 37, 89
 set de reguli 198, 199
 schimb
 ~ prin dar 118
 ~ simbolic 117, 118
 ~ social 118
 sfântul 83
 ~ și miracolul 83
 ~ martir 82
 ~ ascuns 82, 83
 mormântul ~ 84
 cultul ~ 84, 85
 sociologia ~ 83
 simbol
 ~ degradat 146
 ~ social 37
 ~ al banilor 129, 130
 ~ al corpului 115
 ~ al lacrimilor 114
 ~ al singelui 162
 simpatie secretă 170
Sinele 128, 162, 163, 202
 sistem
 ~ al prestațiilor totale 117
 ~ sacrificial 154
 ~ gnostic 205

- social
 cadre ~ 46, 47, 53
 manifestări ~ 46
 acțiune ~ 46
 reacție ~ 46
 tipuri ~ 50
 societate 58
 sociologie
 ~ a religiei 61, 63, 65, 66, 70, 71, 76, 78, 79, 82, 88, 90
 ~ a reformismului religios 73
 soma 166
 specific național 39
 spiritualitate
 ~ tradițională 39
 statul
 ~ în relație cu biserica 19
 ~ Providență 190
 ~ magician 191
 ~ manipulator 191
 ~ polițist 191
 ~ post-totalitar 191
 ~ temnicer 191
strophalos 222, 223
 structură
 ~ cognitivă 207
 ~ logică 207
 survenirea Duhului Sfânt 225
- S**
- știință 171
 ~ a religiilor 61, 64
- T**
- tabu 177
 taonga 119
 teorie
 ~ interpretativă 176
 ~ normativă 176
- ~ tehnică 176
theurgia 186, 222
theosis 98, 100, 107, 108
 timp 55, 56
 ~ și vreme românească 55
 ~ și veșnicie 55
 „tirania tehnicii” 60
topos atopos 10, 12, 15
 totem 146
 tradiția 172
 treptele rugăciunii inimii 107
- U**
- „umblatul cu pasca” 135
 universuri alternative 57
 Unu
 ~ supraexistent 95
 utopie
 ~ psihanalitică 10
 ~ ca formă retorică 9
 ~ ca *forma mentis* 9
 ~ ca gen literal 9
 ~ ca program politic al ordinii reale 9
 ~ ca iluzie sau situație imposibilă 9
- V**
- „vaca de lemn” 179, 180
 violența
 ~ criminală 159
 ~ sacrificială 159, 164
 vizionarul 70, 79, 80
vocation 21
 voința socială 46
 ~ ca fenomen 46
 ~ ca proces 46
- Y**
- Yoga 104

Indice de autori

- A**
- Abbot, Edwin 201
 Afloroaei, Ștefan 20, 25, 26, 27, 28, 34, 51, 56, 75, 81, 99, 163, 175, 211
 Al-George, Sergiu 56
 Al-Kindi 59, 209, 210
 Antohi, Sorin 9, 157, 175, 218
 Anton, Ted 222, 229, 230, 231, 233
 Antonesei, Liviu 34, 35, 36, 140, 141
 Anz, W. 196
 Arendt, Hannah 68
 Ariès, Phillippe 134
 Aristotel 36, 46
 Askenasy, Hans 158
 Athanasie cel Mare 102
 Augè, Marc 169, 175, 176, 188
 Augustin Aureliu (Sfintul) 11, 56, 83
- B**
- Bacon, Roger 9, 11
 Baconsky, Theodor 94, 125, 126, 140, 142
 Badley, J. 39
 Baechler, Jean 16
 Balthasar, Hans Urs von 97, 164
 Barclay, William 67
 Bass, Michel 114
 Bataille, Georges 118, 121, 124, 125, 126, 142, 152, 156
 Baubérot, Jean 17, 18
 Bădescu, Ilie 39
 Bălăceanu-Stolnici, Constantin 174
 Bălan, Ioanichie 93
 Bell, Ch. 174
 Berdiaev, Nikolai 52, 60, 100
 Berger, Peter 49
 Bergson, Henri 185, 189
- C**
- Bernard (Sfintul) 104
 Bernardino de Sahagun 118, 125, 151
 Bernea, Ernest 116, 132, 133
 Besnard, Ph. 121
 Beulay, R. 102
 Bianchi, Ugo 199, 204, 207, 215
 Blaga, Lucian 56, 70, 97
 Bloch, Marc 87
 Boas, F. 121, 124, 226
 Bochenski, J. M. 69, 70
 Borges, J. 220
 Boudon, Raymond 16, 121
 Bousset, Wilhelm 196
 Boutot, Alain 197
 Brandt, Wilhelm 196
 Braudel, Fernand 85
 Bréhier, Émile 49
 Brown, Peter 84, 85
 Brown, Radcliffe 158, 195
 Bruno, Giordano 9, 188
 Buber, Martin 13
 Buduca, Ioan 229, 230, 233
 Bulgakov, Serghei 97, 105, 163, 164
- C**
- Caillé, Alain 120
 Calist Catafygotul 97, 104
 Calvin, Jean 18, 70, 72, 73
 Campanella, Th. 9
 Camus, Albert 217
 Candrea, I. A. 130
 Cantor, Georg 197
 Capell, A. 187
 Carbonnier, Jean 176
 Carpinski, Anton 24
 Casajus, Dominique 123
 Casian al Marsilieii (Sfintul) 104

Cassirer, Ernst 145, 146
 Călinescu, Matei 23
 Champion, Françoise 81, 88
 Cherkaoni, M. 121
 Chichlo, Boris 182
 Chimet, Iordan 14, 50
 Christian, William A. 86
 Ciorănescu, Al. 130
 Cioran, Emil 42, 51, 55
 Ciucă, Valeriu 176
 Clastres, Pierre 140, 141, 202, 203, 217
 Cleopa, Ilie 106, 107
 Coandă, Lisette 113, 116
 Codrington, R. H. 171, 186
 Collins 197, 204
 Comenius 9
 Comte, Auguste 196
 Coomaraswamy, Ananda K. 104
 Corbin, Henri 11, 66
 Culiuanu, Ioan Petru 15, 18, 22, 23, 56, 58,
 59, 66, 72, 81, 103, 104, 106, 169,
 186, 188, 189, 191, 195, 196, 233
 Curta, Florin 113, 116
 Curtius, Ernst Robert 51
 Cusanus, Nicolaus 109, 199, 211

D

Daniélou, Jean 132, 134
 Dante, Alighieri 11
 D'Autrecourt, Nicolas 215
 De Certeau, Michel 89
 De Maistre, Joseph 149, 150, 163
 De Martino, Ernesto 233
 De Rougemont, Denis 28
 Delumeau, Jean 17, 72, 74, 77, 81, 88, 125
 Densușianu, Ovid 130
 Désaille, Placide 93, 102
 Desroche, Henri 65
 Di Lampedusa, Giuseppe Tomasi 219, 220,
 221, 223
 Diaconu, Marin 45, 50
 Dieckoff, Alain 78
 Dilthey, Wilhelm 45
 Dionisie Areopagitul 95, 96
 Dobbs, Betty Tuter 22
 Doinaș, Ștefan Augustin 13

D'Ors, Eugenio 166
 Dostoievski, Fiodor M. 29
 Drucker, Peter F. 140
 Duby, Georges 134
 Dumézil, Georges 39, 113, 178
 Dumistrăcel, Stelian 178, 179
 Dumont, Louis 112, 113, 115, 195
 Dungaciu, Dan 39
 Duns Scotus, John 18, 215
 Dupront, Alphonse 85
 Durkheim, Émile 23, 37, 45, 53, 56, 111,
 113, 114, 116, 128, 145, 169, 174,
 187, 188, 196
 Dușan, Ștefan 95

E

Eco, Umberto 57, 191, 199, 200, 205,
 206, 220, 229
 Eliade, Mircea 22, 37, 38, 39, 41, 51, 56,
 58, 61, 65, 66, 72, 79, 86, 88, 89,
 90, 98, 99, 100, 104, 111, 113, 118,
 120, 129, 142, 146, 147, 152, 153,
 154, 156, 159, 160, 161, 162, 163,
 165, 166, 170, 178, 186, 187, 189,
 198, 199, 200, 202, 203, 205, 206,
 207, 210, 212, 218, 219, 220, 222,
 227, 229, 230, 231, 232
 Elian, A. 94
 Eminescu, Mihai 51, 217
 Evagrie Ponticul 102, 104
 Evdokimov, Paul 83, 86
 Evola, Julius 113
 Evseev, Ivan 180

F

Falconer, Kenneth 198
 Fauconnet, Paul 116
 Feyerabend, Paul K. 205
 Ficino, Marsilio 210
 Filon din Alexandria 71, 97
 Finkielkraut, Alain 60
 Firth, Raymond 119
 Flaubert, Gustav 32, 33
 Förstemann, Ernst 114
 Fournier, Marcel 115
 Fox, G. 72

Frazer, James 145, 146, 151, 169, 170,
 171, 173, 178, 179, 181, 182, 189
 Freud, Sigmund 163, 195
 Fukuyama, Francis 16, 79

G

Galopenția, Anton 65
 Gavriluță, Nicu 51, 63, 112, 113, 114, 117,
 173, 175
 Georgiade, C. 47, 53
 Ghica, Elena 131
 Girard, René 157, 158, 159, 164, 175
 Giussani, Luigi 73
 Glucksmann, André 32, 33, 36, 191
 Godbout, J.T. 116, 139
 Godelier, M. 116, 119, 123
 Gorovei, Artur 180
 Graur, Alexandru 130
 Griaule, Marcel 232, 233
 Grigore din Tours 85
 Grigorie din Nazians (Sfintul) 103
 Grigorie din Nisa (Sfintul) 103
 Grigorie Sinaitul (Sfintul) 93, 94, 95, 100,
 101, 103
 Grimal, Pierre 68
 Guellouz, Azzedine 125
 Guénon, René 41, 76, 84
 Gusti, Dimitrie 45, 46, 47, 53

H

Handoca, Mircea 65
 Hausherr, Irénée 102
 Hegel, G.W.F. 25
 Heidegger, Martin 25, 29, 36, 60, 209,
 210, 211, 214, 216, 220
 Heraclit 97, 209, 210, 211
 Heran, François 196
 Herseni, Traian 47, 136
 Hertz, Robert 114, 116, 119
 Hinton, Charles Howard 201
 Hippolit (Sfintul) 84
 Hocart, A.M. 187
 Hubert, Henri 37, 68, 80, 112, 113, 116,
 145, 147, 148, 171, 172, 173, 185,
 186, 187, 188, 190

Hugo, Victor 217
 Huntington, Samuel 27
 Husserl, Edmund 48, 49
 Huxley, Francis 140

I

Ică, Ioan I. 153
 Idel, Moshe 74, 77, 78, 206, 229
 Ierunca, Virgil 219
 Ignățiu de Loyola 72
 Ioan Damaschinul 72
 Ioan, Petru 20
 Ioan Scărarul (Sfintul) 26, 102, 103, 104, 189
 Ionescu, Nae 60, 83
 Iordăchescu, Cicerone 95
 Iorga, Nicolae 230
 Isaac Sirul (Sfintul) 105
 Isaia Pustnicul 103
 Isihie Sinaitul (Sfintul) 93
 Iulian Chaldeenul 222
 Iulian Theurgul 222
 Ivănescu, Mircea 28

J

Jonas, Hans 10, 199, 204, 207
 Julliard, André 172, 182
 Jung, Carl Gustav 38, 39, 66, 120, 127,
 128, 136, 137, 150, 161, 162, 195,
 200, 202, 226

K

Kant, Immanuel 48
 Kerényi, Károly 66, 195
 Kermode, Frank 78
 Kierkegaard, Sören 27
 Kitagawa, Joseph Mitsuo 62, 63, 71, 72
 Kleininger, Thomas 69
 Kroll, J. 196
 Kuhn, Thomas 205

L

La Boétie, Etienne de 30
 Lacan, Jacques 190
 Laleye, Issiaka-Prospér 73
 Lambert, Y. 89

Le Breton, David 115, 196
 Le Goff, Jacques 11, 21, 87, 118
 Lebrun, François 134
 Lécuyer, B.P. 121
 Leenhardt, M. 120
 Lefebvre, Marcel 72, 73
 Leibniz, G.W. 9
 Lemiaux, Raymond 89
 Leopardi, G. 217
 Lévi-Strauss, Claude 116, 119, 140, 148, 195
 Lévy-Bruhl, Lucien 37, 120, 232
 Liiceanu, Gabriel 29, 30, 33, 34, 56, 159
 Lipovetsky, Gilles 143
 Livius, Titus 68
 Lombardo, Mario G. 202, 216, 217, 218
 Lossky, Vladimir 93
 Lovinescu, Vasile 40, 41, 42
 Lowie, Robert 158, 195
 Lubich, Chiara 73
 Luckmann, Th. 49
 Luther, Martin 18, 19, 21, 70, 72, 73

M

Macarie Egipteanul (Sfintul) 102
 Malinowski, Bronislaw 118, 119, 126, 158, 169, 175
 Mandelbrot, Benoît 197, 198
 Mannheim, Karl 9
 Manolescu, Anca 143
 Manuel, Frank E. 10
 Mărculescu, Sorin 210
 Marian, Simeon Fl. 135, 138
 Maritain, Jacques 28
 Marrou, Henri-Irénée 83
 Martin (Sfintul) 85
 Mauss, Marcel 37, 68, 80, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 122, 125, 126, 127, 129, 130, 135, 139, 140, 143, 145, 146, 147, 148, 169, 171, 172, 173, 185, 186, 187, 188, 190, 196
 Maxim Mărturisitorul (Sfintul) 26, 96, 97, 98, 109
 Maxwell, J. 185, 186
 Mc Ginn, Bernard 77

Merton, Robert K. 200
 Meslin, Michel 61, 64
 Meyendorff, Jean 95
 Michaux, Henri 133
 Mihail Psellus 222
 Mihăilă, Gh. 130
 Mihăilescu, Vintilă 140
 Miklosich, Fr. 130
 Molnar, Thomas 9, 10
 Moscovici, Serge 117, 128, 129, 130
 Muchembled, Robert 172
 Muller, J.C. 169, 175
 Müller, Max 154

N

Neculau, Adrian 117
 Newton, Issac 16, 22
 Nichifor din Singurătate 105
 Nichifor Monahul 93, 101
 Nicolas, Guy 111
 Niculiță-Voronca, Elena 131, 138
 Nietzsche, Friedrich 99, 209, 210, 211, 216
 Nil Egipteanul (Sfintul) 58
 Noica, Constantin 31, 69, 220

O

Oișteanu, Andrei 15, 229, 231
 Oișteanu, Gabriela 15
 Origen 109
 Ortega y Gasset, José 34
 Otto, Rudolf 12, 26, 27, 62, 81, 108

P

Palamas Grigorie (Sfintul) 94, 95, 97, 98, 100, 101, 104, 108, 109, 187
 Paleologu, Alexandru 41
 Pamfilie, Tudor 138
 Pareto, Vilfredo 51
 Patapievici, Horia-Roman 15, 16, 199, 205, 207, 213
 Pavelescu, Gheorghe 180
 Penn, W. 72
 Peretz, Ion 14
 Petrescu, Dan 103, 169, 189, 222
 Pettazzoni, Raffaele 66, 113

Pițu, Luca 118
 Platon 11, 15, 28, 29, 34, 35, 36, 42, 125, 134, 185
 Pleșu, Andrei 159, 223, 225
 Popescu, Alexandru 136
 Popper, Karl R. 200
 Porfir 222
 Pritchard, Evans 145, 195
 Prudentius 85
 Puech, Henri-Charles 64

R

Radojeic, S. 94
 Richard de St. Victor (Sfintul) 104
 Rocquet, Claude-Henri 152, 231, 232
 Romanato, Gianpaolo 202, 216, 217, 218
 Rucker, Rudy 197, 198, 212
 Ruyer, Raymond 10

S

Sahlis, Marschall 119
 Șăineanu, L. 130
 Sartre, Jean-Paul 36
 Sava (Sfintul) 94
 Scheler, Max 47, 49, 51, 61
 Schils, Edward 68
 Schleiermacher, F.D.E. 27
 Scholem, Gershom 66, 77, 82
 Schultz, A. 49, 50, 52
 Schuon, Frithjof 75, 76
 Scriban, A. 130
 Séguin, Jean 64
 Sendivagius, Michael 120
 Serafim din Sarov (Sfintul) 72
 Serafim, Mitropolitul 94
 Șerban, Andrei 220
 Servier, Jean 10
 Shah, Itries 82
 Shivananda, Swami 210
 Simendrea, Tit 95
 Simensky, Teofil 95
 Simeon Noul Teolog (Sfintul) 93, 94, 99, 101, 103, 105, 106, 107, 108
 Simmel, Georg 117, 128, 129
 Slavici, Ioan 217

Smith, Robertson 131, 145, 146, 147, 148, 157, 188
 Sombart, Werner 48
 Sorescu, Marin 178, 179
 Spencer, Herbert 45
 Špidlík, Tomáš 103, 106, 107
 Stahl, H. H. 53
 Stăniloae, Dumitru 13, 25, 26, 95, 96, 97, 98, 107, 108, 109, 132
 Steinhardt, Nicolae 29, 130, 133, 143, 163
 Sterian, Paul 31, 60
 Stethatos, Nicetas 107
 Stoichiță, Victor Ieronim 10, 11
 Suvin, Darko 10

T

Tarkovski, Andrei 166, 167
 Taylor, R. 145
 Thomas, D.S. 200
 Thomas, W.I. 57, 200
 Tincq, Henri 72, 74, 77, 79, 88
 Todorov, Tzvetan 39
 Toma din Aquino (Sfintul) 19, 103
 Tönnies, F. 23
 Tucci, Giuseppe 113
 Tylor, E.B. 112, 145

U

Ursache, Petru 203
 Uspensky, Leonid 94

V

Văduva, Ofelia 111, 114, 115, 117, 119, 120, 123, 135, 136, 138, 139, 146, 162
 Varlaam de Calabria 97
 Vasic, M. 94
 Vico, Giambattista 68
 Vlăsceanu, Lazăr 117
 Voiculescu, Vasile 56
 Vulcănescu, Mircea 22, 31, 45, 50, 119, 129
 Vulcănescu, Romulus 137, 138, 180

W

Wach, Joachim 61, 90
 Weber, Max 14, 17, 19, 20, 21, 22, 47, 49, 51, 67, 68, 69, 139

Weil, Simone	30	
Wesley, J.	72	
Wiesner, H. S.	104, 212, 220, 222, 226	
Winternitz	112	
Wunderle, G.	93	
		X
Xanthopol Ignatie	104	
		Y
Yannaras, Christos	12, 13, 14, 15	
		Z
Zamfir, Cătălin	117	
Zimmer, Heinrich	113, 210	
Zub, Alexandru	31	
Zwingli, Ulrich	72	

Cuprins

Cuvînt înainte	5
----------------------	---

Partea I

SOCIOLOGIA MENTALITĂȚILOR ȘI FORMELOR SIMBOLICE

DOUĂ ÎNSEMNE UTOPICE ALE MENTALITĂȚII ORTODOXE	9
1. Semantica mentalului utopic	9
2. Despre sensul prim al utopiei	10
3. Ortodoxia - utopie originară	11
ORIGINI PROTESTANTE ALE MENTALITĂȚII MODERNE	17
1. Mister și predestinare în gândirea protestantă	17
2. Însămne sociale ale teologiei protestante	18
3. Asceză laică și raționalitate dialogică	20
4. Reprezentări sociale ale negativității	20
5. Repere istorico-simbolice ale modernității	21
FORME MALADIVE ALE MENTALITĂȚII SOCIALE: FRICA, SERVITUTEA ȘI PROSTIA	25
1. De la frica făpturii împrăținate la frica de Dumnezeu	25
2. Ipostaze tradiționale și moderne ale servituții voluntare	28
3. Prostia - singura definiție plauzibilă a speciei umane?	32
SIMBOLUL, ALTERITATEA ȘI DIALOGUL INTERCULTURAL	37
1. Simbolul și „noul umanism”	37
2. Despre imensa putere a unui simbol	38
3. Dialogul ratat. Cazul iugoslav	39
4. Hagiografia creștinismului european. Măreție și decadentă	40

Partea a II-a

ALTERNATIVE ÎN SOCIOLOGIA VIETII RELIGIOASE. MIRCEA VULCĂNESCU ȘI JOACHIM WACH

MOTIVE FENOMENOLOGICE LA MIRCEA VULCĂNESCU	45
1. Despre fenomenologia socialului	47
2. Patru motive fenomenologice	49

TIMPUL ȘI FEȚELE SOCIALULUI	55
1. Timp și vreme românească	55
2. Omul modern și dilema societății coercitive	56
3. Creștinism social ?	58
4. Dezavuarea <i>ingenium</i> -ului	59
5. Etica și blestemul muncii	60
JOACHIM WACH – PRECURSORUL LUI MIRCEA ELIADE	61
1. Joachim Wach și studiul științific al religiilor	61
2. Sociologia charismei și tipurile de autoritate religioasă. Aspecte contemporane	66
3. Histrionismul contemporan și „religiile paralele”	88

Partea a III-a

UN CORPUS DE RITUALURI MAGICE ȘI RELIGIOASE

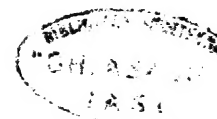
SUPOZIȚII ALE RITUALULUI ISIHAST	93
1. Ce este isihasmul	93
2. Urme medievale ale isihasmului sîrbesc	94
3. Supoziția <i>Unu</i> -lui supraexistent	95
4. Lumina ca epifanie a spiritului	98
5. <i>Theosis</i> -ul și sacralizarea materiei	100
6. <i>Coincidentia oppositorum</i> în isihasm	108
RITUALURILE DARULUI ÎN MENTALUL SOCIAL TRADIȚIONAL ȘI MODERN	111
1. Marcel Mauss. Repere bio-bibliografice	111
2. Darul – schimb economic sau fapt simbolic ?	116
3. <i>Potlatch</i> -ul – ipostază arhaică a darului	121
4. Darul sacrificial – apoteoză a darului	126
5. Darul în creștinismul ortodox românesc	130
6. Darurile contemporane, furtul comunist și refuzul „feței putrede”	139
RITUALURILE SACRIFICIULUI ȘI SOCIOLOGIA MORȚII ÎNTEMEIETOARE	145
1. Teorii despre sacrificiu	145
2. Sacrificiul – fapt social total	148
3. (Auto)sacrificiul divinității ca model exemplar	151
4. Metafizica și sociologia sistemului sacrificial	154
5. Despre sacrificiul creștin	162
6. Trei ipostaze contemporane ale sacrificiului	165

RITUALURILE MAGICE ȘI NONDREPTUL MODERN	169
1. Ce este magia ?	169
2. Magia – expresie a situației de nondrept	176
CONSIDERAȚII LA O SOCIOLOGIE CONTEMPORANĂ A MAGIEI	185
1. La început a fost magia ?	185
2. <i>Vinculum quippe vinculorum amor est</i>	188

Partea a IV-a

IOAN PETRU CULIANU – HERMENEUT AL FENOMENULUI MAGICO-RELIGIOS

HERMENEUTICA FRACTALILOR ȘI „ULTIMUL CULIANU”	195
1. Tipuri de interpretare eficientă	195
2. Hermeneutica de tip fractal. Caracteristici	198
3. Aplicații ale hermeneuticii fractale	202
4. Limitele hermeneuticii de tip fractal	207
IOAN PETRU CULIANU. RECURSUL LA METAFIZICĂ	209
1. De la metafizica jocului la jocul interpretărilor	209
2. „Marele sistem” și metafizica lumilor posibile	212
3. Nihilism metafizic, nihilism modern	215
4. Despre întemeierea metafizică a puterii	217
5. Ioan Petru Culianu – o irezistibilă provocare	218
LAMPEDUSA, CULIANU ȘI RITUALUL IUBIRII SACRE	219
PLECAREA DIN LUME A LUI IOAN PETRU CULIANU	225
1. Despre survenirea Duhului Sfînt	225
2. Taina celor o mie de miliarde de suflete	226
3. Taina unui singur suflet	227
DOCTOR CULIANU, MARE OCULTIST ȘI GEOMANT ?	229
1. Scenariul pariului magic	229
2. Argumentele pariului magic	231
Bibliografie generală	235
Indice tematic	243
Indice de autori	249



Bun de tipar : octombrie 1998. Apărut : 1998
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 3 • P.O. Box 266
6600, Iași • Tel. & Fax (032) 214100 ; (032) 214111 ;
(032) 217440 (difuzare) ; E-mail : polirom@mail.dntis.ro
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7 ;
Tel. : (01) 3138978 E-mail : polirom@dnt.ro



Tiparul executat la Polirom S.A. 6600 Iași
Calea Chișinăului nr. 32
Tel. : (032) 230323 ; Fax : (032) 230485


27

29000 lei

Sociologie

Nicu Gavriluță

MENTALITĂȚI ȘI RITUALURI MAGICO-RELIGIOASE

Departea de a fi doar o simplă proiecție în absolut a socialului, faptul religios se dovedește a fi multidimensional. Plecînd de la această realitate, se pune problema modalității prin care, într-un anumit spațiu cultural, sociologul accede la ceea ce nu este imediat vizibil sau de înțeles. O abordare analitică, pozitivă a faptului social ar fi în acest caz ineficientă. În studiile și eseurile sale de sociologie a sacrului, Nicu Gavriluță pune, dimpotrivă, accentul pe demersul comprehensiv, deci pe o hermeneutică a mentalităților sociale. Opțiunea sa, ingenios argumentată, este aceea de a nu ignora ideea conform căreia, pentru anumite spații simbolice, lumea reapare plină de semne, de urme ale sacrului. Pentru autor, misiunea sociologului în încercarea sa de a desluși scriitura adeseori încifrată a lumii, este să devină în primul rînd un interpret al ei.

75 Collegium



Editura POLIROM
ISBN 973-683-175-4