Ioan Petru Culianu, sau filosoful (religiilor) ca "magician"

AUREL CODOBAN

Directorul Institutului pentru studierea religiozitatii
www.geocities.com/s_c_i_r_i/codob.htm

Receptat in Romania mai ales dupa "evenimentele din decembrie 89", Ioan Petru Culianu a fost un fenomen prea neasteptat, prea exploziv introdus in cultura noastra cuprinsa de turbulente si prea dintr-o perspectiva apropiata privit pentru a putea fi adecvat inteles si interpretat. Este unul din motivele pentru care s-a recurs frecvent in prezentari, analize sau exegeze la legatura lui privilegiata cu Mircea Eliade: ea oferea cheia interpretativa imediata a relatiei discipol-magistru si o analogie linistitoare. Desigur nu neintemeiat: o astfel de relatie a existat, este evidenta si certa, iar Mircea Eliade a fost recunoscut ca magistru si poate fi privit biografic ca un model al lui Ioan Petru Culianu. Ca toate relatiile de acest fel, in ordine interpersonala ea a fost plina de admiratie si devotiune din partea discipolului, dar si marcata de suisuri si coborisuri, de oscilatii, neincredere pasagera si nemultumire de moment. Nu mai putin in ordine culturala, teoretica, unii comentatori au preferat sa vada continuitatea si dezvoltarea unor pozitii comune in

istoria si filosofia religiilor, in vreme ce altii au remarcat deja o distantare clara mergind pina la un "paricid cultural".

Dincolo de analogiile mai profunde ori mai superficiale pe care formula interpretativa a relatiei magistru-discipol ne lasa sa le intrevedem, cea mai solida apropiere o marcheaza comuna atitudine fata de istoria si filosofia religiilor. Una din ideile mereu prezente in scrierile biografice sau in referirile la Mircea Eliade este sublinierea calitatii existentiale a hermeneutici sale si a deschiderii ontologice a istoriei si filosofiei religiilor pe care magistrul sau le-a practicat. Intr-o scrisoare adresata lui Andrei Plesu, Ioan Petru Culianu admite si chiar subliniaza diferentiator in raport cu teoreticienii occidentali, ca atit pentru el, cit si pentru Mircea Eliade – am putea spune ca in general pentru istoricii si filosofii romani ai religiilor – istoria religiilor este o preocupare existentiala, adica filosofica1 . Pentru ca observatia este importanta chiar pentru situarea lui Ioan Petru Culianu ar fi locul aici de a ne intreba inca o data in felul lui Afloroaiei, Liiceanu sau Plesu, cum este posibila o filosofie romaneasca. Atita vreme cit filosofia este o "afacere de provincie" europeana, de cite ori avem de a face cu aparitia unei filosofii in vreuna din aceste provincii un paralelism al originarii ei grecesti cu orice noua nastere ori renastere, deci si cu situatia de la noi, ar fi benefic, definitoriu si transant. Metoda lui Ioan Petru Culianu2 , asupra careia vom reveni mai incolo, ne propune pentru in generarea oricarei noi filosofii – si, deci, si a celei romanesti – observarea aceleiasi reguli ca pentru cea greaca, functionind insa in contexte schimbate. Or, regula de geneza a filosofiei este "cosmotizarea mitologiei grecesti", adica organizarea de catre logica a semnificatiilor mitului, respectiv impersonalizarea unei religii "omenesti, prea omenesti", producerea unei religii conceptuale pentru elitele rationaliste. Primele reflexii filosofice pornesc de la religie, sint religioase - in felul general in care orice gnoza este religioasa - si sint, totodata, o alternativa la religie, in acelasi mod in care cultura (seculara) este o alternativa la religie. La rindul ei, filosofia religiei apare in acel moment al evolutiei culturii moderne cind secularizarea a avansat indeajuns de mult pentru ca filosofia sa nu se mai afle in contact direct cu religia. Filosofia religiei este o ariergarda a filosofiei, o parte a filosofiei care a ramas in dialogul constitutiv al discursului filosofic cu religia, cu toate marile deplasari culturale pe care dialectica trecerii sacrului in profan le-a produs. In conditiile modernitatii, filosofia religiei ramine singurul loc de contact direct al filosofiei cu religia, respectiv unul din locurile privilegiate unde putem astepta nasterea unei noi filosofii. Filosofia religiilor este un memento si un monument a ceea ce a fost cindva filosofia, dar si situs-ul generativ prin excelenta al unei noi filosofii.

Or, cind incepem sa vorbim despre o filosofie romaneasca la acest nivel al istoriei culturale a occidentului, o nastere a filosofiei nu mai poate fi cautata in raportarea directa la religie – aceasta geneza a avut loc deja – ci, deplasat, in mediul deja constituit al istoriei si filosofiei religiilor. Adica, la un moment mult ulterior aparitiei filosofiei grecesti, in modernitate,

filosofia se poate naste nu din raportarea logica la mitologia religioasa autohtona – ceea ce, de altfel, in formule ortodoxizante s-a mai incercat la noi – ci din comparatia intre religia autohtona si alte religiozitati si religii in mediul deja logicizat al istoriei si filosofiei religiilor (ceea ce Mircea Eliade a avut genialitatea de a face in India, atunci cind descopera universalitatea omului neolitic, comparind India si Romania). La fel ca pentru Mircea Eliade cel putin si pentru Ioan Petru Culianu, daca nu pentru majoritatea ginditorilor romani cu adevarat semnificativi, filosofia - respectiv o noua filozofie – trebuie cautata in mediul (nutritiv) al filosofiei religiilor, singurul care poate da astazi cu luciditate seama despre reversibilitatea si chiar circularitatea relatiilor dintre religie si filosofie.3

Obligatia de a elabora o schelarie exterioara de istoria si filosofia religiilor pentru a construi edificiul unei autentic noi filosofii romanesti pare astfel sa fie o constanta in istoria filosofiei romanesti pe cale de a se naste si este sensul trasaturii specifice pe care Ioan Petru Culianu i-o semnaleaza lui Plesu. Obligatia de a elabora o schelarie exterioara pentru a produce sau sustine discursul propriei filosofii existentiale, a fost continuat si suplimentat la cei care au facut cariera academica in occident in incercarea de a raspunde la standardele de eruditie filologico-istorice ale disciplinei. Adica – si acum ii am in vedere mai ales pe cei doi, Mircea Eliade si Ioan Petru Culianu – obligatii de cariera academica au acoperit, odata in plus, prin eruditie ceruta si disciplina scolastica suflul filosofic si existential din istoria si filosofia religiilor pe care o practicau. Fara a-l anihila insa. Dimpotriva, o intelegere superioara, nu numai a unei gindiri sau opere, dar chiar al intentiilor teoretice si detaliilor metodologice ale istoriei si filosofiei religiilor, aici trebuie cautata.

Dincolo de aceasta coloana vertebrala similara, diferentele intre Mircea Eliade si Ioan Petru Culianu devin evidente si se impun. S-a facut deja diferenta intre orientarea generalista a cercetarilor lui Mircea Eliade si cea particularista a intereselor lui Ioan Petru Culianu (Oisteanu) Mai putin s-au observat distanta dintre temele celor doi. Temele predilecte ale lui Mircea Eliade sint sacrul, profanul si dialectica lor, respectiv camuflarea sacrului in profan, si dezvoltarea unei istorii si filosofii a religiilor pe linia hierofaniilor, simbolului si mitului. Atit decuparea temelor cit si tratarea lor este indatorata unei filosofii occidentale situate istoric intre Hegel si Husserl, adica unei filosofii in principal neokantiene la nivelul categoriilor si hegeliene in tratarea istoriei. Care sint in schimb temele lui Ioan Petru Culianu ? Calatoriile sufletului in afara acestei lumi in diferitele sale forme – “ascensiunea celesta a sufletului” (“psihanodia”), extaz, viziunile asupra altor lumi, stari modificate ale constiintei, experiente in afara corpului, experiente la limita mortii – magia – de la erotism la putere – si gnoza – atit in contextual magic al specialistilor puterii, sau in 4 calatoriile in afara acestei lumi, cit si ca atare (desi in acelasi timp ca ilustrare perfecta a metodologiei cognitiviste pe care ne-o propune). Daca ar fi sa concentram diferenta dintre Eliade si Ioan Petru Culianu intr-o formula succinta am putea spune ca este vorba despre o diferita receptare a

sacrului: ca forma sau ca si forta, "putere", adica despre diferenta dintre hierofanie si cratofanie in manifestarea sacrului. Alaturi de aceasta diferenta de tematica se poate constata si o diferenta in valorizarea prezentului. Arhaicitatea pentru care opteaza Mircea Eliade e in contrapondere cu interesul lui Ioan Petru Culianu pentru nihilismul modern, tot asa cum monismul asimetric al relatiei sacru-profan e in opozitie cu dualismul gnosticilor. Dintr-o alta perspectiva am putea spune ca Eliade ia ca paradigma istorica Renasterea si asteapta o noua renastere, pe cind Ioan Petru Culianu are in vedere globalizarea si consecintele ei, acceptind triumful tehnologiei occidentale si faptul ca acest triumf a devenit modelul dezirabil al intregii lumi, care are toate sansele de a se confrunta, drept consecinta, cu nihilismul dezvoltat de modernitate. Diferenta se accentueaza cind ajungem sa comparam metodele. Mai degraba hermeneutica, metoda lui Mircea Eliade mizeaza pe asemanari si arhetipuri: marile simbolisme se organizeaza dupa principiul hermeneutic al asemanarilor si converg spre arhetipuri. Nu este deloc intimplator ca una din cele mai dure critici ale lui Ioan Petru Culianu, direct adresata lui Mircea Eliade vizeaza neclaritatile ideii de arhetip. Pe cind, impotriva principiului hermeneutic clasic al asemanarii, Ioan Petru Culianu mizeaza, totusi nu chiar atit de clasic structural-ist cit ar putea face sa se creada aceste afirmatii un pic prea directe, pe diferenta in forma unei combinatorici cu structuri generatoare – ca set de reguli – si variante binare. Binarismul cultivat metodologic de Ioan Petru Culianu este optiunea structuralista, impusa de Claude Lévi-Strauss pentru gindirea mitologica sau "gindirea salbatica" si este antihermeneutic – cel putin impotriva celei traditionale -, dupa cum este si antiarhetipal.

Aceste diferente nu fac decit sa semnaleze deosebiri de profunzime incomparabil mai ample, care explica, probabil, de ce Eliade s-a vazut constrins la prefete de mici dimensiuni, cu toate ca realmente a simtit in Ioan Petru Culianu o inzestrare exceptionala. Deosebirea, bunaoara, intre ceea ce este pentru Ioan Petru Culianu magia si ceea ce inseamna pentru Eliade magia: pentru Eliade magia este numai o consecinta a eficientei simbolice, tot asa cum cratofania este numai o consecinta derivata sau secundara a hierofaniei. Gindirea magica, cea care face operationala cratofania, este consecinta eficientei simbolurilor, destul de apropiata ca acceptie de ceea ce ar fi pentru noi astazi psihosomatismul. Ioan Petru Culianu este de la inceput de alta optiune intrucit el alege ca punct de plecare – mult diferit de Eliade, ca si de Rudolf Otto, dar aproape aici in optiune de G. Van der Leuw – manifestarea sacrului ca si putere sau forta, ca si cratofanie, nu ca si forma, ca si hierofanie. De la inceput atunci, gindirea magica, magia, are pentru el mai multa consistenta decit simbolismul, de care se arata destul de putin, sau numai secundar interesat. Pornind de la magie si nu de la simbolism, Ioan Petru Culianu are apoi multa precautie in a fixa sfera magiei. Vrajitoria utilizeaza halucinogene (sub supravegherea unor „specialisti" si in interiorul unor confrerii initiatice) pentru a forta experienta unei realitati diferite, bolnavul psihic e posedat fara voia lui de fantasme; numai magicianul utilizeaza tehnici total

constiente ca sa invoce si sa comande spiritele sale auxiliare. 5 In cele din urma criteriul este acela al creatorilor de lumi sau, cel putin, acela al calatorilor in alte lumi: samanul, ca si magicianul poate calatori in alte lumi sau mai mult poate crea alte lumi. Totusi, daca magicianul este un anumit tip de saman, samanismul este incomparabil mai vechi, mai general uman si mai vast decit magia.

In cazul magiei, care, implicit, este un fel de samanism in Renastere, accentul cade pe subiectul experientei religioase. Din acest motiv definitia lui, decupajul pe care-l propune fenomenului magiei il situeaza de la inceput, dupa terminologia modernitatii, in zona fenomenelor subiective, adica, dupa terminologia noastra, in zona fenomenelor psihice. Punind in discutie magia, erosul si arta memoriei in Renastere Ioan Petru Culianu vede in ele operatiuni fantasmatice, adica ale imaginarului. Or imaginarul in Renastere incepe sa aiba semnificatia pe care o are subiectivul dupa Reforma si Contrareforma, adica in modernitate. Magia „…este o stiinta a imaginarului, pe care-l exploreaza cu mijloace care-i sint proprii si pe care pretinde sa-l manipuleze cam dupa voia ei". Inca mai clar, la Giordano Bruno de care Ioan Petru Culianu se intereseaza in principal in *Eros si magie in Renastere*, si care duce pina la consecintele ei extreme doctrina numai schitata, a identitatii dintre iubire si magie, a lui Ficino „magia este o metoda de control a individului si a maselor bazata pe o cunoastere profunda a pulsiunilor erotice personale si colective". In fapt, magia „…nu este decit eros aplicat, dirijat, provocat de operator"; "intreaga forta a Magiei se intemeiaza pe Eros"6 . Magia erotica reprezinta gradul zero al oricarei magii: indragostitul face acelasi lucru ca magicianul: construieste prin mijloace de persuasiune in jurul iubitului o retea pentru a controla aparatul pneumatic al celui iubit.7 Corectia fata de interpretarea prea subiectivist-psihologica apare tot prin intermediul erosului care pare sa ramina la Ioan Petru Culianu aceiasi forta, aceiasi stihie ontica care era la antici. Intr-adevar, Magia apropie lucrurile unele de altele prin similitudine naturala: partile lumii comunica intre ele, isi transmit naturile lor, se inrudesc si din apropierea lor mutuala se naste Erosul care le e comun si care se manifesta in natura fara interventia vointei umane. Substanta in care se petrec operatiunile erosului si magiei este aceeasi: pneuma universala, iar cele doua tehnici sint inrudite si chiar identice. Pe scurt, Magia: „este o operatiune fantasmatica ce trage folosinta din continuitatea dintre pneuma individuala si pneuma universala". 8

O imagine actuala corecta a magiei nu o compara atit cu stiintele naturii si tehnologiile de astazi, cu toata similaritatea de intentii de o parte si rezultate de alta, cit fac sa derive direct din ea stiintele psihologice si sociale de astazi. Magia este stramosul indepartat al psihanalizei, dar mai ales al psihologiei aplicate si al psihologiei maselor respectiv al psihosociologiei generale: „…magicianul din De vinculis este prototipul sistemelor impersonale de mass-media, al cenzurii indirecte, al manipularii globale si al brain-trusturilor ce-si exercita controlul ocult asupra maselor

occidentale".9 Relatiile dintre indivizi sint reglate dupa criterii „erotice", fiecare fiinta este inserata intr-un releu intersubiectiv. Operatorul observa relatiile intersubiective si trage un profit din cunoasterea lor. Se petrece ceva similar ca in „procesul de transfer". Practicianul magiei erotice isi poate folosi talentele contra vointei unui individ si contra societatii insesi, pentru ca dicteaza el insusi regulile societatii.„Se vede ca magia erotica bruniana isi propune ca scop sa-i permita unui manipulator sa controleze indivizi izolati si mase. Supozitia-i fundamentala este ca exista un mare instrument de manipulare si acesta este Erosul in sensul cel mai general: ceea ce iubim, de la placere fizica, pina la lucruri nebanuite, trecind, desigur, prin bogatie, putere etc."10 chiar si repulsia si ura, care sint partea negativa a aceleiasi atractii universale: „legatura legaturilor este iubirea". 11

Odata cu trecerea timpului magicianul propriu-zis si profetul din tripticul brunian s-au camuflat in practicianul magiei erotice, respectiv in psihanalist, sau se ocupa azi de relatii publice, propaganda, publicitate, contra-informatie si dez-informatie. Tehnologia de azi ingaduie oricui sa se bucure de facultatile extraordinare cu care se lauda magicianul. Pe terenul care-i era propriu insa, acela al relatiilor intersubiective, magia n-a fost inlocuita niciodata, ci doar prelungita prin anumite aspecte ale sociologiei, psihologiei si psihosociologiei. Totodata, functia manipulatorului brunian a fost astazi preluata de Stat, care produce instrumentele ideologice necesare obtinerii unei societati uniforme, adica produce „cultura". Orice educatie creeaza insa asteptari pe care Statul nu le poate satisface. Cei frustrati apeleaza la ideologia produsa de centrale alternative, care produc o „contra-cultura", ce se adreseaza in primul rind marginalilor. In cazul in care modele culturale alternative se dovedesc in anumite imprejurari mai puternice decit cultura de Stat, se pot in cele din urma substitui acesteia prin evolutie sau revolutie. Daca Statul nu izbuteste suficient prin educatie si satisfacerea dorintelor, el poate in schimb sa produca propria contra-cultura, ale carei componente trebuie astfel organizate incit sa evite coeziunea marginalilor si sporirea puterii lor. Metoda eficienta, simpla si imorala este de a lasa sa prospere piata fantasmelor destructive si autodestructive si a cultiva ideea surselor alternative de putere, intre care cea mai importanta ar fi „puterea mentala" . „Efectele violentei se intorc asupra celor agresivi, autodistrugerea anuleaza o alta parte a marginalilor, in timp ce partea ramasa e ocupata sa se extazieze asupra posibilitatilor necunoscute – si, desigur, inofensive – ale psihicului uman." 12 Se salvgardeaza ideea de libertate, iar pe de alta parte modelele alternative sint o sursa enorma de bogatie si prestigiu pentru creatorii lor si mentin in functiune industriile conexe: imagine, disc, moda vestimentara. Nu e mai putin adevarat ca succesul de piata al acestora redevine un pericol pentru Stat, care nu poate controla situatia din ce in ce mai complexa. Dupa aceasta analiza a magiei manipularii politice contemporane (datarea exacta a textului il situeaza in perioada in care mai existau doua sisteme politice opuse: capitalismul si "socialismul real") lui Ioan Petru Culianu ii apar ca

problematice doua chestiuni: Este Statul occidental de astazi un adevarat magician sau un ucenic vrajitor ? Oricum crede Ioan Petru Culianu, el e preferabil Statului-politist care-si apara propria cultura cu pretul libertatilor si, total lipsit de subtilitate si suplete, devine usor Stat-temnicer pentru ca sustine valori perimate prin simpla constringere. In aceasta situatie magia e preferabila coercitiei, constringerii violente caci e o stiinta a metamorfozelor; riscul ei, considera Ioan Petru Culianu, e tocmai excesiva vitalitate si bogatia metamorfozelor. Aici apare cea de a doua chestiune care priveste eficacitatea magiei manipulatorii pe termene lung. Diagnosticul lui Ioan Petru Culianu s-a dovedit a fi valabil. El spunea atunci – in vremea coexistentei celor doua sisteme - ca pragmatismul Statului-occidental il impiedica sa fie radical si onest, dar ca acesta va cistiga impotriva Statului politist cu toata eficienta din acel moment a acestuia in relatii externe. 13

Din aceste dezvoltari – stupefiante daca le comparam cu perspectiva unei istorii si filosofii a religiilor cum este cea a lui Eliade - se poate vedea cit de diferita este acceptiunea pe care cei doi o dau magiei. Rasturnarea de perspectiva este produsul diferentei initiale in interpretarea sacrului. Pentru Eliade sacrul se manifesta, cum spuneam, preponderent ca hierofanie, pe cind pentru Ioan Petru Culianu este preponderent cratofanie. Aceasta diferenta care ajunge pina la rasturnare de perspectiva si opozitie nu poate ramine fara urmari nici pentru proiectul lor comun si implicit, acela al constituirii unei filosofii. Intr-adevar, asa cum o caracterizeaza Derrida, filosofia occidentala a fost o "fotologie", ceea ce revine la a spune din perspectiva experientei religioase ca filosofia occidentala privilegiaza hierofania fata de cratofanie, adica manifestarea sacrului ca si forma nu ca si forta. In aceiasi termeni care interpreteaza experienta religioasa ca o manifestare a sacrului preponderent ca hierofanie ori preponderent ca si cratofanie, deschizind apoi liniile de evolutie spre simbol, mit, religii ale mitului si mistica, ori spre gindirea magica, ritual, religii ale ritualului si magie, filosoful occidental este un mistic. Adica el se multumeste sa contemple lumea si omul pentru a le intelege mai bine si pentru a exclama mistic in cele din urma: "Totul e bine". In aceasta distributie traditionala schematica produsul magiei este stiinta occidentala. Or, pentru Ioan Petru Culianu lucrurile stau cu totul altfel, iar noutatea perspectivei sale rezida in cautarea transformarilor la nivelul imaginarului insusi mai curind decit la nivelul *descoperirilor stiintifice*: „trecerea unei societati cu o dominanta magica inspre o societate cu dominanta stiintifica se explica in primul rind printr-o *schimbare a imaginarului*", „*o cenzura radicala a imaginarului,*" „modificarea imaginatiei umane fara de care trecerea de la principiile stiintifice calitative la niste principii manifest cantitative n-ar fi fost posibila".14 Departe de a fi vreo continuitatea intre magie si stiinta; dimpotriva; in schimb magia are mult mai multe de a face cu filosofia, iar filosoful departe de a fi un mistic apare mai degraba ca un mag, ca un thaumaturg, rol pe care perspectiva opusa il atribuise savantului, omului de stiinta.

Magia asa cum o defineste Ioan Petru Culianu pune problema unei puterii de o calitate foarte specifica. In *Religia si cresterea puterii* din volumul *Religie si putere* la care

este coautor, Ioan Petru Culianu cauta un concept al puterii „care sa poata scapa de orice determinare limitatoare" si sa permita punerea in evidenta a ceea ce are aceasta in comun cu religia. Un atare concept trebuie sa admita definitii diferite „potrivit sferei in care il cautam": „Se poate vorbi despre o putere in sens *subiectiv*, adica experimentabila de catre un subiect. Dupa tipul de cultura din care face parte subiectul, modul de experimentare a puterii va fi diferit. O alta abordare va trebui sa tina seama de aspectul *obiectiv* sau *cultural* al puterii, fiindca normele culturale investesc, din exterior, intreaga realitate a facultatilor unui individ."15 E foarte dificil de identificat ce inseamna puterea in sens subiectiv la Ioan Petru Culianu: el vorbeste despre "*o modificare de stare interna*, suferita de individ sau de colectivitate, printr-o *investitie* de natura variabila". Cea mai explicita dintre definitiile pe care ni le propune Ioan Petru Culianu este cea "energetica", acceptabila cu anumite rezerve, pentru psihanaliza freudiana sau jungiana: "puterea experimentata subiectiv ar putea intr-adevar sa reprezinte una din trasaturile posibile ale libidoului (sau chiar libidoul insusi) inteles ca "energie psihica" de natura pur sexuala (Freud) sau mai putin sexuala (Jung)". In general, prin putere, Ioan Petru Culianu pare sa inteleaga manifestarea spontana si fara conditionari exterioare a activitatii unui organism individual uman, ceea ce psihanalistii au numit „pulsiuni", ceea ce am putea numi, usor nietzscheian, manifestarea vietii biologice individuale. E de inteles ca orice norme neaga prin limitare, puterea subiectiva a fiecarui individ al unei comunitati sau societati. Fara a suspecta o contaminare psihanalitica la Ioan Petru Culianu, vom sublinia doar ca relatia strinsa dintre magie si putere are in vedere dimensiunea erosului-libidoului ca forma cea mai clara si, oarecum, prima de manifestare a individului uman.

Exemplele pe care le ofera Ioan Petru Culianu sint mai concludente decit definitiile abstracte. Pentru a intelege la ce putere in sens subiectiv se refera Ioan Petru Culianu trebuie sa invocam sentimentul pe care-l trezeste o furtuna puternica si spectaculoasa: "alaturi de frica se manifesta un puternic sentiment de libertate si de participare la dezlantuirea elementelor naturale. Prin identificare cu intimplarea exterioara, omul paraseste mental frinele sociale si psihologice, transformindu-se dintr-un spectator neputincios in actor <puternic> al evenimentului. Avem aici cel mai simplu exemplu experimentabil de *crestere a puterii*."16 Alaturi de el stau intrebuintarea substantelor euforizante (alcoolul) sau halucinogene (drogurile), dansul – in discoteca sau in societatile "primitive" -, actul sexual, meciurile – de fotbal, box. etc. – demonstratiile, mitingurile, actele teroriste sau linsajul – in toate aceste cazuri ca si in altele, "<puterea> experimentala se afla mereu in relatie cu faptul de a avea certitudinea ca faci o actiune pur individuala, in afara circuitului social, sau asisti la o manifestare naturala a fortei care se arata mai puternica decit societatea insati si ameninta sa o distruga. Chiar daca aceasta poate insemna si distrugerea subiectului insusi, el nu poate conteni valul de libertate care il cuprinde in fata unei dezlantuiri de forta mai infricosatoare decit normele sociale insesi. Caci, intr-

adevar, aproape nimic nu este mai puternic si mai inexorabil decit normele, si nimic nu e mai slab si oprimat decit insul, lipsit de individualitate si necontenit strivit sub povara normelor." Toate aceste exemple au in comun "o diminuare a constringerii sociale, derivata din faptul ca se elimina, sau se neaga, temporar, normele rigide ale convietuirii. Se poate conchide cu certitudine, ca experienta subiectiva a puterii este astazi, mai mult ca oricind, asociala (si citeodata antisociala), fiindca este fondata pe incalcarea, ingaduita sau nu, a normelor sociale, cuprinzind si ierarhiile."17 Macar in parte, descatusarea puterii subiective se petrece in societatile occidentale de astazi se petrece prin participarea la experiente de masa: "Disponibilitatea fata de <entuziasmul sacru> apare la individ prin contactul cu ceilalti in masa, contact care produce o descarcare (Entladung) a responsabilitatii individuale, cu efecte anomice."18

In raport cu semnificatia pe care Ioan Petru Culianu o da puterii, "sarcina traditionala a religiei a fost aceea de a furniza o arie rituala pentru implinirea puterii individului in conditii socialmente tolerabile. Ea si-a indeplinit intotdeauna aceasta sarcina cu o mare inteligenta etologica si ecologica, psihologica si antropologica, sociologica si economica." 19 Intr-adevar, riturile religioase care sint o specie particulara importanta a riturilor sociative, adica a riturilor care asigura prin repetarea lor functionarea grupului. Diferit insa de riturile sociative simple, riturile religioase pot constitui o arie de implinire a puterii, pentru ca pot canaliza forta libidoului - energie, agresivitate, violenta, evaziune - in forme socialmente tolerabile. In societatile pseudospecifice - cum le numeste Ioan Petru Culianu pe cele fara putere centralizata - o retea rituala acopera in intregime existenta individului cu scopul de a-l integra intr-o cultura cu motivatie transcendenta. Pe linga aceste rituri integratoare, exista insa si rituri compensatorii, care stavilesc efectul daunator al constringerilor sociale, permitind descarcarea tensiunilor. In aceste societati oamenii experimenteaza puterea in limitele permise de riturile compensatorii, adica printr-o rasturnare rituala a normelor care intra si ea in norma. Exista insa si specialistii ai puterii, care transcend normele, pentru ca asimileaza atit de mult cultura cu normele ei, incit urca la originea lor care e transcendenta in raport cu manifestarile sale. Samanul, yoginul, ascetii crestini, sufitii transcend normele pentru ca au trecut prin experienta unei „morti" urmate de o „renastere"; o moarte culturala si o renastere care-i face imuni la conditionarea de catre norme.

In „societatile specifice", odata cu iluminismul si cu secularizarea, statul a inceput sa ia asupra sa sarcini care erau ale religiei, fara sa poata oferi spatii potrivite pentru desfasurarea completa a puterii individului. Capacitatea lui de a deschide spatii ritualice compensatorii este limitata de principiile sistemului de productie occidental: putere=avere este o ecuatie ce nu poate fi depasita fara a pune in discutie propriile premise ale statului modern. Dimensiunea esentiala a puterii, cea subiectiva, ramine astfel in afara justificarilor ideologice ale capitalismului. Riturile si miturile traditiei nu mai reusesc sa-si indeplineasca

functia integratoare si compensatoare - religia a fost inlaturata iar Statul nu mai poate controla prin impunerea propriilor valori sau coercitia legii, fortele obscure care s-au descatusat: "Agresivitatea care se dezlantuie in tarile Occidentului reprezinta fenomenul cel mai alarmant al epocii noastre si totodata incheierea unui lung drum istoric si cultural." … "Omul, dezbarat de tot ceea ce il transcende, apare, poate pentru prima oara in istorie, singur si lipsit de aparare in fata fortelor oarbe ale instinctului si ale agresivitatii." 20

Cultura neaga subiectivitatea primara – mai precis: autoafirmarea biologico-libidinala neconditionata a individului - prin normele sale, dar individul isi afirma din nou puterea subiectiva prin antinomism. Nihilismul – asa cum il intelege Ioan Petru Culianu, intr-un sens mai degraba religios, asociat cu normele si ritualul, paralel cu semnificatiile totusi apropiate ale termenului la Nietzsche si la Heidegger -, ca negare a normelor, ca reducere la zero a ceea ce in orice sistem este menit sa asigure supravietuirea lumii in care sintem, este instrumentul antinomismului. In Occidentul precapitalist nihilismul intervine cind societatea sau individul se gasesc in fata unei schimbari radicale, a unei tranzitii intre vechi si nou, intr-o „stare nascinda (status nascens)". Exemplele unui astfel de nihilism ne ofera rind pe rind gnosticismul, crestinismul, reforma si romantismul, care culmineaza, dupa Ioan Petru Culianu, in opera lui Nietzsche.21 "Oaspete nelinistitor", nihilismul capitalist inseamna insa altceva: reducerea realitatii la dimensiunea comertului. Pentru Occidentul precapitalist locul experimentarii puterii era aproape intotdeauna de natura ideologica. Capitalismul, care stabileste egalitatea putere = avere, face ca banul sa fie putere, iar puterea sa aiba valoare comerciala. Justificarile ideologice – demnitatea si puterea individului - pe care capitalismul le propune nu mai au de a face cu esenta epocii noastre, ci numai tind sa o mascheze si sa o faca suportabila. „Esenta capitalismului modern consta intr-un interes aproape exclusiv pentru mijlocul de schimb, pentru bani, ceea ce inseamna ca unica realitate care subzista in adevarata ideologie a capitalismului este cea a comertului." … „Nihilismul capitalist, care este reducerea realitatii la dimensiunea comertului, are drept efect o saracire radicala a omului, respectiv reducerea sa la un obiect al manipularii comerciale."22 In Occident nihilismul nu mai este un instrument de tranzitie, ci o stare permanenta – pina si utopismul este o masca a nihilismului !. El este destinul Occidentului, care atrage toate popoarele de pe pamint. Acest nihilism colectiv difera de manifestarea nihilista individuala a puterii, de antinomism. Riturile sint transformate in spectacol sau dispar. Grupul nu mai are priza directa asupra individului. Puterea pe care individul o pierdea si o regasea ritual s-a intors astazi in starea pura de agresivitate. „Puterea in libertate, puterea neindiguita de rituri sau de justificarile ideologice ale societatii, este *agresivitatea in stare pura*." 23 Mecanismul e simplu si clar si ne aminteste stilul de gindire al psihanalizei: Freud, analizind „insatisfactia" in cultura occidentala, deplingea faptul ca pulsiunile mortii, agresiunea si auto-agresiunea, nu au o cenzura similara pulsiunilor

erosului, emitea un pronostic sumbru asupra viitorului civilizatiei.

Prin urmare, „puterea subiectiva", autoafirmarea neconditionata a subiectului, neaga norma si poate distruge - cazul nihilismului, care ia actualmente forma agresiunii, a violentei anomice –, sau poate crea, daca e vorba de „specialisti ai puterii" (= specialisti ai sacrului) o lume alternativa, dupa ce au insusit-o pe cea "culturala", normata si „reala". Problema puterii e – asa cum apare foarte bine ilustrata sau reprezentata in proza sa fantastica, indeosebi in *Hesperus* – problema capacitatii de a crea lumi alternative. Si la Eliade, se poate interpreta ca omul sufera de nihilism, ca omul pierde sacrul, pentru ca pierde imaginatia creatoare de lumi, cea in care sacrul se poate manifesta. Dar la Ioan Petru Culianu nu este vorba despre imaginatie in acest sens modern subiectiv, ci mai mult decit atit, despre un sens ontologic al imaginatiei. La Ioan Petru Culianu interesul pentru calatoriile in afara acestei lumi, starile transformate ale constiintei si extaz vine mai degraba de la si este sustinut de matematica si fizica secolului XX. Universul nostru fizic "este numai o conventie bazata pe perceptia noastra"; lumea obiectiva, "reala", cea in care locuim este fixata de normele istorice (dupa E. De Martino) sau culturale (dupa Ioan Petru Culianu). Aceste norme nu privesc numai planul social, ci si planul realitatii (fizic, fiziologic, spatio-temporal, principiul identitatii): nu exista realitate in afara culturii sau istoriei. Experiente posibile in interiorul unei culturi inceteaza de a mai fi astfel in interiorul alteia.24 Ideea conventiei legilor care descriu – sau mai bine: care construiesc – realitatea, Ioan Petru Culianu o sustine filosofic pornind de la Wittgenstein si Feyerabend. Dar ea pluteste in aerul mentalitatilor epocii noastre. Din punctul de vedere al modelelor ontologice "lumile alternative", "universurile paralele" care ne stau alaturi, nu sint compatibile nici cu sensul grec al transcendentei – pentru ca nu se afla deasupra -, nici cu cel iudaic, introdus prin panteismul spinozian in filosofia modernitatii ca imanenta, ci este un fel de imanenta dizolvata prin pluralism si neutralizata in raport cu binele si raul, ca pedeapsa sau recompensa dupa moarte: „Singura concluzie pe care o putem trage din multiplicitatea actualelor reprezentari ale altor lumi este aceea ca noi traim intr-o stare de avansat pluralism al altor lumi"25 .

Ajutat de psihologia cognitiva el se lanseaza in cautarea altor lumi: e un specialist in putere care cauta cu eruditia specialistului normele altor lumi, atit in istoria religiilor, cit si in lumile alternative ale religiozitatii New Age sau stiintei de astazi, precum si in metodologia pe care o proiecteaza. Trei dintre cartile sale importante atit pentru cariera academica, cit si pentru evolutia ideilor sale – *Psihanodia, Experiente ale extazului, Calatorii in lumea de dincolo (Out of this world)* - se pot foarte bine inscrie sub titlul celui de-al treilea si ultim, din pacate, volum : *Out of this world*; unde traducerea editiei italiene a titlului, este rezumativa pentru intreaga aceasta linie de preocupari: *I viaggi dell'anima. Sogni, visioni, estasi*26). Unghiurile sint diferite: primul volum este mai mult un preambul metodologic, de critica a religiongescichtliche Schule,

urmat de o anexa practic de acelasi dimensiuni referitoare la "principalele probleme legate de inaltarea la cer a sufletului". A doua reia "calatoriile sufletului" dintr-o perspectiva mai precisa atit ca tema – extazul, care insa este definit, la fel ca magia sau puterea mai sus, intr-o maniera tipica pentru Ioan Petru Culianu: "Cimpul destul de larg al termenului se raporteaza la ideea de disjunctie, cu implicatia psiho-sociologica de <a iesi din cadrele ce reglementeaza, in imprejurari istorice date, criteriile normalitatii>."27 – cit si ca perioada istorica – de la elenism pina la Evul Mediu. Daca aceste doua carti ramin expresiile pregnante ale unei cariere academice, cea de a treia le reia mai sintetic ca si problematica, mai larg ca si perioada istorica si accentuind pe aspectele de substanta ideatica ale temei nu pe metodologie. Totusi, inca in *Experiente ale extazului* devine evident ca si aici, pe aceasta linie a cercetarilor Ioan Petru Culianu are in vedere aceiasi "specialisti ai puterii", adica aceiasi specialisti ai sacrului cratofanic, care insa se dedau altor activitati decit magiei, si anume deja anuntatelor activitati de constructie a altor lumi. Am putea spune ca cu dispersia tematica pe care am identificat-o mai sus si care e prezenta si in dispunerea articolelor pentru *The Encyclopedia of Religion*, unitatea operei lui Ioan Petru Culianu, poate chiar si unitatea celei teoretice cu cea literara o da axa comuna a "specialistilor puterii", a specialistilor manifestarii sacrului ca si putere, adica ceea ce obisnuim sa numim cratofanie. Le revine deci acestor specialisti in cea de a doua perioada a gindirii lui Ioan Petru Culianu nu numai magia, adica manipularea ci si calatoriile in alte lumi, respectiv crearea de alte lumi, de lumi alternative.

Prin urmare, dincolo de similaritatea de interes filosofic existential pentru istoria si filosofia religiilor, dincolo de similarele obligatii de dezvoltare erudita a disciplinei, solicitata de cariera academica occidentala a lui Mircea Eliade si Ioan Petru Culianu, directiile efective in care cei doi isi cauta filosofia sint diferite. Cu toate trimiterile, de altfel nu deosebit de favorabile, spre Heidegger sau existentialistii francezi, Eliade cauta o filosofie cu fata intoarsa spre trecutul ei hegeliano-neokantian, o filozofie care prin traditia ei de pina acum ar putea fi definita drept o mistica a ratiunii. Ca in clasica figura a lui Ianus bifrons, cu optiunea pentru cratofanie, care diferit de orientarea hierofaniei spre fiinta statica ne lasa sa intrevedem devenirea, Ioan Petru Culianu priveste insa intr-o directie contrara, care este cea pe care o consider a evolutiei filosofiei occidentale. In interviul28 acordat Gabrielei Adamesteanu, Ioan Petru Culianu defineste aceasta directie astfel: filosofia contemporana nu mai privilegiaza tema fiintei sau a "fiintei spre moarte" (se poate usor recunoaste trimiterea la Heidegger si la existentialismul francez), ci "problemele cognitive" si toate tipurile de "cosmogonii". „Prezentarea facuta de Culianu…ne face sa regindim acele dezbateri despre spirit materie si aparente, care au continuat din vremea lui Berkeley pina in zilele noastre – zilele propriilor noastre <date> despre fizica, matematica, perceptie si conventiile gindirii. Scopul lui Culianu este de a ne face sa realizam – literalmente, sa facem reale – alte posibilitati. Prin

modificarea perceptiilor noastre primite istoric despre spatiu, timp si materie, ne vom trezi ca traim creator intr-o lume alternativa sau, si mai bine, in alte lumi. Pentru Culianu, multiplicitatea lumilor pare sa fie o necesitate epistemologica, o functie a modului in care spiritul opereaza in spatiu. Spiritul functioneaza, pina la urma, inauntrul spatiului creat inauntrul spiritului." 29

Filosoful religiilor este un „specialist al puterii", adica un specialist al sacrului care se manifesta cratofanic. Intrucit insa, asa cum spuneam, in el trebuie sa vedem emblema proiectului unui nou filosof, acest filosof nu mai este un mistic al fiintei si al ratiunii ci un mag al devenirii creatoare si a actiunii. Noul filosof este pentru Ioan Petru Culianu, un mag, un thaumaturg al lumilor alternative posibile, un practician, in sensul creatorului nietzscheian, nu un contemplativ. Chiar si critica metodologica se leaga la Ioan Petru Culianu de lumile alternative, de posibilitatea de a construi alte lumi si, deci, de „deconstruirea" realitatii unice si absolute a lumii impuse de normele oricarei culturi, pentru ca „lumile pot fi percepute (numai ?) gratie dimensiunilor care nu exista in interiorul lor". Impotriva metodologiei clasice, intemeiata pe model cauzal, pe rationalitatea traditionala, care sustine structurile ierarhice piramidale si chiar dictatura, Ioan Petru Culianu propune un model binar bazat pe mutatii, oarecum statistic, probabilist al metodei. Conform cu optiunea filosofului pentru manifestarea sacrului ca si cratofanie, metoda sa e interesata de structura generarii, procesului, nu de fiinta statica, de o hermeneutica, daca putem spune asa, a fractaliilor si binarismului – in care cred ca am putea sa vedem noile modele ale artei mnemotehnice -, nu una a asemanarilor, analogiilor si arhetipurilor. Un atare model metodologic sustine individualismul sau „liberalismul" (ca sa nu spunem, cum totusi Ioan Petru Culianu o face, „nihilismul individual", pentru a nu risca sa il confundam cu nihilismul colectiv si generalizat al occidentului) unor "specialisti ai puterii" impotriva totalitarismului politic sau sectar religios. El este interesat de deconspirarea manipularii prin erosul magic al imaginilor si vine cu oferta antimanipularii prin deconstruirea sistemelor castratoare ale lumilor instalate ca realitate prin reguli general acceptate, prin construirea unor lumi alternative, paralele sau macar prin „calatoriile in alte lumi", prin pluralizarea lumilor, respectiv a realitatii.

S-a speculat mult asupra sfirsitului lui Ioan Petru Culianu 30 . Semnificativ, el este analog cu cel al lui Bruno: filosoful magician urmeaza magicianului. Ioan Petru Culianu cauta lumi paralele impotriva nihilismului agresiv, a violentei anomice, tot asa cum samanii preistoriei eliberau sufletele pentru a calatori in alte lumi sau magicienii Renasterii manipulau erotic multimile sau sufletele individuale. Nu stiu daca intr-o umanitate prada atitor manipulari, ale Statului vrajitor sau ale unor magicieni de circ, lumile paralele pot fi construite – sau, macar, daca putem calatori in ele - cu deplina inocenta a samanului preistoric, daca, adica, nu cumva totul poate fi folosit, totul poate fi resemnificat, totul poate fi, conform unei celebre lozinci a postmodernului, refolosit, impotriva destinatiei lui intentionate (de parca ar mai

exista subiectul atotputernic al unei atari destinari !) Ceea ce pot sa banuiesc, fara a fi prezumtios este ca el moare ca o jertfa pe rugul agresivitatii nihiliste a celor care nu construiesc alte lumi, ci se marginesc la refuzul violent al acesteia.

Note

1 *Cotidianul*, Suplimentul cultural, literar si artistic, 18.05.1992, p.7

2 El o face de altfel pentru filosofia greaca numai ca are in vedere o problema religioasa particulara, aceea a "*metensomatozei*, adica a transmigrarii sufletului dintr-un corp in altul" : "In multe cazuri, filozofia nu este altceva decit o incercare sistematica de a analiza implicatiile unui set de reguli". *Calatorii in lumea de dincolo*, Ed. Nemira, Bucuresti, 1994, p. 42 Oricum, pentru Ioan Petru Culianu filosofii greci sint mai degraba "iatromanti" *Experiente ale extazului*, Ed. Nemira, Bucuresti, 1998, cap. I, pp. 29-48, iar culmea filosofiei grecesti, "platonismul este in esenta sa o sinteza plina de forta a credintelor samanice grecesti, care au fost sistematizate si spiritualizate". *Op.cit.*, p. 153

3 Exista aici un posibil raspuns la intrebarea: de ce reincepe mereu filosofia romaneasca ? De fapt, reincepe numai filosofia care incearca sa se sincronizeze cu occidentul, si care in aceasta sincronizare mereu depasita cronologic naste avortoni chiar din perspectiva criteriilor filosofice occidentale. Altfel, filosofia existentiala construita pe seama filosofiei si istoriei religiilor, ceea ce consideram a fi reala nastere, autentica originare a filosofiei aici, are continuitate, originalitate si puterea de a se impune. O intreaga linie de filosofie romaneasca isi afla aici originalitatea si chiar si continuitatea reclamata de o adevarata scoala.

4 "Daca e ceva de salvat in teoriile vehiculate de religionsgeschichtliche Schule, e ideea lui Wilhelm Anz ca ascensiunea sufletului reprezinta motivul central al gnosticismului. Intr-adevar, asa cum Hans Jonas a vazut foarte bine, ascensiunea sufletului gnosticului reprezinta finalitatea existentiala a gnozei" (*Experiente ale extazului*, ed. cit., p. 13.)

5 Ioan Petru Culianu - *Eros si magie in Renastere*, Ed. Nemira, Bucuresti, 199, p. 219

6 Ioan Petru Culianu - *Eros si magie in Renastere*, ed. cit., p. 16

7 *Ibidem*, p. 132.

8 *Ibidem*, p. 133.

9 *Ibidem*, pp. 135-136.

10 *Ibidem*, p. 136.

11 *Ibidem*, p. 144.

12 *Ibidem*, p. 155.

13 ***Ibidem***, pp. 155-157.

14 *Ibidem*, p. 51.

15 *Religia si cresterea puterii* studiul foarte important pentru intelegerea perspectivei interpretative si ideilor lui Ioan Petru Culianu, din volumul semnat alaturi de Gianpaolo Romanato si Mario G. Lombardo – *Religie si putere*, Ed. Nemira, Bucuresti, 1996, (ed. Italiana: 1981), p. 164

16 Ioan Petru Culianu - ***Religia si cresterea puterii***, in *op. cit.*, p. 165

17 *Ibidem*, p. 166. Am insistat, folosind citate lungi si integrale, asupra acestui studiu pentru ca el este ignorat de majoritatea comentatorilor si singurul lipsit in editia romana de vreun studiu sau introducere desi are o importanta majora in intelegerea lui Ioan Petru Culianu

18 *Ibidem*, p. 170.

19 *Ibidem*, pp. 227-228.

20 *Ibidem*, pp. 228 si 229.

21 *Ibidem*, pp. 206-213.

22 *Ibidem*, pp. 216-217 si 218.

23 *Ibidem*, p. 226.

24 Ioan Petru Culianu – *Calatorii in lumea de dincolo*, ed. cit., p. 44 si Ioan Petru Culianu - ***Religia si cresterea puterii***, in **op. cit.**, p. 187

25 Ioan Petru Culianu - *Calatorii in lumea de dincolo*, ed. cit., p. 240; vezi si p. 239.

26 Subtitlul initial era: *Otherworldly Journeys from Ghilgamesh to Albert Einstein*, Shambhala Publications, Inc., Boston & London, 1991; editia italina apare la Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., Milano, 1991 si apartine lui Maria Sole Croce) Subliniez preferinta mea pentru traducerea titlului: ***In afara acestei lumi, nu Calatorii in lumea de dincolo*** – ceea ce este o interpretare ortodoxa, respectiv crestina sau platonizanta, a titlului englez dat de Ioan Petru Culianu in concordonata cu modelul ontologic postmodern pe care il propune.

27 Ioan Petru Culianu, *Experiente ale extazului*, ed. cit., p.26

28 ***Lumea est-europeana***, in *Revista 22*, 5 aprilie 1991.

29 ***Cuvint inainte*** de Lawrence E. Sullivan, in Ioan Petru Culianu – *Calatorii in lumea de dincolo*, ed. cit., pp. 28-29.

30 Nu stiu in ce masura Ioan Petru Culianu putea pune in pericol clasa politica romaneasca constituita dupa caderea regimului lui Ceausescu. Personal ma indoiesc foarte mult ca aceasta ar fi explicatia mortii lui. Regimurile din Romania n-au fost niciodat stresate de productiile intelectuale pentru ca niciodata in societatea romaneasca atari produse n-au avut patrundere de masa si circulatia care sa le instaleze ca lumi alternative (cum ar spune Ioan Petru Culianu), periculoase pentru realitatea politica de aici, capabile adica sa produca decizii politice. Nu am insa nici o explicatie pentru faptul ca nici unul dintre analistii politici n-au folosit ideile lui Ioan Petru Culianu in analiza caderii comunismului romanesc si a perioadei de tranzitie care tine de mai bine de un deceniu. In primul caz, Occidentul a actionat, cu buna stiinta sau ignorant, prin magia fantasmatica a publicitatii si artei. Seriale vazute prin intermediul unor antene individuale sau difuzate prin casete video au creat o lume alternativa, abundenta si aventuroasa, reala si dezirabila, in fata unei populatii infometate si plictisite. In al doilea, tranzitia este perfect interpretabila ca un stadiu de anomie in raport cu puterea politica, un stadiu de afirmare a puterii individuale impotriva statului, societatii frustrante, dar totodata si impotriva comunitatii.