

HERMENEUTICA SIMBOLISMULUI RELIGIOS

Studii și eseuri



Nicu Gavriluță

11361.667

Editura Fundației AXIS

BIBL. CENTR. UNIV.
"M. EMINESCU" IASI
II 361.667

Nicu GAVRILUȚĂ

Hermenutica simbolismului religios

HERMENUTICA
SIMBOLISMULUI RELIGIOS
Studii de sinteză

Editura Fundației APIS
Iasi - 2003



305074

B.C.U. IASI

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Colecția UNIVERSITARIA (23)

© Editura Fundației AXIS, 2003
B-dul Carol I, nr. 11, B, 202,
700506, Iași
Tel./fax: 0232/201653
e-mail: faxis@uaic.ro

ISBN: 973-86494-0-4

Nicu GAVRILUȚĂ

336970

HERMENEUTICA
SIMBOLISMULUI RELIGIOS
Studii și eseuri



Editura Fundației AXIS
Iași – 2003



365074
B.C.U. IASI

Socrilor mei,
adevărați părinți ai Mariei Lucia.



27 APR 2004

CUPRINS

<i>Cuvânt înainte</i>	7
I. HERMENEUTICA. ORIGINI, DEFINIRE ȘI OBIECTE ALE CERCETĂRII	9
Marca rațională și marca irațională a gândirii	9
Ce a fost și ce (mai) este hermeneutica?	14
II. IPOSTAZE ISTORICO-CULTURALE ALE HERMENEUTICII	23
Alegorie și prohibiție a interpretării	23
Cenzura hermeneutică și demonizarea alterității	28
Hermeneutica între hieroglifă, scriptură și refuzul interpretării	32
III. SIMBOLISMUL RELIGIOS	37
Ce este simbolul?	37
Simbolismul sfintei crucii	54
Simbolistica sacră a sexualității	64
IV. ELIADE ȘI CULIANU	73
Eliade și mitul supraomului	73
(In)confortabilul Culianu	79
Trebuie arși Eliade și Cioran?	84
Președintele Bush nu l-a citit pe Mircea Eliade	87
V. FIGURI ALE EXOTISMULUI RELIGIOS	91
Yoga și creștinismul. Actualitatea unui prozelitism ratat	91
Yoga, infrafracționalitatea și asteroidul apocaliptic	95
Yoga bivolariană și sindromul Cocuța	99
Secta Aum în România?	103
Ochiul lui Shiva trezit la Iași	107

VI. SĂRBĂTORI ȘI MIRACOLE CREȘTINE	111
Sfântul Gheorghe și sărbătoarea cărții	111
Călugărițele elastice din Vinerea Patimilor	114
Aparițiile Fecioarei Maria la Recea și Seuca	117
„Îngroparea Crăciunului” și necreștineasca dăruire	120
Sacralitatea celor Douăsprezece Zile	124
VII. IPOSTAZE ALE (DE)SACRALIZĂRII	128
Uscarea la față a României	128
Sex, moarte și violență	131
Manipularea numelui, între magic și snobism	135
Faraonul din Oradea	139
Drama unui ieșean decorporat	142
VIII. MISTERE, FANTASME ȘI STEREOTIPURI	147
Evreii, între „terorizarea istoriei” și jocul fantasmelor	147
Imagologia maestrului Oișteanu	151
Întâlnire nocturnă cu francmasoneria	163
Ozenoterapia – o afacere kaghebită ?	166
Dans, magie și fotbal brazilian	169
IX. ALTERITATEA, IUBIREA ȘI TOLERANȚA RELIGIOASĂ	173
Despre tolerarea și acceptarea celuilalt	173
<i>Toleranța</i> – revista Colegiului Național din Iași	182
Nikita, androginul și iubirea	186
<i>Interioarele</i> Ionelei Mihuleac	198
<i>Addenda</i>	203
“Ereditatea socio-culturală a poporului român este, în profunzimea ei, una europeană” (interviu publicat în revista <i>Tomis</i> , nr. 3, 2002)	

Cuvânt înainte

Studiile și eseurile din acest volum sunt diferite prin amploare și tematică. Unele au în atenție originile hermeneuticii și versiunile pe care aceasta le-a cunoscut în timp. Altele urmăresc cu predilecție simbolul cu definițiile, structura și funcțiile sale. O parte a textelor sunt consacrate unor personalități ca Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu, iar altele ilustrează chipurile inedite pe care practicile exotice, orientale, le-au cunoscut în România, imediat după 1989. Am selectat și paginile despre sărbătoare, miracole și stereotipuri sociale, toate de regăsit în cuprinsul tranziției românești. În felul acesta, prezentul volum se vrea o continuare a celui publicat în 2001 la editura Dacia din Cluj Napoca (*Imaginarul social al tranziției românești. Simboluri, fantasme, reprezentări*). Nu am lăsat deoparte nici scrierile despre alteritate și toleranță. Anumite pagini au fost special scrise, la solicitarea profesorilor Mihaela și Sandu Frunză de la Facultatea de Filosofie a Universității "Babeș-Bolyai" din Cluj Napoca, pentru *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, o excelentă revistă de specialitate apărută în format electronic (<http://hiphi.ubbcluj.ro>). Le mulțumesc pentru prietenia și toleranța cu care m-au onorat.

Îmi place să cred că există cel puțin un motiv comun al tuturor textelor selectate în această carte: *simbolismul religios*. Explicit sau nu, acesta este nedemocratic, dar cuprinzător distribuit în întregul volum. Recunoașterea lui obligă la interpretare și înțelegere. Este ceea ce mi-am propus aici, folosindu-mă de hermeneutică ca "artă a interpretării". Descoperirea unui sens (de cele mai multe ori

religios), dincolo de aparenta absență a oricărui sens, este nu numai un inegalabil deliciu spiritual, dar, mai ales, o formă de terapie a maladiilor mentale și sociale care parazitează din plin începutul noului mileniu.

Toate textele selectate aici au cunoscut deja o primă versiune publicistică. Le-am preluat, ordonat tematic, revăzut și actualizat. Într-o primă fază, ele au apărut în următoarele publicații: primele trei secțiuni au aparținut cursului meu de hermeneutică; "Eliade și mitul supraomului" a apărut în revista *Timpul*, nr. 1, 2000; "(In)confortabilul Culianu" a fost publicat în *Monitorul de duminică*, 25-31 martie 2000; "Trebuie arși Eliade și Cioran?", "Președintele Bush nu l-a citit pe Mircea Eliade" și secțiunile V, VI, VII și VIII au făcut obiectul rubricii mele permanente din *Monitorul*, în perioada 18 aprilie – 27 decembrie 2002. "Imagologia maestrului Oișteanu" a putut fi citită pentru prima dată în *Observator cultural*, nr. 107, 2002; "Despre tolerarea și acceptarea celuilalt" a cunoscut o versiune în engleză ("On tolerance and Acceptance of the Other") în *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, nr. 3, 2002; "Toleranța – revista Colegiului Național din Iași" a văzut lumina tiparului în *24 de Ore*; "Nikita, androginul și iubirea" poate fi regăsit în *Timpul*, nr. 2, 2001, iar "Interioarele Ionei Mihuleac" mai pot fi încă "contemperate" în *ART'IS*, nr. 11, 2001. În sfârșit, interviul din *Tomis*, nr. 3, 2002, este reprodus integral, dar cu menționarea în notele de subsol a unor date actuale.

Iași, 23 august 2003

Autorul

I. HERMENEUTICA. ORIGINI, DEFINIRE ȘI OBIECTE ALE CERCETĂRII

Marca rațională și marca irațională a gândirii

Dincolo de orice altceva, actul gândirii definește într-un mod esențial ființa umană. El este propriu condiției umane dintotdeauna. A fi om înseamnă, în primul rând, a exersa gândirea. *Cogito*-ul, alături de Sacru, Iubire, Frică, Simbol, leagă între ele ființele umane de ieri, astăzi și de mâine.

Cercetând ipostazele gândirii umane, Umberto Eco remarca coexistența a două dimensiuni: una *rațională* și o alta *irațională*. Altfel spus, există două cadre, mărci sau tipologii cognitive: una care privilegiază rațiunea și o alta care pune în joc reversul acesteia, iraționalitatea.

1. Raționalitatea gândirii umane

Încercând să surprindă specificul raționalității, hermeneutul italian propune ca notă distinctă *cauzalitatea*. A gândi rațional înseamnă, printre altele, a gândi cauzal. Mai exact, gândirea ar parcurge drumul clasic de la cauză la efect. De exemplu, încercarea de a explica căderea unui stilou din mână obligă pe oricine să invoce legea gravitației. Aceasta este *cauza*, iar căderea propriu-zisă a obiectului *efectul*. Alteori, cauzele sunt nu de natură fizică, ci socială. Ele nu sunt întotdeauna clare, evidente și tocmai de aceea este nevoie de interpretarea și înțelegerea lor. De exemplu, apariția frecventă pe posturile

de televiziune a unui lider politic nu este, în mod obligatoriu, semnul unui bune prestație și popularități a acesteia. Dimpotrivă, mediatizarea excesivă poate fi interpretată (și) ca o încercare (disperată) de a-l reabilita în topul popularității. Un alt exemplu: difuzarea pe canalele televiziunii și popularizarea permanentă a unor "vedete" ale muzicii noi nu este automat un certificat de recunoaștere a calității "muzicii" practicate de acestea. Faptul s-ar putea explica mai curând invocându-se cauze ascunse: masivele finanțări practicate de unii manageri muzicali cu scopul "implementării" acestei muzici în capul miilor de tineri pentru a le stoarce mințile și, mai ales, banii. În joc ar fi, cu alte cuvinte, și o formă specială de manipulare. În sfârșit prezentăm un ultim exemplu de gândire cauzală aplicată universului teologic. A-l gândi pe Dumnezeu înseamnă a invoca o cauză ultimă, dincolo de care nimic nu mai este cu putință. Dumnezeu este, prin urmare, *cauza cauzelor*, punctul maxim spre care tinde și gândirea umană.

Or, ce constată Umberto Eco? Faptul că o asemenea marcă a gândirii anunță în permanență o singură direcție de mișcare: de la A spre B. O lege a gândirii raționale ar putea suna așa în formula lui Eco: *dacă o mișcare are loc de la A la B, nici o forță din lume nu o va face să se petreacă invers!* Ea se produce în intervalul cauză-efect, încadrându-se unui timp linear, univoc. În situația omului, de exemplu, viața lui se explică urmărindu-se intervalul clasic dintre *naștere* (A) și *moarte* (B). Absolut nimic din această lume nu o va face să se petreacă invers (așa cum spera în confesiunile senectuții Eugen Ionesco). Timpul biologic al omului se consumă univoc, de la naștere spre moarte. În creștinism, evoluția acestuia urmează aceeași schemă a liniarității. Timpul începe cu *creația lumii* și se sfârșește cu *eschatologia*.

Un asemenea tip de gândire este universal. Prin urmare, el se întemeiază pe anumite principii. Logica clasică, aristotelică, le stabilește ca fiind în număr de trei. Primul este *principiul identității*. Conform acestuia, un lucru este identic cu el însuși și cu nimic altceva ($A=A$). Cel de-al doilea este *principiul noncontradicției*. El susține că este imposibil ca ceva să fie A și non- A , în același timp și sub același raport. Este ori A , ori non- A . În sfârșit, *principiul terțului exclus* postulează imposibilitatea celei de-a treia căi: A este ori adevărat (prima cale), ori fals (cea de-a doua). *Tertium non datur*.

* * *

U. Eco afirmă pe bună dreptate că acest vechi model grecesc al gândirii raționale a făcut o spectaculoasă carieră în timp și istorie. A fost preluat, printre alții, de juriștii latini sub forma *contractului social*. Acesta se întemeia pe ideea de *normă juridică*. Ea se identifica pe plan social – doar în ceea ce privește funcționalitatea ei – cu limita sau granița. Orice comunitate (*civitas*) presupune limita, granița, hotarul. Încălcarea ilegală a acestora atrage după sine sancțiuni și pedepse. Timpul social se desfășoară și el univoc, ireversibil. Marchează definitiv unicitatea tuturor evenimentelor. Ceea ce a fost o singură dată săvârșit, făcut, nu mai poate fi pus acum în discuție. Aici Umberto Eco amintește de celebrul exemplu dat de Sfântul Thomas din Aquino: “*utrum Deus possit virginem reparare*”? Poate, evident, producând un miracol. Însă bunul Dumnezeu nu recurge la o asemenea soluție pentru că ea ar fi împotriva naturii sale. Dacă Zeul și-ar încălca propriile legi, atunci principiile gândirii raționale, copleșitoare prin ubicuitatea și importanța lor, ar fi anulate. Or, Dumnezeu nu voiește așa ceva, remarcă scolastul din Aquino.

Această marcă a gândirii întemeiată pe raționalitate continuă și în secolul XXI să domine științele exacte: matematica și fizica, chimia și informatica etc. Nici majoritatea disciplinelor socio-umane nu se situează în afara modelului consacrat de *ratio*. Este vorba, printre altele, de filosofie și teologie, sociologie și psihologie, antropologie și etnologie etc. Evident, există și excepții, dar toate acestea nu fac decât să întărească regula.

2. Iraționalitatea gândiri umane

Cea de-a doua marcă a gândirii este cea de tip irațional. Conform lui U. Eco, ea s-ar origina tot în vechea Grece. Numai că aduce în atenție o altă față, mai puțin mediatizată, a culturii grecești. Este vorba de cea sacră și, cu precădere, mitologică¹.

La fel de grec ca filosoful Aristotel era și zeul Hermes sau inițiatul Misterelor din Eleusis. Ultimul, fiind discipolul zeiței Demeter, opera cu forțe și realități care ies din sfera gândirii obișnuite, adică raționale. Asemenea zeului Hermes, el se folosea destul de puțin de categoriile logice sau de normele juridice. Motivul preferat al gândirii și practicii pare a fi fost *apeiron*-ul (*infinitul*). Or, remarcă același U. Eco, ceea ce este infinit nu mai are *modus*, adică scapă normelor, legilor și evaluărilor cantitative.

Apeiron-ul grec va face cu puțință ideea metamorfozei. Transformarea radicală, șocantă, provocatoare este reprezentată chiar de zeul Hermes. Din părinte al tuturor artelor, el

¹ O carte clasică, special consacrată temei, este cea a lui E. R. Dodds, *Dialectica spiritului grec*, traducere de Catrinel Pleșu, prefață de Petru Creția, Editura Meridiane, București, 1983. Ea a fost de curând republicată sub titlul original (*Grecii și iraționalul*) în colecția "Plural M" a Editurii Polirom.

se transformă surprinzător în patronul hoților. Este în același timp și protector al frumosului, dar și căpetenia supremă a hoților. Ideea aceasta anulează principiul noncontradicției, solicitând de acum încolo gândirea simbolică și irațională.

Zeul grec Hermes, asemenea multor divinități orientale, stă sub semnul a ceea ce Nicolaus Cusanus numea a fi *coincidentia oppositorum*, identitatea contrariilor. Este simultan zeu arcadian, falic și eolian. În prima sa calitate, Hermes este un zeu *psihopomp* (călăuzitor al sufletelor în ținuturile lumii de dincolo). În această ipostază, divinitatea greacă este reprezentată ca stăpân al drumurilor încrucișate (simbol al întretăierii vieții cu moartea și unde indecizia și dramatismul bântuiesc conștiințele nefericite), dar și al locurilor întunecate. Ca zeu falic, Hermes este înțeles ca patron al fertilității. În mitologia greacă, el apare ca pereche erotică a Afroditei, asigurând parcursul tuturor ciclurilor vieții. În sfârșit, avem ipostaza eoliană a zeului Hermes. După Martin Heidegger, de aceasta din urmă se leagă direct și apariția hermeneuticii.

Ce a fost și ce (mai) este hermeneutica?

Ca divinitate eoliană, Hermes nu era altul decât crainicul zeilor. Prin mijlocirea lui, Zeus se exprima pe sine direct, nemijlocit, în calitate de zeu. Exprimarea era, prin urmare, desăvârșită, perfectă. Tocmai această exprimare-de-sine a în-sinelui divin se desemna la vechii greci prin termenul de *hermeneia*¹. Esențial este faptul că o asemenea mișcare era directă, nemijlocită. Pornea din interiorul zeului spre exteriorul lumii. De la cuvântul originar *hermeneia* s-ar fi ajuns – conform interpretării lui Heidegger – la hermeneutică. Observăm așadar faptul că hermeneutica nu însemna inițial arta interpretării. A interpreta presupune un al treilea – *inter-* – care se situează între Zeu și muritori pentru a explica înțelesul unui mesaj. Or, în cazul lui Hermes cel de-al treilea nu există. Relația este directă, vie, nemijlocită.

Pentru a înțelege și mai bine sensul originar al hermeneuticii putem utiliza analogia creștină. Aici, locul lui Hermes este luat de Iisus Hristos. Acesta din urmă este numit în creștinism Cuvântul lui Dumnezeu. Prin mijlocirea lui Iisus, Dumnezeu-Tatăl se exprima pe sine ca Dumnezeu (Iisus era și natură divină) direct, nemijlocit. La fel, primii apostoli (cu excepția lui Paul) și mulțimea credincioșilor l-au cunoscut pe Iisus direct, fără vreun mijlocitor. Logos-ul divin se revărsa fără nici un intermediar asupra lor. Se producea, în termenii noștri, o *hermeneia* sau un *act hermeneutic*. Abia după

¹ În mitologia și filosofia greacă, *hermeneia* reprezenta acele realități care se spuneau pe ele însele în mod direct, nemijlocit. De exemplu, *stihurile*, primordiile (apa, aerul, focul etc.); timpul ca *aeon* (Logos-ul); *ființa-ca-ființă* (în textele lui Aristotel) și altele.

Înălțarea la Cer a Mântuitorului, relația cu divinitatea devine pentru creștini una indirectă, mijlocită. Ca mijlocitori apar Cartea Sfântă, Preotul, Biserica. De acum încolo și până la cea de-a doua venire (*parousia*), sensul mesajelor și textelor sacre trebuie preluat, înțeles și explicat. Altfel spus, el trebuie interpretat.

În concluzie, atât pentru vechii greci, cât și pentru creștinii dintotdeauna, Hermes și Iisus nu erau simpli mesageri ai cuvintelor sacre, ci chiar Cuvântul divin, Logos-ul. În cazul lui Iisus avem de-a face cu Logos-ul întrupat, devenit om.

Ideea de Logos divin apare și în alte culturi. Dacă în textele lui Platon îl vom întâlni adesea pe Hermes sub numele de *Theuth*, în cultura egipteană vom regăsi un termen analog, *Tbot*. El numea Cuvântul, Logos-ul zeului Ra. Nu întâmplător templele zeului Hermes¹ aveau drept soclu *cubul*, simbol al lucrului perfect, al cuvântului desăvârșit.

* * *

Specialistul grec al *hermeneii*² era *hermeneus*-ul. În termeni actuali, acesta era un interpret, un traducător. Transpunea

¹ De la zeul grec Hermes provine și *hermetismul*. El nu trebuie confundat cu hermeneutica. Hermetismul reprezintă un curent spiritual apărut în secolul al II-lea î.e.n. și întemeiat pe *Corpus Hermeticum* a lui Hermes Trismegistul. Redactarea lucrării a avut loc în Alexandria elenizată. Neoplatonicianul Iamblicos vorbește de existența a 36.525 de texte hermetice. În 1463, *Corpus Hermeticum* este tradus de Marcilio Ficino. Atunci, el cuprindea doar 14 texte.

În secolul XX, textele hermetice vor fi traduse în engleză și comentate de W. Scott în *Hermetica*. Între 1944-1954, părintele André-Jean Festugière și prof. A.D. Nock vor publica *Corpusul Hermeticum* într-o ediție definitivă, însoțită de un elaborat aparat critic și de o înaltă ținută academică.

² Așa cum am arătat, *hermeneia* numea relevanța-de-sine a în-sinelui divin, modul în care un Zeu se spune pe sine, direct, nemijlocit. Micarea are loc din interiorul ființei zeului spre exteriorul lumii. Dimpotrivă, *interpretatio* are

expresiile ambigue, confuze, irelevante, într-un limbaj comun al timpului. Actul traducerii și adaptării se practica în cadrul aceleași culturi pentru grupuri umane diferite, dar și între două sau mai multe culturi. “Hermeneutica din toate timpurile a avut ca sarcină o asemenea transpunere a unor înțelesuri dintr-o lume în alta, dintr-o epocă în alta”¹.

Conceptul latin de *hermeneutică* “nu este decât o transliterare a substantivului grec *hermeneutiké*, care apare pentru prima dată în *Dialogurile* lui Platon”². În *Omul politic*, de exemplu, hermeneutica era înțeleasă drept o artă specială care avea ca obiect interpretarea voinței divine. “Materia sa primă” era conținutul unui enunț, rostit – de exemplu – de un oracol. “Hermeneutul revelează un sens, descifrează un mesaj, fără a putea să se pronunțe asupra valorii sale de adevăr”³. Or, pentru vechii greci, pronunțarea interpretului asupra valorii de adevăr a unui mesaj divin nici nu se punea. Rațiunea și spiritul critic nu aveau ce căuta aici. Esențială era *credința* în autenticitatea aceluși mesaj. Fiind cu adevărat divin, el era *implicit* și adevărat. Mai departe, pentru ca acest mesaj să ajungă într-o formă inteligibilă la urechile muritorilor

un sens invers: din exteriorul unei pagini de carte, a unui discurs sau a unei liturghii, spre interior, adică spre sensul obscur, ocultat. Mai mult, *interpretatio* funcționa pe baza celui de-al treilea. Acesta este mijlocitorul, interpretul. Relația este, prin urmare, mediată, mijlocită, indirectă.

Această relație aparține omului cu primordiile sau cu divinitatea însăși – întemeiată pe *hermeneia* – poate fi regăsită începând cu Philon din Alexandria (*Despre viața contemplativă*) și continuând cu Maxim din Tyr (*Philosophoumena*), Plotin și Proculus (comentarii la *Republica* lui Platon), Sfântul Grigorie din Nyssa (comentarii la *Cântarea Cântărilor*), Sfântul Maxim Mărturisitorul (*Ambigua*), Dionisie Areopagitul (*Ierarhia cerească*), gândirea și tehnicile spirituale isihaste (Sfântul Grigorie Palamas).

¹ Nicolae Râmbu, *Prelegeri de hermeneutică*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1998, p. 7.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

interesați, era, într-adevăr, nevoie de o *bună interpretare* dată de mijlocitor, de acel *hermeneus*. În cazul Oracolului de la Delphi, de exemplu, conta enorm interpretarea oferită de Pithia, dar și de preoții templului. Ei mijloceau între voința tainică a zeului și mintea limitată a muritorilor.

Cu privire la istoria termenului *hermeneutica*, mai amintesc aici și o altă ipoteză explicativă, una conform căreia “hermeneutica apare în titlul părții a doua a *Organon*-ului lui Aristotel – *Peri hermeneias* – pe care Boethius o echivalează în latină cu: *De interpretatione*”¹. În aceste înțelesuri vechi, clasice – prezente în scrierile lui Platon și Aristotel – actul hermeneutic avea ca obiect câteva mari “personaje” de ordin metafizic: Viața și Moartea, Iubirea și Tăcerea, Sacrul și Simbolul, Ființa și Alteritatea etc. Deși familiare, trăite și pătimate de cei mai mulți dintre noi, aceste “personaje” continuă totuși să ne rămână – într-o bună măsură – străine și enigmatice. “Marele merit al hermeneuticii este de a face din ceva străin ceva familiar: adică nu îl dizolvă în critică, nu îl reproduce doar, ci îl explicitează *în propriul orizont* (s.n. – N.G.), dându-i o valoare nouă”². Pentru a înțelege, de exemplu, ceva din misterul tăcerii omenești sau divine, ar trebui s-o interpretăm pe aceasta *din propria sa natură*. Altfel spus, ar trebui să lășăm tăcerea să vorbească. Preluând, de pildă, marca lingvistică n-am pricepe mare lucru. De ce? Pentru că tăcerea nu-i nici semn, nici pauză între semne, ci o veritabilă realitate metafizică.

* * *

Modernitatea a preluat la rându-i hermeneutica, dar a resemnificat-o substanțial. În limbajul comun, ea a ajuns să

¹ Aurel Codoban, *Semn și interpretare. O introducere postmodernă în semiologie și hermeneutică*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 2001, p. 77.

² *Ibidem*, p. 79.

numească, oarecum difuz și irelevant, “arta interpretării”. Obiectul predilect al acesteia ar fi textul. Or, lucrurile stau cu totul altfel, arată Nicolae Râmbu. În opinia profesorului ieșean, hermeneutica este “teoria generală a interpretării, sau reflecția teoretică asupra activității de interpretare a textelor”¹.

În istoria hermeneuticii apar mai multe curente sau orientări. Unele păstrează sensul de “teorie generală a interpretării” sau de “reflecție teoretică” asupra interpretării, altele nu. Schleiermacher și discipolii săi, de exemplu, înțelegeau hermeneutica drept *arta regulilor clare de interpretare și înțelegere a textelor*. Era un fel de metodă riguroasă, unde accentul cădea pe “normativ și tehnic”. Scopul hermeneuticii în varianta lui Schleiermacher era acela de a diminua până la dispariție arbitrarul și subiectivitatea din exercițiul interpretării. (Astăzi, într-o anumită măsură, o terapie gen Schleiermacher este mai mult decât necesară.) Înțelegea astfel, hermeneutica venea cumva în prelungirea logicii din antichitate. Ea urma să dezavueze consecințele mentalității sofiste, conform căreia “totul este permis” în planul gândirii, apoi în cel al practicii sociale. “Ca și logica, ce instituie reguli clare gândirii, hermeneutica încearcă să ofere reguli ferme interpretării corecte”².

Ștefan Afloroaei nu se arată a fi reținut de acest sens dat hermeneuticii. Prin urmare, el își intitulează o secțiune din excelenta sa carte *Cum este posibilă filosofia în estul Europei* într-un mod mai mult decât sugestiv: “A interpreta nu înseamnă a exersa o metodă”³. Hermeneutica nu este, în opinia autorului ieșean, “un procedeu general, asemenea celor

¹ Nicolae Râmbu, *op. cit.*, p. 3.

² *Ibidem*.

³ Ștefan Afloroaei, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Editura Polirom, Iași, 1997, pp. 207-209.

algebrice, sau o tehnică neutră și indiferentă a gândirii. În nici un caz ea nu poate fi situată alături de metoda semiotică sau de cea structuralistă”¹.

Este adevărat, observă cu finețe Ștefan Afloroaei, că Dilthey scria despre hermeneutică ca despre o metodă, dar o înțelegea cu totul diferit, ca “o cale absolut neconvențională a gândirii”². Aceasta nu se delimitează în funcție de domeniile cunoașterii sau practicii sociale. Nu îndeplinește canoanele metodelor clasice, cum ar fi cea istorică, sociologică sau structuralistă. Hermeneutica se referă la “condițiile după care noi interpretăm un enunț sau un fapt, indiferent din ce domeniu face parte acestea”³.

O altă orientare importantă din istoria hermeneuticii mizează enorm pe înțelegerea acesteia ca “o reflecție filosofică, mai precis fenomenologică, asupra fenomenului interpretării, fenomen ce nu se limitează doar la nivelul particular al textelor, ci constituie o dimensiune existențială a universului istoric în genere”⁴. Această orientare este specifică unei părți din gândirea secolului XX. Ea nu convinge însă pe toți exegeții. Având ca obiect datele prealabile și supozițiile gândirii noastre, hermeneutica se apropie mult de filosofie. De fapt, știm din *Adevăr și metodă* a lui Gadamer că orice filosofie conține în sine o doză de hermeneutică. Prin urmare, înclin să-i dau dreptate lui Ștefan Afloroaei care vedea în formulări de genul “o filosofie hermeneutică a timpului nostru”, “hermeneutică filosofică” sau “filosofie hermeneutică” etc. pure enunțuri pleonastice. Oricum, apropierea

¹ Ștefan Afloroaei, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, ed.cit. , p. 207.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ Nicolae Râmbu, *op. cit.*, p. 3.

hermeneuticii de filosofie se justifică grație interesului comun pentru interpretare. Obiectul predilect al acesteia ar fi limbajul. Un limbaj care să nu fie susceptibil de mai multe interpretări. Un mesaj aparent clar, obișnuit, cheamă de multe ori un sens obscur, ascuns, misterios. Prin urmare, “teoria interpretării ia forma teoriei generale a limbajului”¹.

Evident, nu numai limbajul este obiect de studiu al hermeneuticii. Domeniul ei contemporan este suficient de larg, uneori chiar difuz, întinzându-se “de la oracole (și ceea ce fac țigăncile – ghicitul în cărți, în cafea etc. – e interpretare!), până la traducerea poetică ori interpretarea juridică”². În acest mod, hermeneutica atinge esențial anumite zone ale mentalităților și practicilor sociale contemporane.

Obiect al hermeneuticii contemporane sunt și valorile. Hermeneutica nu explică, ci, mai curând, solicită *trăire, empatie*, apoi *interpretare* și, în cele din urmă, *înțelegere*. Or, valorile “nu pot fi *explicate*, ci doar *trăite, interpretate, înțelese*”³. Hermeneutica valorilor se impune astăzi, la început de secol XXI, grație, printre altele, întâlnirii a două sau mai multe culturi diferite.

Fenomenul acesta a fost sesizat cu mult timp în urmă de Mircea Eliade⁴, apoi analizat în detaliu de autori ca Francis Fukuyama și Samuel Huntington.

Ultimul dintre aceștia consacră temei o carte devenită între timp celebră¹. Una din tezele sale importante este aceea

¹ *Ibidem*, p. 4.

² Aurel Codoban, *op. cit.*, p. 78.

³ Nicolae Râmbu, *op. cit.*, p. 8.

⁴ Despre importanța hermeneuticii în întâlnirea viitoare dintre culturi diferite, vezi și Nicu Gavriluță, *Imaginarul social al tranziției românești. Simboluri, fantasme, reprezentări*, prefață de Liviu Antonesei, Editura Dacia,

că, după perioada Războiului Rece, “cele mai importante distincții între popoare nu sunt ideologice, politice sau economice, ci culturale”². Nu mai există Cortina de Fier care să despartă “blocul comunist” de cel “capitalist”. Au apărut în schimb 7-8 mari civilizații în lumea contemporană, fiecare cu valorile și mentalitățile proprii. Este vorba, în interpretarea lui Huntington, de civilizația occidentală și de cea latino-americană, africană și islamică, chineză și hindusă, ortodoxă, buddhistă etc.

Pe măsură ce aceste culturi și civilizații își impun puterea economică, ele provoacă prin constrângeri și jocuri politice și, mai ales, prin alte valori culturale și religioase decât cele clasic-occidentale. Interesantă și profund adevărată este teza lui Huntington conform căreia rivalitățile politice dintre marile puteri au fost înlocuite în bună parte de “ciocnirea civilizațiilor”. Alianțele mondiale se fac ținându-se seama în mod esențial de înrudirile culturale și, în primul rând, de cele religioase³.

Valorile religioase au dobândit recent o priză socială și politică greu de anticipat în anii '60 ai secolului trecut. Or, cel mai bun specialist în a descifra valorile și simbolurile religioase ale unor culturi îndepărtate și diferite – dar prezente astăzi masiv în istoria occidentală – este hermeneutul. Visul

Cluj Napoca, 2001, în special secțiunea “Hermeneutica și speranțele viitorului”, pp. 102-104.

¹ Referința este la cartea lui Samuel Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, traducere în limba română de Radu Carp; prefață de Iulia Motoc, Editura Antet, București, 1998.

² *Ibidem*, p. 29.

³ Pentru exemplificare, vezi motivul conflictului iugoslav, reluat din lucrarea lui Huntington și comentat în cartea mea, *Mentalități și ritualuri magico-religioase. Studii și eseuri de sociologie a sacralului*, cuvânt înainte de Ștefan Afloroaei, Editura Polirom, Iași, 1998, pp. 39-40.

lui Mircea Eliade era de a participa istoricii religiilor și hermeneuții la marile întâlniri politice și culturale ale noului mileniu. Nu s-a întâmplat aproape nimic din toate acestea, iar urmările le trăim astăzi din plin cu toții. Cumplitul atac terorist din America (11 septembrie 2001) este – din punct de vedere *cultural și religios* – și urmarea acestei întâlniri *ratate* dintre civilizația americană și cea islamică. În concluzie, importanța socială și politică a hermeneuticii în viitorul nu prea îndepărtat este cu adevărat esențială.

Pentru a putea înțelege pe deplin este necesară, înainte de toate, o scurtă incursiune printre momentele mai importante ale hermeneuticii. O voi realiza în textul următor, menționând faptul că selecția ipostazelor istorico-culturale nu îmi aparține în totalitate. Ea a fost preluată dintr-un exemplar studiu al lui Ștefan Afloroaei, “Despre refuzul interpretării în discursul «postmodern»”, publicat în revista *Xenopoliana*.

II. IPOSTAZE ISTORICO-CULTURALE ALE HERMENEUTICII

Alegorie și prohibiție a interpretării

Creștinismul timpuriu va prelua substanțial hermeneutica, dar o va face într-o versiune proprie, personală. În locul zeului Hermes apare Iisus, Logos-ul Întrupat. Prin mijlocirea lui, Dumnezeu-Tatăl se exprimă pe sine ca Dumnezeu. Cei ce locuiau, asemenea apostolilor, în preajma cuvântului întrupat îi trăiau prezența în mod direct, viu, nemijlocit. “Urmându-se înțelesul revelației, ca prezență a Divinității în lume sau descoperire de sine a divinului, se va spune că *logos*-ul nu este regăsit decât în măsura în care se face el însuși prezent. El nu este descoperit, ci se descoperă pe sine, nu este mijlocit, ci se mijlocește singur pe sine, nu este interpretat, ci se face singur prezent și înțeles”¹.

Înălțarea la ceruri a lui Iisus a lăsat locul vacant. Sentimentul Marii Absențe va fi – pentru apostoli și puținii creștini ai aceluși timp – realmente copleșitor. Ceva anume trebuia în mod obligatoriu să refacă legătura cu sacrul, legătură ruptă o dată cu ridicarea la ceruri a fiului Mariei și al lui Iosif. Acel ceva a fost – printre altele – și hermeneutica religioasă. Ea s-a manifestat în anumite medii elevate și prin *lectura alegorică* a textelor sacre. În *Despre viața*

¹ Ștefan Afloroaei, “Despre refuzul interpretării în discursul «postmodern»”, în *Xenopoliana*, II, 1994, nr. 1-4, p. 29.

contemplativă, Philon din Alexandria se va arăta foarte sensibil la prezența discretă, subtilă, dar profund reală, a ceva străin acestei lumi. În acea comunitate originală a discipolilor lui Philon, marea bucurie era aceea de a descoperi, în urma lecturării textului sacru, *altceva* decât ceea ce-i apare evident omului obișnuit.

Ștefan Afloroaei consideră că textul sacru a devenit pentru hermeneuții lui Philon o *hierofanie*, adică o formă de revelare a lui Dumnezeu însuși. Prezența lui Iisus era surprinsă în chiar necuprinderea ei divină în textul sacru.

Am putea spune că, o dată cu Philon din Alexandria, apare și înțelesul de *interpretare* dat hermeneuticii. Se impune acum figura celui de-al treilea – cea a textului sacru – ca mijlocitor între misterul divin și înțelesul omenesc al faptelor. Hermeneutica religioasă întemeiată pe *interpretatio* va face o spectaculoasă carieră în istoria creștinismului. Ea este, într-o bună măsură, prezentă și astăzi. Esența ei o constituie ceea ce Sandu Frunză numea a fi *intenționalitatea dogmatică*.

Acest rafinat exeget al experienței religioase și excelent cunoscător al operei părintelui Stăniloae, definea *intenționalitatea dogmatică* ca pe ceva ce ține de funcționalitatea dogmei în timp și istorie. Ea s-ar întemeia pe trei parametri: “a) persoana divină ca Arhetip al icoanei (chipului) și ca sursă originală generatoare a rațiunilor divine ale existenței; b) situarea comprehensivă a omului în lume și c) iubirea ca relație desăvârșită”¹. Toate trei fac cu putință comuniunea, element esențial al hermeneuticii creștine de tip anagogic.

¹ Sandu Frunză, *Experiența religioasă în gândirea lui Dumitru Stăniloae*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 2001, p. 174.

O altă ipostază istorico-culturală a hermeneuticii o întâlnim din plin în lumea musulmană. Este vorba înainte de toate de tradiția islamică. Aici, singura divinitate admisă este Allah. (Nu întâmplător, islamul este una dintre cele trei religii monoteiste). Mahomed (Cel Slăvit, Desăvârșit) este Mesagerul lui, mijlocitorul, simbolul viu, trăit.

În islam funcționează într-un alt registru istorico-simbolic modelul hermeneuticii grecești (reprezentat emblematic de Zeul Hermes), dar și cel creștin instituit de o Persoană a Sfintei Treimi, Iisus Hristos. Asemănarea constă în faptul că există Zeul și un alt personaj religios care-i face cu puțință prezența vie, *directă, nemijlocită*, în lume. În joc ar fi doar o asemănare structurală cu modelul grec și creștin. Imediat apar însă diferențele. Prima dintre ele se referă la faptul că Hermes era doar zeu, Iisus zeu și om deopotrivă, iar Profetul Mohamed avea doar natură umană. În tradiția musulmană există Zeul (Allah), după cum există și *proferarea*, manifestarea lui nemijlocită prin chiar persoana Profetului. “Cine m-a văzut, l-a văzut pe Dumnezeu”, va anunța pe un ton suveran Mahomed.

Ștefan Afloroaei observă foarte bine că în islam accentul nu cade pe Mijlocitor și nici pe clasică descoperire de sine a Divinității. Aici, privilegiată este “ocultarea sensului ultim” și unicitatea lui Allah, care “apare adesea ca pură singularitate”¹. Întâlnim un singur Profet și o singură Revelație. Prin urmare, teologia ortodoxă a Islamului (*Kalam*) “interzice tot ceea ce înseamnă dispută, *analogie, confruntare, comparație*, interpretare sau *întrebare* din partea credinciosului”². Continuă să fie valabilă străvechea spusă

¹ *Ibidem*, p. 31.

² *Ibidem*, p. 32.

conform căreia întreg Adevărul este conținut în *Coran*. Prin urmare, celelalte cărți, texte și interpretări sunt fie inutile, repetând ce spune Coranul și atunci trebuiesc distruse, fie contrazic textul sacru al islamului și atunci soluția este aceeași: arderea.

Observăm deci că în Islam hermeneutica este departe de a purta cu sine însemnele târzii ale interpretării. Nimic mai străin hermeneuților musulmani decât actul interpretării. Totuși, hermeneutică există și în lumea musulmană. Ea presupune însă o *hermeneia* cu totul specială. Este vorba de o subtilă empatie cu limba arabă pentru a înțelege idiomul vorbit în vremea Profetului. Araba veche este limba în care Allah și-a făcut simțită prezența. Aici, el s-a revelat. Coranul deține, prin urmare, întregul adevăr. Tocmai de aceea sunt interzise traducerile, analizele, comparațiile și interpretările. Ele generează dispute, schisme, punând în pericol substanța textului sacru și unitatea spirituală a islamului.

În cuprinsul Cărții sacre lucrează însuși verbul divin în mod direct, nemijlocit: “prin intermediul mozaicului de texte, fraze și cuvinte, Dumnezeu stinge agitația mintală, luând El însuși aparența acestei agitații. *Coranul* constituie într-un fel imaginea a tot ceea ce creierul uman poate gândi și simți: tocmai prin preluarea acestor posibilități Dumnezeu epuizează neliniștea umană (s.n. – N.G.) și infuzează în credincios tăcerea, seninătatea, pacea”¹.

Alchimia acestui tainic proces este deci totală. Răul, aici sub chipul neliniștii, este preluat și justificat în

¹ Frithjof Schuon, *Să înțelegem islamul. Introducere în spiritualitatea lumii musulmane*, traducere de Anca Manolescu, Humanitas, București, 1994, p. 59.

economia înaltă a divinului prin chiar identificarea directă a lui Allah cu mentalul musulmanului credincios. Departe de a mai numi simplele interpretări, analogii, dispute și comparații, hermeneutica devine în islam un act sinergic divino-uman, “de participare vie, trăită, la semnele revelației” (Șt. Afloroaei). În rest, totul este nesemnificativ și prohibit. Raționamentul celebru al Califului referitor la iminența logică a distrugerii bibliotecii din Alexandria – de care am amintit mai sus – este și astăzi actual. Și acum Islamul continuă să se singularizeze în rândul monoteismelor, dar și a altor religii, printr-o simbioză redutabilă între religie, politică, cultură și viața socială. Actul hermeneutic continuă și el să fie marcat esențial de acest unic fapt.

Cenzura hermeneutică și demonizarea alterității

În viziunea lui Ștefan Afloroaei, tradiția juridico-religioasă a Imperiului roman de răsărit oferă o surprinzătoare analogie cu hermeneutica islamică. În ambele situații *interpretarea este interzisă*. Trimiterea nu mai este de data aceasta la Profet, ci la împăratul Iustinian. Din istorie este știut faptul că acest prim împărat bizantin și ultim dintre cei romani a dat mai multă consistență și vigoare structurilor și instituțiilor imperiale.

Istoria hermeneuticii reține însă figura acestui cap încoronat grație în primul rând celebrului său interdict. Acesta apare publicat în prefața la *Constitutio Deo auctore*. Aici, Iustinian se anunță pe sine a fi singurul reprezentant al puterii divine pe pământ. Funcționa crezându-se “legea vie” a timpului său și, prin urmare, *singurul creator și interpret al ei*. Or, din moment ce singurul interpret al unui fapt simbolic este însuși creatorul lui, atunci tot ceea ce alții vor glossa *din afară*, după priceperea sau nepriceperea minții lor, devine absolut irelevant. Mai mult, sub împăratul Iustinian ei se vor supune, *volens nolens*, interdicției instituționale¹.

¹ Textele insistă repetat asupra acestui fapt cu urmări neprevăzute. La 7 aprilie 529, de exemplu, o comisie formată din 10 juriști distinși ai Imperiului publică acel *Codex Iustinianus*, iar mai apoi *Digestele* (Pandectele). Ei bine, orice comentare a acestor texte era interzisă chiar și specialiștilor. Motivația apare simplu formulată: “datorită părerilor opuse ale interpretelor, aproape întregul drept și-a pierdut – în anii de până atunci – înțelesul”. Situația aceasta de cenzură hermeneutică se va menține până târziu, două secole după Iustinian. Cu toate acestea, istoricii au remarcat urmările pozitive ale acestor decizii împărătești: “impunerea ordinii într-un vast imperiu, restrângerea unor conduite negative ale supușilor, extinderea posibilităților de comunicare și diminuarea sensibilă a situațiilor de tip babilonic” (Ștefan Afloroaei, *Despre refuzul interpretării...*, loc. cit., p. 34).

Temeiul acestei adevărate *cenșuri hermeneutice* era ideea de *supleanță divină*. Împăratul era un “Christos Domini”, un “uns al lui Dumnezeu” pe pământ. Acest locotenent al Cerului se numea pe sine *pious*, cel pios. Așa cum bine observa Ștefan Afloroaei, în joc era un discurs al autorității și puterii – inclusiv spirituale – întemeiat pe valori creștine. Dintre acestea, mai mediatizate au fost cele de *honestum* (cuvânt) și *humanitas* (grijă pentru aproape); *probum* (cinste) și *benignitas* (milă), dar și *prudicitia* (castitate, pudoare).

Ideea supleanței divine nu este însă apanajul împăratului Iustinian, nici a Imperiului roman de răsărit. Ea poate fi regăsită în multe dintre tradițiile culturale și religioase ale umanității. Prezența ei în creștinism a fost însă exemplar analizată de un istoric francez, reprezentant al Școlii Analelor. Este vorba de March Bloch și de celebra sa lucrare *Regii taumaturgi*, astăzi accesibilă și într-o reușită ediție românească.

* * *

Cu timpul, în istoria occidentală, ideea supleanței divine se va eroda semnificativ. Începând cu Carol al X-lea și cu prima parte a secolului XIX, regii par a nu mai fi la înălțimea misiunii lor divine. Sacralitatea regalității pălește, iar virtuțile taumaturgice ale capetelor încoronate încep să dispară.

În locul *alegerii sacre* a regelui sau împăratului începe să se impună tot mai mult *voința-liberă* a celui care face și interpretează istoria. *Critica Rațiunii Pure* a lui Im. Kant este un exemplu edificator în acest sens. În timp, o dată cu modernitatea, *voința-liberă* va fi înlocuită cu *voința-ca-voință*. Ea stă sub semnul aceluia celebru “eu vreau să vreau”.

Ocultându-se ideea supleanței divine a regelui sau împăratului, camuflându-se profund sacrul în profan, cum ar spune Mircea Eliade, hermeneutica va dobândi noi înfățișări. Vorbirea cu privire la cele ultime (“natură”, “substanță”, “ființă”) ajunge a fi irelevantă pentru foarte multe medii culturale și sociale. O dată cu proliferarea “cunoașterii pozitive și logice a lucrurilor” apare în spațiul modern un refuz consistent a ceea ce este “dincolo de semne”, a transcendenței, cu alte cuvinte. Ceea ce se prețuiește și se dorește este acum simpla așezare a lucrurilor într-o ordine normală, firească a lor.

Faptul acesta – deopotrivă simbolic și pozitiv – stă sub remarca mai veche a lui Candillac: *noi, oamenii, nu ieșim niciodată din noi înșine*. Evident că într-un asemenea univers simbolic existența noastră devine cumva autistă. Celălalt, semenul profund diferit mie, continuă să-mi fie la fel de străin: fie îmi conserv indiferența față de el, fie îl țin la distanță, refuzându-l. Unui asemenea om nu-i mai rămâne astăzi – ca și atunci, de altfel – decât exilul sau extincția ultimă, definitivă.

O asemenea marcă a interpretării alterității a stăpânit permanent mentalul social de tip fanariot, dar și pe cel al totalitarismului roșu, scrie Ștefan Afloroaei. În joc era un “discurs al excluziunii, al excluderii oricărui discurs”¹. Pentru a se menține și pentru a se impune, discursul exclusiv se cerea justificat. În viziunea lui Ștefan Afloroaei, *ideologia* a reprezentat un asemenea tip de încercare. Ea a fost special creată pentru a justifica voința de putere, stăpânire și dominație. Astăzi se știe bine că asemenea orori nu s-au săvârșit direct, frust, fără acoperire. Același autor

¹ Ștefan Afloroaei, *Despre refuzul interpretării...*, loc. cit., p. 36.

observă cu îndreptățire faptul că ele s-au consumat sub masca unor *ideologeme* de genul: “egalitate și progres”, “libertate și echitate socială”, “schimbare radicală” etc.

În aceste situații, hermeneutica a suportat o transformare importantă. “Absența relației cu celălalt sau perceperea ei ca un infern face acum ne semnificativă orice interpretare”¹. De ce? Pentru că celălalt strălucește prin absență sau pentru că este pur și simplu demonizat, ca în unele texte ale lui J.-P. Sartre. La limită, societatea ajunge să-și exhibe goliciunea, nontemeiul, ne ființa. Lumea devine o simplă reprezentare a golului originar (“Căci vis al ne ființei e viața lumii întregi”). Putem vorbi, cred eu, cu suficientă îndreptățire de o formă de moarte a hermeneuticii. Din fericire, ea a fost una temporară, pățimită parcă într-un scenariu al inițierii ca acel *descensus ad inferos* de care scria Eliade. S-a dovedit a fi, în cele din urmă, un prelu diu al unei noi renașteri. Hermeneutica reapare și după captivitatea totalitară (roșie sau de altă culoare) în ipostaze noi, provocându-ne imaginația și inteligența.

¹ *Ibidem.*

Hermeneutica între hieroglifă, scriptură și refuzul interpretării

Alte două ipostaze ale hermeneuticii sunt scriptura și hieroglifa. Mai exact, scriitura unui text devine uneori scriptură (*ecriture*). Sensul textului sau al mesajului public nu se mai cere acum a fi dezvăluit, descifrat, înțeles și interpretat. Dimpotrivă, el ajunge să fie în mod voit ocultat, ascuns “într-o pletoră de efecte și ornamente de sens”¹. La limită, scriitura devine criptogramă.

Cred că un asemenea gen de hermeneutică nu este, totuși, apanajul timpurilor moderne. El poate fi regăsit și în spiritualitatea veche egipteană, de exemplu. Asupra hermeneuticii implicite din unele texte vechi egiptene s-au pronunțat până acum cercetători celebri, cum ar fi Lacau (1913), Serge Saunerou și alții². Despre ce este vorba? Semnele hieroglifice prezente în *Textele piramidelor* desemnau la început ființe vii (oameni și animale). Sensul acestei scrieri simbolice era, evident, accesibil doar inițiaților.

Ulterior, ființele vi au fost înlocuite cu *echivalente nonfigurative*. Atunci când înlocuirea nu a fost cu putință, semnul hieroglif a fost mutilat. În multe reprezentări târzii,

¹ Sorin Antohi, *Utopica. Studii asupra imaginarii sociale*, Editura Științifică, București, 1991, p. 140.

² Scrierile menționate în text doar prin anul apariției pus între paranteze sunt următoarele: Lacau, *Suppressions et Modifications de signes dans les textes funéraires*, ZAS, 51, 1913, pp. 1-64; Serge Saunerou, “Lumea magicianului egiptean”, în volumul *Lumea vrăjitorului*, traducere de Laurențiu Zoicaș, Editura Symposium, București, 1996, pp. 29-71.

leul, taurul, câinele apar tăiați în două. Peștii – animale necurate, într-o anume reprezentare – sunt complet eliminați. Personajele umane apar și ele, dar înjumătățite sau parțial reprezentate: un picior, un cap, câteva brațe.

Oricare dintre noi se poate întreba asupra tâlcului acestui tip special de hermeneutică. Răspunsul este că sensul prim al scriiturii trebuia ocultat, ascuns sub hieroglife. În caz contrar, cunoașterea lui ar fi permis oricărui operator să-l manipuleze magic, creând puternice efecte malefice. Prin urmare, se mutila semnul hieroglific pentru a se evita acțiunea malefică a unor persoane defuncte. “Mijlocul cel mai la îndemână pentru a îndepărta pericolul consta în a ucide semnul primejdios, mutilându-l”¹.

Această marcă hermeneutică anunță deseori și o altă topografie a misterului. După Ștefan Afloroaei, ea s-ar face simțită în scrierile Părinților creștini, în cele areopagitice, dar și în unele texte semnate de Lucian Blaga și Nicolai Berdiaev. Aici sacrul – presimțit ca un tainic și înfiorător mister – nu mai este denunțat, analizat, explicat. Dimpotrivă, interpretarea lui se confundă acum cu “ascunderea și codificarea înțelesului”. În concluzie, această grilă hermeneutică va desemna anumite forme simbolice ale Răsăritului și se va justifica printr-o anume reprezentare a puterilor celeste, dar și a faptului istoric și social².

* * *

Țiimpul târziu a adus cu sine și o altă ipostază a hermeneuticii. Este vorba de refuzul luminist al oricărei interpretări, de sabotarea oricărui reper de identitate. Pre-

¹ Cf. Lacau, *op. cit.*, pp. 1-64.

² Pentru amănunte, vezi Ștefan Afloroaei, *Întâmplare și destin*, Editura Institutul European, Iași, 1993, pp. 99 sq.

zența acestei inedite (până atunci) interpretări trece oarecum sub tăcere motivul *hermeneiei* și pe cel al comuniunii directe cu Logos-ul întrupat; hermeneutica musulmană și cenzura practică de împăratul Iustinian. Lipsind orice potențare a misterului, obturând orice urmă a sacrului în lume, se crează premisele unei veritabile secularizări. “Jacques Derrida (*De la Gramatologie*, Paris, Eds. de Minuit, 1967, cap. 2) exprimă, probabil, cel mai bine această tendință atunci când spune că distincții precum exterior/interior, imanent/transcendent, prim/secund și altele de acest fel își pierd acum orice justificare”¹.

Parafrazându-l pe Heidegger, Ștefan Afloroaei este convins că acest refuz (post)modern al interpretării echivalează el însuși cu o formă de interpretare. Ideea este că nu se poate ieși nicicum în mod ultim, definitiv din spațiul interpretării. Este un fel de cerc “vicios”. Refuzul interpretării este o altă interpretare, așa cum răsturnarea unei propoziții metafizice este tot o propoziție metafizică (M. Heidegger). Din acest punct de vedere, interpretarea postmodernă îi apare lui Ștefan Afloroaei ca o “formă limitată a interpretării *literale*”².

După crepusculul marilor personaje ale hermeneuticii postmoderne (“natură primă”, “ființă”, “Dumnezeu”), interpretului actual nu-i mai rămâne altceva de făcut decât să-și gospodărească contingenta. Practica lui esențială va urmări – de acum încolo – să asigure o minimă ordine în lumea semnelor vieții. Aparent – cum inspirat a demonstrat Mircea Eliade – ele sunt eliberate de orice urmă a transcendenței.

¹ Ștefan Afloroaei, *op. cit.*, p. 38.

² *Ibidem*, p. 40.

De fapt, lucrurile sunt mai subtile decât le-au văzut și înțeles acești maeștri ai negativității. Camuflarea sacrului se produce acum în lucruri și fapte, în acte cotidiene de cea mai pură banalitate. Prin urmare, lumea – inclusiv cea a semnelor – devine “un camuflaj”. Ea se cere decriptată cu răbdarea “unui ghicitor în pietre” (M. Eliade). Temeiul ei ultim nu mai este acum evident și nu mai spune mare lucru hermeneutului profan. Însă *această lume funcționează întregă ca un simbol*. Prezența ei trimite la cu totul altceva. La o realitate ultimă, de natură sacră. Pentru înțelegerea lumii moderne ca simbol, Eliade a propus sintagma de “hermeneutică a facticității”. A datelor elementare ale vieții de zi cu zi, a practicilor sociale cât se poate de domestice. Ele au intrat deja în atenția hermeneuticii contemporane.

... după ce s-a vădit că în realitate nu există niciun fel de libertate în societățile industrializate. În aceste condiții, Marcuse afirmă că este necesar să se caute noi căi de ieșire din această situație. El propune o teorie a libertății care se bazează pe o critică a societății industriale și pe o propunere de schimbare a acesteia. În acest sens, el afirmă că libertatea este o noțiune relativă și că trebuie să se caute noi căi de ieșire din această situație. El propune o teorie a libertății care se bazează pe o critică a societății industriale și pe o propunere de schimbare a acesteia.

... După ce s-a vădit că în realitate nu există niciun fel de libertate în societățile industrializate. În aceste condiții, Marcuse afirmă că este necesar să se caute noi căi de ieșire din această situație. El propune o teorie a libertății care se bazează pe o critică a societății industriale și pe o propunere de schimbare a acesteia. În acest sens, el afirmă că libertatea este o noțiune relativă și că trebuie să se caute noi căi de ieșire din această situație. El propune o teorie a libertății care se bazează pe o critică a societății industriale și pe o propunere de schimbare a acesteia.

III. SIMBOLISMUL RELIGIOS

Ce este simbolul ?

1. Totul poate fi re-prezentat

Tema simbolului și a simbolismului social a fost amplu dezbătută în literatura de specialitate filosofică și antropologică, sociologică și etnologică etc. Nici până astăzi nu s-a ajuns la un consens în ceea ce privește definirea simbolului. Continuă să se practice definiții eronate, confuzii și inadecvări. Există însă suficienți autori care au gândit și interpretat just pe marginea a ceea ce se cheamă *simbol*, *simbolism* și *sistem simbolic*.

Unul dintre aceștia este Gilbert Durand. În mai multe lucrări¹, antropologul francez plasează simbolul în universul său ontologic adecvat. Durand susține că există două modalități clasice prin care un lucru poate ajunge la conștiința noastră. Prima este cea a prezenței *directe*, pe calea senzațiilor și percepțiilor. Cea de-a doua modalitate, *indirectă*, se folosește de imagini. Neputând fi prezent direct, "în carne și oase", obiectul este *re-prezentat*. În această situație se află marile

¹ Unele dintre cele mai renumite cărți ale lui Gilbert Durand au cunoscut și o variantă românească. Este vorba de *Structurile antropologice ale imaginarii*. *Introducere în arhetipologia generală*, traducere de Marcel Aderca, postfață de Cornel Mihai Ionescu, Editura Univers Enciclopedic, București, ediția a doua, 2000 și de *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*, traducere din limba franceză de Muguraș Constantinescu și Anișoara Bobocea, Editura Nemira, București, 1999.

simboluri sociale religioase (Crucea, Icoana, Șarpele etc.), dar și realitățile cosmogonice (apă, aer, pământ). Re-prezentate (sau simbolizate) sunt, de asemenea, amintirile copilăriei și particolele elementare ale fizicii, timpul, spațiul, eternitatea, dar și chipul celui absent din comunitate, lumea de aici, dar și cea de dincolo. Cel care le face cu puțință prezența subtilă, reală și eficientă în mintea noastră și în viața unei societăți este simbolul.

2. Hierofanie și simbol

Mircea Eliade este cel care a definit simbolul punându-l în relație directă cu hierofania¹. Teza istoricului român al religiilor este aceea că un simbol poate avea cel mult trei tipuri de relații cu o hierofanie. Prima dintre ele plasează simbolul în *prelungirea directă* a hierofaniei. Cea de-a doua vede în simbol o formă de *substituție* a hierofaniei. În sfârșit, cea de-a treia relație susține faptul că simbolul însuși devine o hierofanie, adică „*revelează* o realitate sacră sau cosmologică pe care nici o altă «manifestare» nu e în măsură s-o reveleze”².

Relația simbolului cu hierofania poate fi însă interpretată și dintr-un alt punct de vedere. Nu numai că simbolul prelungește, se substituie sau devine o hierofanie, dar înainte de toate ca un obiect să devină simbol are nevoie de o hierofanie. O altă teză a lui Eliade este aceea că hierofania este calea privilegiată a transformării unui obiect în simbol. În

¹ Acest concept din istoria religiilor se traduce liber prin *hieros* (sacru) și *fanie* (aparitie, manifestare). *Hierofania* ar fi prezența sacrului în lume sub mai multe chipuri și forme, majoritatea camuflate.

² Mircea Eliade, *Tratat de istoria religiilor*, cu o prefață de Georges Dumezil și un cuvânt înainte al autorului, traducere de Mariana Noica, Humanitas, București, 1992, p. 407.

joc ar fi două tipuri de hierofanizări: a) prin *experiență empirico-rațională* și b) prin intermediul *morfologiei*.

Cu toate acestea, hierofanizarea unui obiect nu este întotdeauna identică cu înțelegerea lui ca simbol. Altfel spus, între hierofanie și simbol există importante diferențe. Una dintre ele se referă la faptul binecunoscut că hierofania provoacă o *discontinuitate* în viața religioasă, o “tăietură” ontologică, “o *ruptură* între sacru și profan și o trecere de la unul la altul, ruptură și trecere care constituie însăși esența vieții religioase...”¹. Simbolul, în schimb, “realizează solidaritatea permanentă a omului cu sacralitatea (solidarizare evident confuză, în sensul că omul nu o conștientizează decât sporadic)”². De cele mai mult ori o ignoră, trecând-o sub semnul lucrurilor insignifiante sau de la sine înțelese (ca în mediile tradiționale).

3. Definiții ale simbolului

O succintă inventariere a simbolului în patristică și scolastică este prezentată de Petru Bejan în excelenta sa carte *Istoria semmului în patristică și scolastică*³. Trimiterea exactă este la simbolismul primelor secole creștine și la scrierile augustiniene; la spațiul cultural creștin de inspirație greco-bizantină; la Clement Alexandrinul și Evagrie Ponticul, Dionisie Areopagitul și Grigorie Palamas.

Voi urmări însă acum câteva dintre definițiile date simbolului. Prima din ordinea stabilită de noi aparține lui Eliade. “Riguros vorbind, termenul de simbol ar trebui rezervat simbolurilor care prelungesc o hierofanie sau constituie

¹ *Ibidem*, p. 408.

² *Ibidem*.

³ Petru Bejan, *Istoria semmului în patristică și scolastică*, Editura Fundației AXIS, Iași, 1999, în special pp. 162-173.

ele însele o «revelație» inexprimabilă printr-o altă formă magico-religioasă (rit, mit, formă divină etc.)”¹. Observăm așadar că Mircea Eliade pune în relație directă simbolul – nu neapărat cel religios – cu absolutul sau cu sacrul. Adevăratul simbol trimite *întotdeauna* la o realitate transumană care depășește cu mult timpul și istoria. Ideea a fost bine surprinsă și de Emil Cioran într-un articol din publicistica sa, intitulat “Simbol și mit”. Avându-și rădăcinile “într-o exepriență a eternității”² – scrie Cioran –, simbolul anulează curgerea firească a timpului, clasică lui structurare în cele trei enstaze: trecut, prezent și viitor.

Într-un alt loc din *Tratat de istoria religiilor*, Eliade reia definiția simbolului, circumscriind-o unui univers mult mai generos. “În sensul larg al cuvântului însă, *orice* poate fi simbol sau poate juca rol de simbol, de la kratofania cea mai rudimentară (care «simbolizează», într-un fel sau altul, puterea magico-religioasă încorporată într-un obiect oarecare), până la Iisus Cristos care, dintr-un anumit punct de vedere, poate fi considerat un «simbol» al miracolului întrupării divinității în om”³. La limită, *totul poate fi simbol sau poate juca rolul unui simbol*. În termenii istoriei religiilor, ar trebui totuși ca acel ceva numit simbol să fie dacă nu o prelungire a hierofaniei, atunci măcar un semn al transcendenței sau “o formă autonomă a revelației” (Mircea Eliade).

Fiind o formă de revelare a sacrului în lume – alături de mit, cuvânt și ritual –, simbolul este realitatea cea mai *vie și autentică* existentă în societatea omenească. Nu întâmplător, Emil Cioran scria despre el că “este o expresie a lumii semnificațiilor... în mod fals numit abstract, uitându-se că eminența lui constă în a reprezenta viu și sintetic o realitate

¹ Mircea Eliade, *Tratat de istoria religiilor*, ed. cit., p. 408.

² Emil Cioran, *Singurătate și destin*, Humanitas, București, 1991, p. 134.

³ Mircea Eliade, *Tratat...*, ed. cit., p. 408.

sau, ceea ce este mai rar, un sens universal”¹. Acesta din urmă este mai rar pentru că nu de multe ori interpreții se pun de acord asupra valabilității unice a unui sens simbolic. Fiecare vede *altceva* în simbol. Or, spre deosebire de concept, simbolul suportă cu brio o astfel de pluralitate a sensurilor. Toate coexistă, deși unele sunt contradictorii până la ireconciliabilitate. Dincolo de toate acestea, sensul prim, originar al simbolului rezistă întotdeauna timpului. Atunci când este conștientizat, revelat, discutat, el este – implicit – recunoscut ca universal valabil. Ideea aceasta o surprinde foarte bine Eliade în al său *Tratat de istoria religiilor*. Indiferent “de faptul că este sau nu mai este înțeles, el își păstrează consistența chiar atunci când este uitat, dovadă acele simboluri preistorice al căror sens a fost pierdut timp de milenii și apoi «redescoperit»”².

4. Semn, alegorie și simbol

Prezența sensului – nu neapărat universal – alături de semnificat și semnificat în structura unui simbol a stat și în atenția lui Gilbert Durand. Într-unul dintre textele sale, Durand scrie despre simbol că este o realitate a cărei semnificat “*nu mai este deloc prezentabil...*”³. Evident, într-o asemenea accepțiune, semnificatul nu se mai referă la un obiect, lucru sau personaj, ci la un sens ocultat, mult prea puțin evident. Acel *ceva* absent sau imposibil de perceput diferențiază, în viziunea lui Durand, semnul de simbol. Aparent, semnul poate fi interpretat ca un simbol, dar, de fapt, diferențele sunt uriașe. Simbolul este “*orice semn concret*

¹ Emil Cioran, *op. cit.*, p. 133.

² Mircea Eliade, *Tratat...*, ed. cit., p. 410.

³ Gilbert Durand, *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*, ed. cit., p. 16.

(s.n. – N.G.) care evocă, printr-un raport natural, ceva abstract sau imposibil de perceput¹. Ceva ce nu aparține acestei lumi, dar care o cuprinde transfigurându-o.

Semnul, în schimb, este un “subterfugiu de economie” ce trimite la un *semnificat* din ordinea contingentă, pragmatică și pe deplin profană. Poți foarte bine folosi cuvântul simplu sau sigla, algoritmul sau ecuația pentru a sistematiza o definiție conceptuală care de altfel s-ar fi dovedit foarte lungă. Câteva exemple sunt acum necesare. Primul este din chimie și se referă la *cianura de potasiu*. Ea este *semnalată* (de la semn) și nu simbolizată de un craniu cu două tibii încrucișate. P.S.D.-ul are ca siglă trei trandafiri. Aceasta nu este un simbol politic, ci un semn politic. Ambele exemple uzitează de ceea ce G. Durand numește a fi categoria *semnelor arbitrare*.

Există și *semne alegorice* care trimit la situații mai greu dar nu imposibil de reprezentat. Antropologul francez invocă aici două exemple devenite clasice. Este vorba de *Justiție* și *Adevăr*. Spre deosebire de cianura de potasiu și de cele trei flori “politice”, ultimele două exemple par mult mai abstracte și irelevante. Totuși ele au fost nu de puține ori semnalate alegoric. În cazul Justiției este vorba de un “personaj care pedepsește sau absolvă și [vom] avea atunci o *alegorie*; acest personaj va putea fi înconjurat sau se va servi de diferite obiecte: table de legi, sabie, balanță și vom avea atunci *emblemă*”².

Spre deosebire de semnele arbitrare și alegorice, simbolul are un semnificat care “*nu mai este deloc prezentabil*”³. Acest semnificat eterat până la a nu mai fi perceptibil nu este un lucru sau un obiect și nici un personaj. Este un *sens*.

¹ *Ibidem*.

² *Ibidem*, p. 15.

³ *Ibidem*, p. 16.

Prezența sensului sau a sensurilor în jocurile simbolice răstoarnă înțelesul de tip alegoric. Altfel spus, simbolul este inversul alegoriei. Aceasta din urmă pleacă de la o idee abstractă pe care o face inteligibilă social grație unei figuri, unui personaj sau unor embleme. Simbolul, în schimb, este el însuși o figură, un personaj sau o emblemă ce sugerează interpretări și crează sensuri deseori contradictorii. În limbajul lui Gilbert Durand, simbolul se ocupă în special de "locuri absente sau imposibil de perceput". Acestea sunt de multe ori și imposibil de reprezentat concret.

Or, în acest ultim caz, valoarea unui simbol nu mai stă în ceea ce încearcă (și nu reușește) să reprezinte, ci în el însuși. Ideea o dezvoltă în una dintre cărțile sale P. Godet. Evident că un simbol nu poate figura într-un mod exhaustiv și pe deplin convingător transcendența și moartea, lumina și întunericul, haosul și divinitatea. Și atunci ce poate el face? Poate să semnifice aceste realități și, în același timp, să se transfigureze printr-un sens spiritual. Împlinirea jocului simbolic stă așadar în planul religios, uneori chiar magico-religios. "Simbolul este deci o reprezentare care face să apară un sens secret, el este epifania unui mister"¹. Este "cifra unui mister" (H. Corbin) sau "un infinit în finit" (P. Godet). În formularea lui Peter L. Berger și Thomas Luckmann, simbolul este "ca o matrice a tuturor înțelesurilor social obiectivate și subiectiv reale"². Numind simbolul un proces de semnificare, cei doi autori îi surprind paradoxul și misterul prin mențiunea că simbolul "se referă și la alte realități decât cele ale experienței cotidiene"³. Unele dintre aceste realități

¹ *Ibidem*, p. 18.

² Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Construirea socială a realității. Tratat de sociologia cunoașterii*, traducere și note de Alex. Butucelea, Editura Univers, București, 1999, p. 114.

³ *Ibidem*.

sunt cuprinse prin sintagma de "situații marginale". În ce sens marginale? În acela că se referă la vise și fantezii, fantasmе și depresii, dorințe și refulări etc.

5. Despre structura unui sistem simbolic

Tratând problematica simbolului – inclusiv pe cea socială –, eu mă refer vrând-nevrând la *symbolism*. Acesta nu se identifică cu simbolul propriu-zis. Simbolismul sau sistemul simbolic cuprinde o constelație de hierofanii, kratofanii sau teofanii manifestate indirect, adică *mediate*, "obținute printr-o participare sau integrare într-un sistem magico-religios care e întotdeauna un sistem simbolic, adică un simbolism"¹.

Hermeneuții europeni și americani interesați direct de simbolismul general i-au atribuit acestuia două principale părți, componente: a) *partea vizibilă*, concretă, numită în termeni semiotici *semnificant* și b) *partea invizibilă*, nereprezentabilă, cunoscută în general ca fiind *semnificatul*.

6. Caracteristicile simbolului

Interpretat ca situare împreună a semnificantului și semnificatului, simbolul, indiferent de natura sa (socială, religioasă etc.), se distinge prin existența unor *caracteristici* proprii, specifice.

Întotdeauna un simbol stă sub semnul *eternității*. Mircea Eliade este hermeneutul care a insistat absolut motivat asupra faptului că nu putem înțelege nimic din miracolul unui simbol dacă îl gândim istoricist. Cu alte cuvinte, simbolul nu a apărut într-un anumit moment istoric pentru ca mai apoi să dispară. Asemenea sacralului, erosului, fricii, simbolul este consubstanțial condiției umane. Altfel spus, el este etern. Eternitatea

¹ Mircea Eliade, *Tratat...*, ed. cit., p. 399.

sa mai are însă și o altă semnificație: un simbol este etern și pentru că se referă la primordii, la stihii care nu cunosc sub nici un chip vârstele timpului (Noapte, Zi, Ape, Cer, Aștri etc.) sau la situațiile de limită, cu adevărat definitorii pentru condiția umană. Ne referim la naștere, nuntă, sexualitate, moarte etc.

Totuși, nu putem contesta faptul că nașterea sau renașterea unui simbol ține de un anumit moment istoric. Atunci se poate impune semnificația unui simbol, pentru ca mai apoi ea să fie uitată și redescoperită. De exemplu, *Mântuirea prin simbolismul și carnagiul Crucii* este direct legată de momentul istoric al răstignirii, agoniei și morții lui Iisus. Acestea din urmă prelungesc și desăvârșesc "ideea înnoirii (*renovatio*) cosmice simbolizate de Arborele Lumii"¹. Sensul lor este unul sacru și, prin urmare, *etern*.

Cea de-a doua caracteristică se referă la *cosmicitatea* simbolului. Un simbol poate fi catalogat astfel ca urmare a faptului că își trimite semnificațiile în adâncul de nepătruns al universului invizibil.

Inspirându-se nu de puține ori din vise, simbolul are drept caracteristică și *oniricitatea*.

Limbajul în care se poate exprima și comunica cel mai adecvat sensurile unui simbol este cel de natură *poetică*. Metaforele, figurile de stil, alegoriile sunt frecvent solicitate pentru a comunica ceea ce este de fapt dincolo de orice posibilă comunicare omenească: sensul sacru încorporat într-un simbol.

Un veritabil simbol este cel care-și păstrează *consistența semantică* în timp și istorie. Această caracteristică se menține chiar și în situațiile în care simbolul este neînțeles, degradat, "asasinat", uitat. Absolut reconfortant este faptul că un

¹ Mircea Eliade, *Mefistofel și androginul*, traducere de Alexandra Cuniță, Humanitas, București, 1995, p. 202.

simbol poate oricând să renască, să revină brusc și surprinzător în actualitate.

O altă caracteristică a simbolului – la fel de importantă ca toate celelalte – este *simultaneitatea sensurilor dezvăluite*. Un simbol își poate exhiba liber, dezinvolt, sensul său prim, original. (Dacă este recunoscut, acesta devine și universal.) Însă mai există întotdeauna și alte sensuri care sunt accesibile doar anumitor categorii sociale. Dacă simbolurile sunt cosmogonice sau magico-religioase, atunci membrii acelor categorii sociale sunt inițiații. Dacă nu, atunci ei fac parte din mulțimea ternă și mută. De exemplu, poți interpreta lingamul zeului Shiva drept un simbol al creației și fecundității universale și atunci faci parte din categoria inițiaților în tantrism, sau poți “ghici” apartenența socială, starea civilă și cea de spirit a unei femei din *Java* după culorile baticului pe care-l poartă. În acest ultim caz îți dezvălui afinitatea cu o comunitate javaneză. (Exemplele le-am preluat din două cărți ale lui Mircea Eliade¹.)

Iată alte două exemple de simultaneitate a sensurilor la nivelul unor simboluri interpretate de Eliade în *Tratat de istorie a religiilor*. Primul se referă la *simbolismul luminii și al întunericului*. Acest arhaic și celebru diptic poate fi interpretat diferit, în funcție de sensurile pe care i le concedem. Astfel, alternanța luminii cu întunericul poate simboliza: a) Ziua și Noaptea cosmice; b) Apariția și Disparația unei forme oarecare; c) Moartea și Învierea; d) Creația și Disoluția Universului; e) Manifestatul și Virtualul.

¹ Primul exemplu poate fi regăsit în mod explicit în cartea de interviuri a lui Eliade cu Claude Henri Rocquet, *Încercarea labirintului*, traducere de Doina Cornea, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1990, p. 53. Cel de-al doilea este preluat din articolul lui Eliade, “Veșmânt și simbol”, publicat în *Fragmentarium*, București, Editura Humanitas, 1994, pp. 106-108.

Cel de-al doilea simbol cu mai multe sensuri prezente simultan este *jadul*. Prin număr, culoare și dispunere, această piatră putea simboliza: a) solidaritatea omului cu cosmosul; b) solidaritatea cu anotimpurile; c) date de ordin social (starea civilă, apartenența la o categorie de vârstă sau profesională, familia, zona de rezidență etc.). Invocarea frecventă a unui sens din cele amintite nu le anulează pe celelalte. Ele trec doar pe un plan secund, putând oricând reveni în actualitate.

În sfârșit, simbolul oferă un *limbaj comun* – secret pentru cei străini –, *distinct și subtil* pentru comunicare. Spui foarte multe după felul în care te îmbraci, mergi, dansezi, înoți, te rogi, gesticulezi etc. Toate acestea traduc hermeneutului din fața ta condiția psihică și socială, educația și cultura, și nu în ultimul rând sensibilitatea de care dai dovadă. Se încearcă astfel ca prin limbajul comun al simbolului să se anuleze limitele “fragmentului” “care este omul în sânul societății și în mijlocul Cosmosului și integrarea lui (prin transparența identității lui adânci și a stării lui sociale; datorită, de exemplu, solidarității lui cu ritmurile cosmice), într-o unitate mai vastă: Societatea Universul”¹.

Această simultaneitate semantică reprezintă, de fapt, fascinația și actualitatea vie a unui simbol. El oricând te poate surprinde cu revenirea la zi a unui sens străvechi, prost înțeles sau chiar uitat. Avea perfectă dreptate H. Corbin atunci când afirma că un simbol “nu este niciodată *explicit* o dată pentru totdeauna, ci mereu se cere descifrat din nou, după cum o partitură muzicală nu este niciodată descifrată o dată pentru totdeauna, ci reclamă întotdeauna o execuție nouă”².

¹ Mircea Eliade, *Tratat...*, ed. cit., p. 411.

² Henri Corbin, apud Gilbert Durand, *Aventurile...*, ed. cit., p. 21.

7. Clasificarea simbolului

Toate aceste caracteristici ale simbolului îi conferă acestuia o unitate specifică aflată în diversitate. Prin urmare, simbolul propriu-zis nu există. Ființează doar simbolurile. Există mai multe tipuri sau categorii de simboluri, clasificate după diverse criterii. Voi prezenta aici succint doar cinci mari categorii de simboluri, ultima aparținând în exclusivitate simbolismului social.

Prima posibilă categorie este cea a *simbolurilor rituale*. Formularea ei aparține lui Gilbert Durand. Spre deosebire de Eliade, hermeneutul francez combină simbolul cu ritualul rezultând de aici o tipologie specifică. În această interpretare, simbolurile rituale cuprind un algoritm de gesturi sacre sau profane. Iată câteva dintre ele: musulmanul ce se prosternază în timpul celor cinci rugăciuni zilnice cu fața spre Răsărit; preotul creștin ce binecuvântează pâinea și vinul; soldatul care dă onor la drapel; actorul ce joacă pe scenă sau solistul ce interpretează o partitură. Toți pun în joc prin acțiunile lor simbolurile de ordin ritual.

O altă categorie este cea a *simbolurilor mitologice*. Trimiterea este, evident, la fabulosul univers mitic din toate marile tradiții ale umanității. Exemple de asemenea simboluri: tridentul zeului Neptun și ciocanul lui Thor; spicul de grâu din ritualurile inițiatice de la Eleusis și valul zeiței Isis din mitologia egipteană.

Următoarea categorie ar încadra *simbolismul religios*. În mentalul social (inclusiv în cel românesc), această tipologie simbolică are o prezență vie și permanentă. Ea se inspiră direct din Cărțile Sacre ale tuturor religiilor. Am putea exemplifica această categorie cu simbolurile “neghinei” și “grâului”, “bobului de muștar”, “năvodului” și “peștelui”, toate din religia creștină.

La granița dintre sacru și profan, dintre laic și religios, s-ar situa *simbolurile iconografice*. Este vorba de picturi, desene, sculpturi și alte ipostaze artistice care stau sub semnul iconografiei.

A cincea categorie simbolică este, în ordinea acestei prezentări, cea a *simbolurilor de condensare*. Sintagma aparține lui E. Sapir¹ și se referă la multitudinea de semnificații sociale pe care, în timp, le dobândește un simbol. Ele “se înrădăcinează în miezul inconștientului și... încarcă de afectivitate tipuri de comportamente, situații care nu par a întreține nici un raport cu sensul originar al simbolului”². Această aparență este însă de cele mai multe ori înșelătoare. Sensul originar al unui simbol crează cu timpul și alte sensuri de natură pur socială. În raport cu toate acestea, simbolul îndeplinește întotdeauna anumite funcții.

8. Funcțiile simbolului

Dacă luăm în atenție paginile de hermeneutică creatoare a simbolului magico-religios scrise de Mircea Eliade, atunci vom remarca existența a cel puțin trei funcții esențiale ale simbolului. Evident, acetora li se mai pot adăuga și altele care au o legătură mai mare sau mai mică cu spațiul social.

Prima funcție a unui simbol autentic este aceea de a *transfigura* un obiect, o persoană sau un lucru cu care vine în contact direct. Obiectul respectiv rămâne obiect, dar, în același timp, devine și *altceva* “decât se dovedește a fi [...] în perspectiva experienței profane”³.

¹ E. Sapir, *Antropologie*, (trad. fr. 1971), Payot, Paris, 1934, p. 51.

² Vasile Sebastian Dâncu, *Comunicarea simbolică. Arhitectura discursului publicitar*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1999, p. 8, nota 4.

³ Mircea Eliade, *Tratat...*, ed. cit., p. 406.

A doua funcție este cea de *unificare a realului*. Simbolul are tendința naturală de a revela unitatea ascunsă a mai multor zone ale realului. Este vorba de zona socială și metafizică, biologică și psihologică.

Următoarea funcție vine în continuitatea logică a precedentei. Se referă la tendința simbolului de a acoperi întreaga realitate, iar la limită de a *coincide cu Marele Tot*. Aici simbolul se apropie de hierogamie, consideră Eliade. Și aceasta are tendința de a încorpora sacrul în totalitatea sa. O piatră din altarul vedic, de exemplu, “devenind Prajapati, tinde să identifice cu sine întregul Univers...”¹. O zeiță locală trăiește și ea dorința de a deveni Marea Zeiță. Totul s-ar explica, crede Eliade, printr-un “imperialism” al formelor simbolice și religioase. Orice simbol “aspiră să integreze și să unifice cel mai mare număr posibil de zone și sectoare ale experienței antropocosmice...”². Nu reușește întotdeauna, iar eșecul este mai evident atunci când simbolul decade în mediile sociale largi, populare.

9. Hermeneutica simbolurilor degradate și infantilizate

În asemenea situații, sensurile subtile, metafizice și cosmogonice ale unui simbol se ocultează. Devin irelevante, iar interpretările noi primite de simbol frizează uneori simplismul și infantilismul. Eliade consacră o secțiune din *Tratatul* său chiar “infantilizării simbolului”. Cauza acestui fenomen este diversă, multiplă. Pentru a o nuanța sunt invocate raționalismul, pozitivismul, iar uneori chiar vechiul

¹ *Ibidem*, p. 412.

² *Ibidem*.

nominalism. “Acest nominalism a creat un simț deosebit în aprecierea diferențierelor și individualizărilor, a specificărilor de elemente și a determinărilor diferențiale, care toate automizează individul și-l separă de o totalitate calitativă”¹. S-a atrofiat, altfel spus, simțul viului, al realului, al vieții în ultimă instanță. Or, această totalitate era cel mai convingător surprinsă de către simbol. S-a ajuns astăzi la un tip de mentalitate socială copios saturată de gândirea rațională și de logica clasică aristotelică. Prin urmare, simțul metafizic pentru hermeneutica formelor simbolice s-a atrofiat într-o bună măsură. Simbolurile mari au rămas, dar sensurile lor prezente sunt departe de cele care au fost la începuturi.

Eliade este hermeneutul care exemplifică cel mai bine asemenea situații sociale ale simbolismului degradat, uneori până la infantilizare. O primă trimitere exemplificatoare este la celebrele *pietre de șerpi* (carbunculus, borax, bezoarul). Inițial, simbolismul acestor pietre era integrat mitologiei arhaice a “monștrilor”. Șerpii și balaurii erau cei care păzeau “Arborele vieții” sau un ținut sacru; un obiect sfânt sau, pur și simplu, unele valori absolute (știința binelui și a răului, tinerețea veșnică, nemurirea). Cel care le dorea trebuia să-și dovedească “eroismul” și “înțelepciunea” învingând “monștrii” care păzeau.

Ei bine, din această arhaică și universală temă a căutării absolutului sub diferite forme au derivat credințele târzii, populare, privind balaurii și șerpii păzitori de comori *concrete*, de pietre magice și prețioase. “Arborele vieții sau pomul cu mere de aur, ori lâna de aur – care simboliza o stare absolută (aur = gloria, nemurirea) – devine o «comoară» de aur

¹ Emil Cioran, *op. cit.*, p. 134.

ascunsă în pământ și păzită de dragoni și șerpi”¹. Mai exact, s-a plecat de la șerpi ca străjeri ai unor comori metafizice și s-a ajuns prin raționalizare la *comorile propriu-zise*. Mai mult, unele componente ale acestora (pietrele prețioase, de exemplu) au început să fie căutate chiar în trupul șerpilor. “Ceea ce originar era socotit *semn* al absolutului, capătă mai târziu – pentru alte pături sociale sau printr-o degradare a sensului – valori magice, medicale, estetice”². Deci, magicul, medicalul și esteticul se impun social grație puternicului fenomen de degradare a unui simbolism metafizic.

În ciuda acestei formidabile degradări a simbolismului, astăzi, în anumite medii culte, elevate spiritual, se mai păstrează sensurile metafizice, cosmologice și teologice ale unui simbol. Alături de acestea, coexistă și simbolismul degradat care, totuși, “continuă să joace un rol important în toate societățile”³.

* * *

Alte două simboluri degradate sunt cele ale *apei purificate* și ale *antilopei acibi*. Inițial, apa purifica spiritual, de la distanță. Cu timpul, ea a ajuns să vindece prin înghițire. În *Les livres populaires dans la littérature roumanie*, Eliade exemplifică o asemenea situație cu o rețetă populară românească. “Când un om sau animal e constipat, să se scrie, pe o farfurie nouă, aceste cuvinte: Fison, Gheon, Tigru, Eufrat; se spală apoi cu apă curată pe care o va bea bolnavul și îi va trece; dacă e un animal, i se toarnă apa pe nas”⁴. Într-adevăr, *numele* celor

¹ Mircea Eliade, *Tratat...*, ed. cit., p. 404.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, p. 406.

⁴ *Ibidem*, p. 405.

patru fluvii sacre purificau magico-religios orice "Cosmos", deci și microcosmosul omului sau al animalului, scrie Eliade. Dar de aici până la a înghiți *la modul propriu* apa care a atins acele nume scrise pe farfurie este un pas care se justifică doar prin raționalizarea și degradarea simbolului.

Simbolul următor – acela al unei antilope din Africa Ecuatorială – este și el degradat. Respectivul animal își păstra mult timp locul, poziția în spațiu. Prin urmare, el a devenit un simbol al *fixității și stabilității depline*. Infantilismul intervine atunci când membrii comunității își asumă acel simbol. Ei, pur și simplu, se "înfruptă" din el. Mănâncă antilopa fiind astfel convinși că vor dobândi consistența și stabilitatea necesare întemeierii unei comunități. Nu la fel se întâmplă cu toate simbolurile. Unele își păstrează peste timp consistența semantică. Este, în primul rând, cazul simbolurilor religioase. Dintre acestea voi prezenta în continuare simbolismul crucii, corpului și pe cel al sexualității.

Simbolismul sfintei crucii

1. Surse necreștine ale simbolismului crucii

Alături de cerc și pătrat, crucea este unul dintre simbolurile esențiale ale umanității. Descoperită în antichitate în Egipt, China și Creta, simbolismul crucii a fost pus în relație directă cu cel al cifrei 4. “Arătând spre cele patru puncte cardinale, crucea este mai întâi baza tuturor simbolurilor de orientare, la diferite niveluri de existență ale omului”¹. Un prim nivel al fi cel spațial. Aici, orientarea se face, de regulă, de la est la vest, adică de la răsărit spre apus. Următorul nivel, cel temporal, readuce în atenție axa de rotație a lumii – aflată sub semnul lui Cronos – de la sud la nord și, totodată, de jos în sus. “Din încrucișarea acestor două axe majore rezultă crucea de orientare totală”².

Dimensiunea totală a crucii se regăsește și în diversitatea semnificațiilor ei. Aceasta este, teoretic, infinită, actualizându-se în funcție de contextul istorico-cultural. Interesant este și faptul că toate sensurile crucii se presupun, convețuiesc în diversitatea și diferența lor, neexcluzându-se.

O expresie simbolică specială a crucii o regăsim și în Vechiul Testament. Este vorba de crucea *Tau*, fără vârf sau în formă de T. Ea “ar simboliza șarpele țintuit de un par,

¹ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, Editura Artemis, București, 1994, vol. I, p. 395.

² *Ibidem*.

moartea învinsă prin jertfă”¹. Trimiterea mitologică este la simbolismul sacru al lemnului sub formă de T, cărat de Isaac în spinare. Chiar forma sacră a lemnului l-ar fi determinat pe înger să intervină, anulând sacrificiul lui Isaac de către tatăl său, Avraam.

* * *

În ampla sa lucrare (neterminată), *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Mircea Eliade consacră o secțiune întreagă (“Crucea și Arborele”, pp. 386-389) originilor vechi, precreștine ale crucii. Acest fundamental simbol creștin nu este o creație *ex nihilo*. Sursele sale culturale și religioase sunt până astăzi bine documentate. Pe scurt, simbolismul creștin al crucii preia motivul lui Axis Mundi (*Arborele Lumii*) din tradițiile vechi, precreștine. În multe texte patristice, arată Eliade, se “compară Crucea cu o scară, cu o coloană sau un munte, expresii caracteristice pentru «Centrul Lumii»”². Altfel spus, tema universală a “Centrului Lumii” a cunoscut în religia lui Iisus o ipostază nouă, originală, absolut creativă.

O dată cu motivul “Arborelui Vieții” s-au mai preluat și alte idei, noțiuni, reprezentări care coexistau cu simbolismul acestuia. Mai exact, “noțiunea de mântuire nu face decât să reia și să completeze noțiunile de *înnoire perpetuă* și de *regenerare cosmică*, de *fecunditate* universală și de *sacralitate*, de *realitate absolută* și în cele din urmă de *nemurire...*”³. Prin urmare, ideea de mântuire și motivul Crucii n-au apărut brusc și singular doar în creștinism. Orice mare religie nu face decât să preia și

¹ *Ibidem*, p. 399.

² Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase. De la Guatama Buddha până la triumful creștinismului*, traducere din limba franceză de Cezar Baltag, Editura Universitas, Chișinău, 1994, vol. II, p. 388.

³ *Ibidem*.

să completeze creativ – să vină cu ceva nou – marile simboluri cosmogonice, soteriologice și de fecunditate ale umanității.

La fel s-a întâmplat și cu motivul crucii în creștinism. Ea a devenit aici “izvorul tainelor (simbolizate prin uleiul de măsline, grâul, vița de vie, cărora li se asociază plantele de leac)”¹. Deseori, acestea din urmă cresc și sunt culese special de la picioarele Crucii Mântuitorului (vezi prezența motivului în folclorul românesc și universal).

2. Alergând cu Dumnezeu în brațe, Satana face prima cruce

Tot în folclorul religios vechi românesc sunt prezente și anumite variante eretice ale mitului cosmogonic. Cea mai celebră a fost preluată și comentată de Mircea Eliade în studiul său “Satana și Bunul Dumnezeu”, publicat în volumul *De la Zamoxis la Genghis-Han*. Aici ne interesează o variantă de erezie cosmogonică culeasă de Elena Niculiță Voronca și publicată în *Datinile poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică* (Cernăuți, 1903). Peste timp, ea a cunoscut o splendidă interpretare dată de Ștefan Afloroaei în *Lumea ca reprezentare a celuilalt* (Iași, Editura Institutul European, 1994, secțiunea “Despre Unul retras și noua urmă a Trei-ului”, pp. 111-116).

În această stranie variantă este prezent – într-un mod realmente neașteptat – și simbolismul Crucii. După ce a creat pământul, Dumnezeu și Nefratele – aici parteneri – se odihnesc. Gândind că Dumnezeu doarme, Diavolul l-a luat în brațe spre a-l arunca în mare. (Până și aici Diavolul se folosea

¹ *Ibidem*, p. 389.

de tehnici ieftine și arbitrare). Numai că pământul creștea, iar apa se îndepărta la nesfârșit. Recunoscându-și neputința, Vicleanul revine la locul de plecare spre a alege o altă direcție. Astfel le va epuiza pe toate patru. Dimineața, ca și cum nimic nu s-ar fi întâmplat, Nefratele îl invită pe Dumnezeu să “blagoslovească” creația. Răspunsul Atotputernicului a căzut ca un trăsnet: “Dac’amu-i blagoslovitl îi răspunse Dumnezeu. Tu ce-ai făcut cu mine astă-noapte, nu i-ai făcut *cruce* (s.n. – N.G.), nu l-ai blagoslovit?”¹.

Observăm prezent aici în toată puritatea sa simbolul crucii. El nu este parazitat de reprezentări raționale sau naturiste. Este clar că avem de-a face cu o *cruce simbolică*. Interesant este faptul că ea a devenit posibilă grație conlucrării dintre Dumnezeu și Satana. “Fiecare din ei va fi prezent în fapta celuilalt, săvârșind-o ca pe a sa proprie: Satan aleargă în cele patru părți ale lumii, cu gândul de a-l pierde pe Dumnezeu, dar desăvârșește astfel ceea ce se cerea făcut după despărțirea pământului de ape; Dumnezeu se retrage în somn și numai astfel ajunge prezent în fapta Nefratelui”². Prima cruce, necesară “blagoslovirii” oricărei creații, a fost posibilă grație acțiunii miraculoase a Unului “dedublat sau, mai curând, întreit, de neepuizat în fapta zeului bun sau în cea a geniului rău”³. Sfânta Cruce, ca putere absolută, dezvăluie în această erezie cosmogonică tainica natură duală a lui Dumnezeu. Peste timp, în creștinism, ea va fi prezentă în legătură directă cu Răstignirea Mântuitorului.

¹ Ștefan Afloroaei, *Lumea ca reprezentare a celuilalt*, Editura Institutul European, Iași, 1994, p. 116.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

3. Despre crucile răstignirii Duhului, trupului și al lui Sol Invictus

Interesându-se de simbolismul Sfintei Cruci în relație directă cu “Crima crimelor” (Răstignirea), Andrei Pleșu pleacă de la prezența semnificativă a Maicii Domnului “lângă cruce”. Ea apare consemnată doar în *Evanghelia după Ioan*. “Apariția la picioarele crucii (s.n. – N.G.) a Sfintei Fecioare adaugă, parcă, economiei trinitare o a patra persoană: Sophia, Înțelepciunea divină, cea căreia teologia rusă modernă i-a acordat o importanță neașteptată¹. Este ca și cum, observă cu finețe Andrei Pleșu, crucea ar crește – împreună cu Cel Răstignit – chiar din trupul Mariei. “Fecioara devine temelia, suportul fertil al unui arbore sacrificial, pe a cărui tulpină omul și Dumnezeu fac împreună experiența morții, cum împreună o făcuseră, cândva, și pe cea a nașterii². Există cel puțin două cruci din care una este simbolică. Prima, simbolică, este Sfânta Fecioară “cea dintâi cruce a Duhului³. Iisus s-a răstignit chiar pe trupul Născătoarei Sale devenind om. Acest trup i-a fost Lui prima cruce. Cea de-a doua este crucea de la Locul Căpățânii, cea pe care “se răstignește trupul pentru a se face Duh⁴. Invers, prima cruce, cea simbolică, este crucea pe care se răstignește Duhul spre “a se face trup⁵”.

Mai există o cruce simbolică în tradiția veche creștină, cea pe care s-a răstignit cultul solar a lui *Sol Invictus* spre a

¹ Andrei Pleșu, *Chipuri și măști ale tranziției*, Humanitas, București, 1996, p. 425.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

deveni practică religioasă creștină. Trimiterea este, evident, la miracolul convertirii împăratului roman Constantin la creștinism.

Într-o bătălie decisivă a carierei sale, cea de la podul Milius cu principalul său adversar – Maxențiu –, împăratul Constantin a avut o revelație. Ea a fost immortalizată de cel puțin două surse istorice credibile. Prima este Lactanțiu. Conform acestuia, împăratul “a fost avertizat în vis să-și pună pe scuturile oastei semnul ceresc – *crucea* (s.n. – N.G.) – și astfel să înceapă lupta: el s-a supus și a însemnat pe toate scuturile numele lui Hristos” (*De mortibus persecutorum*, 48). A doua sursă clasică este Eusebiu, episcopul Cezareei. Relatarea lui târzie conține notele evidente ale unei versiuni creștinate. Ziua în amiaza-mare, Constantin a văzut *semnul crucii* pe cer “strălucind de o lumină mai tare ca soarele”¹. Alături de el erau scrise cuvintele: “prin ea vei învinge”². În noaptea următoare, Iisus însuși i s-ar fi arătat împăratului în vis solicitându-i să facă semnul crucii pe steagurile oștirii.

Prezența acestei celebre cruci a marcat creștinarea împăratului Constantin și acceptarea oficială a creștinismului drept religie de stat în Imperiul Roman.

4. “Acatistul Sfintei Cruci”. Aspecte simbolice

După instituționalizarea religiei lui Iisus, motivul Sfintei Cruci va cunoaște rapid o formidabilă consacrare socială. Acest fapt a devenit cu putință și datorită imensei popularități de care s-a bucurat și se bucură textele creștine ce explorează simbolismul crucii. Dintre ele se detașează prin notorietate *Acatistul Sfintei Cruci*. Aici, crucea are mai multe înțelesuri

¹ Mircea Eliade, *Istoria...*, ed. cit., p. 397.

² *Ibidem*.

simbolice: este “har de lumină dătător”¹ și “vasul luminii”²; “vistierul vieții”³ și “arma păcii”⁴; “temeiul dreptei credințe”⁵ și “biruința creștinilor”⁶; “păzitoare a creștinilor”⁷ și “apărătoare a deznădăjduiților”⁸; “dădătoarea darurilor Duhului”⁹ și “tare apărătoare a celor ce bine călătoresc”¹⁰ etc.

Mijlocind între Cer și Pământ, Sfânta Cruce se impune în *Acatist* în primul rând ca simbol al supremei pătimiri și al asumării de către Fiul Nevinovat al lui Dumnezeu a tuturor păcatelor celor vinovați.

Tot aici, crucea mai apare reprezentată ca o uriașă scară. O scară cu o singură – dar obligatorie – treaptă. “Orice înălțare care ocolește această treaptă, orice înălțare care nu e înălțare pe Cruce este orgoliu căzător, salt în gol, răstignire cu capul în jos”¹¹. Aș completa observând că această simbolică scară este nu numai obligatorie în economia mântuirii, dar și una ubicuă.

Preluând crucea, creștinismul s-a dovedit a fi deosebit de creativ. Simbolistica crucii creștine cunoaște astăzi o mare varietate de expresii. Una dintre ele este *crucea Evangheliei*. Având o singură bară orizontală, ea “simbolizează cele patru elemente, întinate de firea omului; omenirea toată, chemată la Hristos din cele patru zări; virtuțile sufletului omenesc. Picioarul crucii, înfipt în pământ, reprezintă credința așezată pe

¹ *Acatistul Sfintei Cruci*, Icosul 1.

² *Ibidem*, Icosul 3.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, Icosul 8.

⁵ *Ibidem*, Icosul 10.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, Icosul 2.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*, Icosul 3.

¹⁰ *Ibidem*, Icosul 2.

¹¹ Andrei Pleșu, *op. cit.*, p. 427.

temeiuri adânci, brațul superior al crucii arată nădejdea ce urcă spre cer; lărgimea crucii este perseverența până la capăt”¹.

O altă expresie simbolică creștină a crucii este cea care trimite la *crucea cu două bare orizontale*. Bara orizontală superioară ar simboliza “inscripția batjocoritoare a lui Pilat: *Iisus Nazarineanul, regele Iudeilor*”², iar cealaltă “ar fi cea pe care și-a întins Hristos brațele”³. Acest tip de cruce și-ar avea originea în Grecia, iar, după alți autori, în Lorena.

În sfârșit, mai există și o *cruce cu trei brațe orizontale*, “simbol al ierarhiei ecleziastice, corespunzând tiarei papale, pălăriei de cardinal și mitriei episcopale”⁴. Pe prima (crucea cu trei brațe) și-a asumat-o, începând cu secolul al XV-lea, doar Papa, celelalte două (cu două, respectiv un braț) revenind cardinalilor, arhiepiscopilor și episcopilor.

Concluzia ar fi aceea că simbolismul creștin al crucii este deosebit de complex. Profunzimea lui poate fi și mai bine înțeleasă dacă luăm în atenție comparația cu alte tradiții și culturi⁵.

5. Ce înseamnă “să-ți duci crucea”?

Conform interpretării lui Andrei Pleșu, ceea ce definește în primul rând crucea este *ubicuitatea* ei. Autorul român înțelege universalitatea crucii sub aspectul prezenței ei *simbolice*. Nu obiectul-cruce e prezent pretutindeni, ci simbolismul ei. Astfel, crucea e de regăsit “în structura corpului omenesc și în ordinea cardinală a lumilor, în desenul oiștii și al plugului, în

¹ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, p. 399.

² *Ibidem.*

³ *Ibidem.*

⁴ *Ibidem.*

⁵ Pentru detalii, vezi Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, pp. 395-405.

construcția catargelor, în aripă, scară, sabie și templu”¹. Crucea nu numai că este peste tot, dar este și *totul*, observă Pleșu. Este, la limită, simbolul “contrariilor conciliante”²: “ea aduce în același plan moartea sclavului cu moartea împărătească a lui Dumnezeu, risipirea zgomotoasă a orizontalei cu ascensiunea discretă a verticalei, dragostea de lume și renunțarea la ea”³. A înțelege ceva din simbolismul metafizico-religios și social al crucii înseamnă, printre altele, să fii capabil “să-ți duci crucea”.

Ce înseamnă însă “să-ți duci crucea”?

În formularea lui Pleșu înseamnă “a te bucura deplin de viață contemplând neîncetat vidul ei, a-ți alunga rudele de sânge și a-l săruta pe cel care te vinde, a blestema smochinul neroditor și a lua apărarea târfei, a fi cuminte la nebunia vremurilor și smintit în mijlocul cetăților toropite, a fi mereu unde *nu* ești căutat, mereu imprevizibil, mereu nou”⁴. A realiza în propria-ți viață acea *coincidentia oppositorum* de care scria Nicolaus Cusanus. E cu mult mai dificil să-ți asumi și să-ți duci crucea. Trebuie să mai ai și intuiția și chiar dorința *totalității*, “a întregului prezent în fiecare parte, a *celeilalte* părți prezente în fiecare parte”⁵. O asemenea încercare reușită îți poate garanta adevărata inițiere în simbolismul profund al Sfintei Cruci.

Timpul (post)modern a adus cu sine și alte înțelesuri expresiei “să-ți duci crucea”. Unul dintre ele se referă la asumarea Destinului sub chipul decăzut al Sorții. Alteori

¹ Andrei Pleșu, *op. cit.*, p. 425.

² *Ibidem*, p. 426.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

crucea ia forma unei hierofanii. Am în vedere numeroasele situații în care oameni de toată încrederea au relatat apariții miraculoase ale Sfintei Cruci în interiorul trunchiurilor de arbori despicați. De fiecare dată miracolul a fost înțeles ca un avertisment de întoarcere la credință înaintea unor vremuri apocaliptice a căror venire se anunță a fi iminentă.

Demne de cercetat prin fascinația simbolismului lor sunt și *variantele* Sfintei Cruci. Una dintre ele este *Crucea Sfântului Andrei*, iar cea de-a doua este *Swastika*¹.

¹ Pentru simbolurile metafizice, sociale, politice și mesianice ale acesteia din urmă, vezi Nicu Gavriluță, *Imaginarul social al tranziției românești. Simboluri, fantasme, reprezentări*, Cluj, Editura Dacia, 2001, articolul "Swastika – un simbol postmodern?", pp. 165-168.

Simbolistica sacră a sexualității

Cititorul educat, suficient de bine familiarizat cu hermeneutica, știe că trupul omenesc presupune și o importantă componentă simbolică. Există mai multe ipostaze istorico-sociale ale acestei simbolistici. O parte dintre ele le-am analizat într-un alt loc¹. Este vorba de simbolistica corpului și sexualității în antichitate și Evul Mediu, în protestantism și în (post)modernitate. Ultima fază a timpului istoric – (post)modernitatea – continuă să ne provoace cu practici sociale și simbolice absolut insolite, cum ar fi transsexualismul și sindromul “mamelor-mercenare”, procreația artificială și fascinația noilor tehnici de creație artificială.

În acest studiu însă mi-am propus să mă opresc asupra unei teme în egală măsură incitantă și controversată. Trimiterea este la simbolistica magico-religioasă a sexualității și trupului, dar și la ritualurile legate de aceasta. Or, spațiul cultural care s-a impus cel mai puternic cu o asemenea gândire simbolică și sacră despre trup și sexualitate este cel oriental². În cuprinsul acestuia, India continuă să ocupe locul central.

Din scrierile lui Mircea Eliade aflăm că, uneori, *erosul* a ajuns să fie în India o soteriologie (o cale de salvare de iluzia

¹ Pentru detalii, vezi Nicu Gavriluță, “Corpul și sexualitatea în practicile de limită ale interpretării”, în Ștefan Afloroaei (coord.), *Limite ale interpretării*, Iași, Editura Fundației Axis, 2001, pp. 63-83.

² Simbolistica sacră a trupului și sexualității în Orient a stat și în atenția unui conclave de specialiști, coordonați de Sarah Coakley. Pentru detalii, vezi recenta versiune românească a volumului Sarah Coakley (coord.), *Religia și trupul*, traducere de Dan Șerban Sava, Editura Univers, București, 2003, în special partea a III-a, pp. 163-315.

și inconsistența acestei lumi). Nu puține orgii și ritualuri erotice indiene au un scop metafizico-religios: unirea sufletului individului (*Athman*) cu cel universul (*Brahman*). Salvarea prin *inbirea față de femeie* este numai una dintre multele căi soteriologice ale Indiei. De fapt, fiecare vârstă a timpului (din cele patru *yuga* anunțate în gândirea indiană) își are propriile sale tehnici de eliberare. Pentru primele trei au fost ritualul vedic, contemplația filosofică și asceza. *Kali yuga*, vârsta actuală, ultimă și întunecată, are ca tehnică soteriologică și sexualitatea sacră. Este sacră pentru că, deși are loc în trup, urmează modelul unei perechi divine. Femeia prezentă în aceste ritualuri are o dublă condiție socială: poate fi soția (*avakīya*) sau femeia celuilalt (*parakīya*). Mentalul social indian preferă însă pentru aceste ritualuri erotice practicile adulterine. Pentru o conștiință marcată profund de credința creștină, o asemenea alegere pare de-a dreptul scandaloasă. Însă orientalul gândește altfel: el știe că într-o asemenea ceremonie este nevoie de pasiune maximă. Or, mult mai mare este pasiunea unei femei pentru bărbatul ilegitim, decât pentru soț. (Evident, atunci când acest sentiment adulterin există.) Mult mai atrăgătoare și fascinantă prin riscurile ei este aventura ilegitimă. Ea poate fi ratată, sfârșind deseori în compromitere socială și în înrăutățirea condiției post-mortem.

Modelul sacru al perechii numite, în virtutea canoanelor sociale, adulterine era *Krishna-Radha*. Aceasta își va abandona totul – soțul, reputația, averea, gloria post-mortem – urmându-l pe zeul Krishna. Diferența față de mentalitatea creștină este fundamentală. În cuprinsul acesteia, dragostea față de Dumnezeu nu se manifestă prin practicarea “adulterului”, ci prin căsătorie. Legătura oficializată dintre soț și soție este acceptată și respectată în toate mediile creștine. Nici în India ea nu era disprețuită. Știau și orientalii cât de maladivă poate fi pentru viața socială un adulter. Numai că ceea ce se petrecea propriu-zis în aceste ritualuri erotico-religioase nu

era de fapt un adulter. De ce? Pentru că printr-o asemenea iubire se depășea cu mult sexualitatea și simpla desfătare trupească. Iubirea celor doi devenea o *hierogamie*, o uniune sacră între doi oameni care și-au depășit de mult condiția umană. Cei doi devin asemeni unor zei. Prin urmare, pasiunea unei asemenea femei nu se mai cere judecată și înțeală după canoanele dreptului comun. Femeia devine o *amantă mistică* (*parakiya*), iar normele după care o putem înțelege depășesc cu mult condiția umană obișnuită.

* * *

O asemenea cale soteriologică este asumată în India de tantrism. Ritualul erotic din tantrism poartă numele de *Maithuna*. Folosindu-se de un manuscris bengalez din Biblioteca Universității din Calcutta, Mircea Eliade prezintă etapele specifice ale unui asemenea ritual¹. Primele patru sunt de natură preliminară.

Prima corespunde duratei a patru luni. Este intervalul temporal în care bărbatul devine un adevărat serv al femeii alese. Doarme în aceeași cameră cu ea, undeva la picioarele acesteia, stăpânindu-și perfect simțurile și pasiunea.

În cea de-a doua etapă – tot de patru luni – viitorul inițiat în misterele erotismului sacru va dormi în același pat cu femeia, în partea stângă a acesteia, dovedind aceeași impasibilitate.

Urmează cel de-al treilea interval, cel în care bărbatul va dormi în orice parte a patului va dori.

În sfârșit, în ultimele patru luni, bărbatul va îngriji numai picioarele femeii, urmând ca cei doi să doarmă îmbrățișați.

¹ Pentru detalii, vezi Mircea Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, traducere de Walter Fotescu, Humanitas, București, 1993, în special pp. 222-235.

În cele din urmă, după parcurgerea celor patru etape, inițiatul va ajunge să-și controleze perfect reacțiile trupului, mentalul și pulsionile sexuale. Voluptatea ajunge să se manifeste în condiția ei pură, eliberată de servituțile biologice ale trupului, scrie Mircea Eliade. Actul sexual se va consuma *cu totul altfel* decât în cazul oamenilor obișnuiți. Reacțiile umorale vor fi anulate, iar emisia seminală oprită și apoi reîntoarsă în trup sub forma unui circuit mistic. Cei doi depășesc condiția umană devenind asemenea unor zei. “A te elibera prin propriile tale lanțuri, a face din obstacole vehicolul ascensiunii, a transforma ispitele în instrumente de perfecțiune – iată cum s-ar putea traduce, în termeni mai mult sau mai puțin coerenți, dogmatica eroticii misticii indiene”, scrie același Mircea Eliade.

* * *

În textele sale despre simbolismul magico-religios al ritualului tantric, Eliade îl citează uneori pe Manindra Mohan Bose. Acest autor descrie practicile erotice dintre *sadhaka* (cel ce practică disciplina) și *nayika* (femeia necesară ritualului).

Inițial, femeia se așează pe un taburet special unde, în semn de purificare, i se servește de către bărbat *pastă de sandal*. Apoi, începe ceremonia concretă formată din opt părți.

Prima dintre ele presupune repetarea unei formule mistice de 108 ori. După fiecare set de 25 de repetiții i se dăruiesc femeii flori pudrate cu pastă de sandal. Trebuie insistat asupra faptului că nu femeia propriu-zisă este venerată ci zeița Sakti, perechea erotică a zeului Shiva. Faptul simbolic este, prin urmare, prezent chiar de la începutul ritualului. Femeia simbolizează prezența în trupul omenesc a unei făpturi divine.

Urmează cea de-a doua etapă a ceremoniei numită *Smarana*, “amintirea, intrarea în minte”. Acum se recită și se fixează mental o altă formulă de 109 ori.

În cea de-a treia parte a ceremoniei – *Araṇa*, “atribuirea altor însușiri obiectului” – se repetă iarăși de 25 de ori cu ochii închiși o formulă mistică. Urmează deschiderea ochilor și din nou oferirea de flori. De la acest nivel, dimensiunea simbolică a ritualului se estompează. Femeia începe să se transforme concret în Zeiță. O asemenea afirmație nu șochează și nu provoacă cu nimic mentalul social hindus. În mitologia și filosofia indiană – lucru bine știut – oamenii și zeii au condiții relativ asemănătoare. Deosebirea dintre ei nu este de ordin profund, ontologic sau calitativ, așa cum se întâmplă în alte tradiții, ci cantitativ. Este, altfel spus, o diferență de grad și nu una de substanță. Zeii sunt, într-adevăr, mai liberi decât oamenii, dar stau sub semnul aceleiași legi karmice. Uneori, misticii orientali reușesc ca prin tehnici speciale să atingă această condiție divină. Or, erosul este una dintre ele.

La nivelul celei de-a patra părți, *Manana*, accentul este pus pe “amintirea frumuseții femeii când ea e absentă”. Iarăși se va repeta de 103 ori o foarte lungă formulă mistică. În același timp, neofitul își întipărește în minte *imaginea femeii*. Se crează, în urma consolidării mentale a unei asemenea fantasmă, o legătură subtilă între drama mistică launtrică din sufletul bărbatului și femeia propriu-zisă.

Urmează *Dhyana*, “meditația mistică”, cea de-a cincea secvență a ritualului. Este momentul în care femeia va fi așezată în stânga bărbatului, apoi sărutată și pipăită “astfel ca mintea să se inspire permanent de emotivitate”. Are loc apoi repetiția de 25 de ori a unei formule mistice, după care femeia va fi din nou sărutată. Apoi este rândul partenerei să-l adore pe *kandarpa* (zeul dragostei) și să ofere flori și pastă de sandal bărbatului.

Cel de-al șaselea moment al desfășurării eroticii mistice indiene se numește *Puja*, “cultul”. Din nou se adoră locul special al Zeiței, după care se oferă ofrande și se recită mental

formule sacre. Apoi, bărbatul se va închina de 19 ori în fața femeii, dăruindu-i dulciuri pe o frunză de banan și apă bine mirositoare conținând camfor. Cei doi vor continua prin a-l venera pe zeul dragostei.

În sfârșit, după toate acestea începe jocul sexual. Ultimele două etape ale ceremoniei sunt *Japa* ("sentimentul despărțirii în zori") și *Apadbana*, termen tradus tot prin "cult". Asupra lui însă continuă să planeze tăcerea și misterul.

* * *

Mircea Eliade, prezentând detaliile acestui ritual mistico-erotic, insistă și asupra unor observații de o maximă importanță pentru simbolistica erotică a corpului. Mai întâi, istoricul român al religiilor remarcă faptul că o asemenea ceremonie se desfășoară simultan în *imp* și în universul *fantastic*. Este deopotrivă *reală* și *ireală*, fiziologică și simbolică. Unirea sexuală nu are loc între doi "oameni", ci între doi "zei". Depășind comuna fiziologie, acuplarea poate dura – practic – la nesfârșit. Ea nu se mai sfârșește cu emisia seminală, cei doi experimentând pe parcursul timpului ei sacru beatitudinea ultimă sau realitatea divină. Se intră astfel într-o stare de extaz divin.

Neputându-se comunica direct, frust, o asemenea stare de extaz va fi doar sugerată simbolic. Tantrismul folosește în acest scop simboluri precum Soarele și Luna, *Shiva* și *Sakti*, *ida* și *pingala*.

De remarcat pentru tema noastră este simbolismul voit obscur cultivat și în scris de anumite școli mistico-erotice ale Indiei. De cele mai multe ori nu se precizează *sensul* unor termeni folosiți. Iată câteva exemple de asemenea situații preluate din scrierile lui Mircea Eliade.

Strofa 19 dintr-o scriere medievală indiană – *Doha-Koşa* –, avându-l ca autor pe Kanha arată astfel: "Cel care a imobilizat regele spiritului său prin identitatea voluptății (*samarasa*) în

starea Înnăscutului (*sahaja*) ajunge chiar în acea clipă un supraom (un siddha, magician, semizeu); lui nu-i e teamă nici de bătrânețe, nici de moarte”. Ce interpretări i se pot oferi textului pentru a i se desluși înțelesurile ascunse?

O primă interpretare ar fi cea *literară*. La acest nivel, textul nu spune, evident, nimic. Ar urma apoi interpretarea oferită de *Samkhyā-Yoga* (Eliade apropie cele două școli filosofice indiene – sau cele două *Dharsane* – considerându-le absolut compatibile: *Samkhyā* ar conține partea teoretică, iar *Yoga* pe cea practică). Conform acestui punct de vedere, voluptatea (*samarasa*) ar numi identitatea perfectă a spiritului cu respirația, obținându-se astfel o stare superioară de conștiință. Conform acestui simbolism, strofa 19 din *Doha-Koṣa* începe să aibă un înțeles.

În sfârșit, interpretarea tantrică pune și ea în joc trei importante simboluri. Sensurile lor oferă un conținut coerent și subtil pasajului (aparent) obscur. Primul simbol, “regele spiritului”, ar semnifica de fapt emisia seminală reținută, imobilizată; “voluptatea” ar numi pur și simplu actul sexual, iar “Înnăscutul” ar fi un nume simbolic al stării beatifice originare. Observăm așadar că nivelul simbolic al unui text mistico-erotic (nu numai indian) nu poate fi înțeles în absența unei inițieri. Or, în tradiția indiană, aceasta îți-o poate oferi doar un veritabil Maestru (*guru*).

Al doilea exemplu – preluat tot din scrierile lui Eliade – se referă la semantica multiplă a unor termeni din mistica și mitologia indiană. Sensurile diferite pe care acești termeni le cumulează nu duc la contradicție sau anulare. Se respectă, altfel spus, condiția clasică, universală, a oricărui simbol: aceea de a ține împreună sensuri care, în mod logic, nu suportă nici o apropiere. Din multitudinea acestora se impune în timp unul sau altul. Celelalte nu dispar, ci se mențin într-o virtualitate pură. Oricând ele se pot întrupa în timp și istorie.

Unul dintre acești termeni ar fi *Vajra*. El ar avea cel puțin trei sensuri: unul *comun* (trăsnet, diamant), altul *erotic* (lingam, organ sexual masculin) și, în sfârșit, unul *teologic* (vid, vacuitate universală). De fiecare dată lectura acestui termen reclamă un anume înțeles. Alt simbol cu puternică rezonanță în India este *Soarele*. Și el poate fi descifrat în virtutea celor trei sensuri. În primul caz (sensul *comun*), trimiterea ar fi, logic, la astrul propriu-zis, în cel de-al doilea caz (*erotic*), Soarele ar simboliza polenul feminin, iar la nivel *mistic* ar reprezenta *pingala*, respectiv nara dreaptă. La fel și simbolismul divers al Lunii poate fi decriptat la nivel comun, erotic și mistic. Luna ar simboliza, pe rând, astrul nopții, emisia seminală masculină și *ida*, nara stângă.

Concluzia ar fi că trupul – în special prin componenta sa sexuală – nu este întotdeauna în Orient un obstacol al mântuirii (sau eliberării) în Orient. Mai mult, în jurul lui au apărut diverse simbolisme și ritualuri magico-erotice care pot fi practicate și înțelese doar de cei inițiați. În nici un caz nu trebuie să confundăm adevărata mistică erotică orientală cu orgiile, incesturile și bestialitățile unor culte indiene. Acestea își recrutaază materia umană din cele mai decăzute locuri: familii degenerate, nebuni, perversi sexuali, criminali, neurastenici etc. Veritabilul tantrism nu are nimic de-a face cu toate acestea. El este supus ratării și denaturării chiar și la el acasă. Cred că riscurile sunt cu atât mai mari cu cât tehnica erotică este exportată în afara Indiei, în spații istorico-simbolice străine de mitologia, filosofia și religiile indiene¹.

¹ Pentru prezența tantrismului în România după 1989, vezi Nicu Gavriluță, *Imaginarul social al tranziției românești*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 2001, în special secțiunea "Amorul sărbătoresc și mântuirea sexuală", pp. 44-48.

BCU IASICENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

IV. ELIADE ȘI CULIANU

Eliade și mitul supraomului

1. Portretul-robot al mutantului

Unul dintre miturile vii ale lumii contemporane este și cel al omului mutant. Întrebarea referitoare la imaginea pe care acesta o va avea în viitor continuă să obsedeze multă lume. Antropologii și-au imaginat diverse scenarii, multe de-a dreptul neverosimile. Au emis tot felul de predicții, unele în măsură să-l facă gelos chiar și pe domnul Virgil Hâncu.

În formularea unor astfel de previziuni, părinții fondatori ai evoluționismului au fost mai rezervați. Charles Darwin, de exemplu, era convins că în următorul milion de ani nu se va petrece nici o schimbare spectaculoasă la nivelul speciei umane. E. Lott și Wercinski s-au arătat a fi, totuși, mai generoși: ne scurtau așteptarea la "numai" 40.000 de ani. Comparativ cu ei, P. Lüth este un adevărat optimist: în doar câteva sute de ani, omul nou se va impune. Antropologul Lüth schița chiar și un portret-robot al acestei noi creaturi: cutie craniană mare, lipsită complet de orice urmă a podoabei capilare, față mică, ascuțită, miros atenuat și afectivitate redusă. Deja ne putem imagina acest straniu umanoid răspândit la scară planetară. Asemănarea cu

ființele extraterestre din scenariile *science fiction* este mai mult decât evidentă. P. Lüth pare a ne avertiza că va veni un timp în care celebra *Zonă 51* va fi însuși pământul. Să se ascundă deja în acest ținut secret din deșertul american, patronat de Armată, oamenii viitorului? Greu de crezut. Oricum, mitul omului mutant continuă să ne frecventeze din ce în ce mai insistent inconștientul personal și colectiv.

2. Copilul minune – avatarul lui *homo spiritualis*

Dincolo de mirajul unor asemenea scenarii, rămâne totuși o întrebare luată în serios de tot mai mulți cercetători. Ea se referă la condițiile concrete în care apariția unui *om nou* ar înceta să mai fie o simplă ficțiune. Asupra ei s-au pronunțat în primul rând geneticienii și antropologii. Aceștia au invocat drept condiție esențială necesitatea apariției unui număr important de mutații la nivelul codului genetic. Mai mult, genele care ar suferi asemenea modificări ar trebui să fie în măsură să se transmită urmașilor, fără a sfârși prin a fi “marcate” de genele normale. Grupul mutanților ar trebui să se impune, iar cel al oamenilor normali să treacă pe un plan secund. Or, așa ceva nu este posibil, cel puțin în momentul de față. Ei bine, ceea ce este acum cu neputință la nivel de grup sau comunitate, se pare că devine plauzibil pentru tot mai mulți indivizi luați în parte.

Savanții americani Brooke Worth și Robert Emders întrevăd deja, în *The Nature of Living Things*, figura mutantului în persoana copiilor-minune din zilele noastre. Dacă până de curând aceștia își diminuau calitățile odată cu trecerea anilor, astăzi ei rămân la fel. Adulții-minune par a

anticipa deja figura supraomului. Calitățile intelectuale le sunt amplificate substanțial, stresul și maladiile psihomentale par a nu-i mai atinge semnificativ. Noile generații de calculatoare și universurile mentale, tehnica de ultimă oră și teoriile informației par a le pune din ce în ce mai convingător în evidență calitățile. Acești mutanți *avant-la lettre* ar stăpâni spațiul și timpul, având posibilități spirituale realmente spectaculoase. Deocamdată, ei continuă să trăiască discret, departe de lumea dezlănțuită. Una dintre temeri este aceea că prezența lor ar putea oricând să provoace neînțelegere și invidie, ostilitate și ură, fascinație și teamă deopotrivă.

3. Eliade, supraomul și hermeneutica catastrofei nucleare

Prețul intrării în lume a unor asemenea exemplare minune ar fi, pentru noi, unul pe măsură. Oameni superiori nu (mai) apar din senin. Miracolele genetice de genul celui care a făcut posibilă trecerea de la 46 la 48 de cromozomi nu mai sunt acum actuale. Nu avem – deocamdată – motive să sperăm în iminența prezenței lor. Asta nu înseamnă că ele nu ar putea să survină într-un viitor mai mult sau mai puțin îndepărtat. Tributul pe care noi ar trebui să-l plătim ar fi atât de mare, încât, pe bună dreptate, ne-am întreba dacă merită sacrificiul. Pe scurt, acesta *ar putea fi* milioanele de exemplare umane normale, obișnuite, care ar dispărea în condițiile unui noi cataclism nuclear.

Efectele cumulative ale exploziilor atomice ar avea, în 99% dintre cazuri, urmări catastrofale. aproape totul ar fi pustiit. Totuși, din punct de vedere teoretic, nu este exclus ca în 1% dintre situații – sau chiar mai puțin – razele X și

acțiunea radiului să provoace schimbări de excepție în structura psiho-mentală a omului. Ar putea să reapară genii precum Aristotel și Leonardo da Vinci, Newton și Pasteur, Euler și Einstein etc.

Ideea este admirabil reluată și dezvoltată de Mircea Eliade într-una dintre scrierile sale fantastice¹. Este vorba de *Tinerețe fără de tinerețe...* Personajul central al acestei nuvele, profesorul Dominic Matei, e lovit de trăsnet în ziua de Paști, *chiar în creștetul capului* și apoi ars în cea mai mare parte a trupului. Efectele unei astfel de lovituri de trăsnet nu sunt cu mult diferite de cele provocate de un război nuclear. Numai că, spre surprinderea tuturor, personajul lui Eliade nu se predă morții. Dimpotrivă, își revine miraculos sub chipul unui veritabil supraom.

Realmente fascinant îmi pare a fi faptul că Eliade însuși nu-și considera nuvela o simplă ficțiune! Într-unul

¹ Nu am în atenție acum decât nuvela amintită. Evident, tema mutantului – sau a “omului nou” – se regăsește și în alte nuvele (precum *Un om mare*) și în anumite texte de istorie a religiilor. Tema supraomului în opera lui Eliade a fost ingenios interpretată de Ioan Petru Culianu, Matei Călinescu și Dan Petrescu. Primul, în monografia despre *Mircea Eliade*, Matei Călinescu în cartea sa *Despre Ioan P. Culianu și Mircea Eliade*, iar Dan Petrescu în excelentul său serial “Enigma lui Cucoaneș”, publicat în revista *Timpul*, ajuns în momentul scrierii acestor rânduri la cel de-al patrulea episod.

Relația dintre legionarism, proză fantastică, operă științifică și experiențe psihedelice personale la Mircea Eliade este prea complexă și merită tratată într-un text special. Ceea ce mă reține pe mine aici este doar provocatoarea interpretare oferită de prozatorul Eliade posibilelor cataclisme nucleare și faptul că mitul supraomului cunoaște acum, grație manipulărilor genetice, versiuni interesante și, într-un anume fel, alarmante. Evident, ele nu au nici o legătură cu motivul legionar al “omului nou” și nici cu “noul umanism” din scrierile științifice ale lui Mircea Eliade.

dintre textele sale, istoricul religiilor invoca unele cazuri similare, absolut reale, prezentate în presa americană a timpului. Ele amintesc de oameni trăsniți și arși de vii, reveniți în mod uimitor la viață. Condiția esențială a fost însă ca acel fulger să lovească *drept în mijlocul cutiei craniene*. Locul nu este deloc întâmplător. În *Bardo Thödol (Cartea tibetană a morții)*, călugărul oficia ritualic întâmpinarea morții, operând cu dexteritate o spărtură în creștetul capului celor neinițiați. Prin această "Poartă a cerului", sufletul defunctului urma să-și ia zborul. Poate nu întâmplător Eliade însuși și-a intitulat ultima sa carte *Briser le toit de la maison*.

Toate acestea, sugerează Mircea Eliade, se cer a fi înțelese în spiritul gândirii taoiste sau în cel al filosofiei *Vedanda* din India. Din aceste puncte de vedere, contrariile se anulează. În absolut, Binele și Răul își pierd sensul, nu se mai opun, iar Ființa coincide cu Neființa. Dacă am aplica această hermeneutică asupra a ceea ce numim *viitoarea confruntare nucleară, viitorul război mondial, acestea ar trebui dacă nu justificate, atunci cel puțin acceptate*. În ultimă instanță, din această perspectivă, mult prea înaltă, aproape neomenească, posibilele catastrofe nucleare ar camufla un sens: *mutația speciei umane și apariția supraomului!* Distrugerea a milioane de vieți, aneantizarea multor culturi și civilizații ar putea fi imensul preț pe care ar trebui să-l plătim pentru a lichida cu trecutul și a deschide calea apariției supraomului¹.

¹ Tema creării supraomului și a "noii rase" umane a revenit în actualitate începând cu anii '90. Noile descoperiri științifice ale biologiei moleculare și geneticii ne confirmă speranța în posibilitatea controlării evoluției umane și a orientării ei spre apariția unor mutații calitativ superior. Tehnica cea mai mediatizată (și controversată) este cea a clonării. Prezența ei provoacă dialogul, orientându-l spre chestiuni de etică biotehnologică și religioasă.

Această perspectivă apocaliptică nu poate, totuși, trece sub tăcere mai multe întrebări: merită înfăptuit acest sacrificiu? Stă oare în puterea noastră să răspundem și să decidem? Sau, poate *altcineva* alege în locul nostru, folosindu-se de noi ca instrumente, chiar în momentul în care noi avem convingerea că, de fapt, alegem? Nu știu, dar poate că raspunsurile la aceste întrebări nici nu trebuie știute. Cel puțin acum, pentru cei mai mulți dintre noi.

Pentru versiunile științifice actuale ale mitului nemuririi și perfecțiunii umane, vezi și John Harris, *Clone, gene și nemurire. Etica și revoluția genetică*, traducere de Irina Margareta Nistor, Editura Univers, București, 2003, în special secțiunile VII ("Femeia-Minune și Superman", pp. 180-205), VIII ("Schimbarea lumii", pp. 205-229) și IX ("Noua rasă", pp. 229-251).

(IN)CONFORTABILUL CULIANU

Păcatul împotriva spiritului, cea de-a zecea carte din colecția *Opere complete*, apărută la Editura Nemira, constituie o antologie de texte cultural-politice publicate de Ioan Petru Culianu între noiembrie 1974 și 1991. Puține dintre ele sunt inedite, majoritatea fiind apărute pentru prima dată în 1990, în săptămânalul *Lumea liberă românească* din New York, unde I. P. Culianu a ținut o rubrică permanentă intitulată *Scoptophilia*. Termenul, aparent exotic, este preluat din psihanaliza lui Freud și reprezintă “plăcerea de a privi”. Culianu a privit lumea, a înțeles, a scris și a fost ucis. Pe coperta a patra a cărții, editorii anunță că toate “investigațiile făcute în SUA indică o crimă politică, pregătită și executată din ordinul guvernanților de la București. Deocamdată, această monstruoasă crimă – poate cea mai gravă pentru cultura română după asasinarea lui Iorga – rămâne pentru noi un chinuitor mister.

Păcatul împotriva spiritului ne dezvăluie o față poate mai puțin cunoscută a lui Ioan Petru Culianu: cea de publicist și de comentator al faptelor politice și sociale. Volumul cuprinde trei părți. Prima, care poartă chiar titlul volumului, reia două povestiri-parabolă cu caracter politic și se încheie cu ultimul interviu acordat Gabrielei Adameșteanu pentru revista 22. Aici, “ultimul Culianu” își anunță noua sa cheie de abordare a operei științifice, una *cognitivă*, cum inspirat o numește Patapievici, centrată pe jocurile minții și motivul lumilor multidimensionale. După expresia lui Patapievici, avem de-a face cu un Culianu pasionat de cosmogonie, filosofie și epistemologie, și aproape neutru față de

descriptivismul filologico-istoric, din nefericire copios prezent în studiile despre Renaștere.

Interesat de mecanismele cognitive ale subiectului cunoscător, mecanisme care ar face lumea să arate altfel, Culianu descontruiește și truismele clasice despre magie, alchimie și astrologie. Faptul aceasta se poate intui și deduce din anumite texte publicate în *Păcatul împotriva spiritului*.

În interviul acordat Gabrielei Adameșteanu avem de-a face cu un savant fascinat de "spațiul nostru mental", de analogiile cu calculatorul și de universurile paralele. Unitatea gândirii lui Culianu s-ar regăsi așadar în interesul pentru *sistemul structurilor cognitive de generare*, afirmă pe bună dreptate Horia-Roman Patapievici. "Fie că a oferit un răspuns istoric, fie că s-a îndreptat spre unul structural, Culianu a avut mereu aceeași întrebare de pus, în studiile sale: cum e cu puțință ceva? Aceasta nu este întrebarea unui istoric, ci a unui filosof"¹. Așa este, Patapievici are dreptate. Numai că eu am rezerve în a restrânge originalitatea lui Culianu la "erudiția ieșită din comun" (Kitagawa) și la mecanismele interioare ale cogniției. Poate că accentul pus de Patapievici pe importanța subiectului cunoscător la Culianu este un pic prea apăsător. Nu totul se întâmplă în minte. Ar trebui să luăm în seamă și faptul că, pentru Culianu, regulile minții funcționează asemenea unei gramatici universale ce depășește cu mult puterea de control a minții unui om. Uneori, această gramatică controlează total

¹ *Magie, ascensiune celestă, gnoze și Ioan Petru Culianu*, lansarea cărților *Ioan Petru Culianu. Omul și opera și Jocurile minții*, în revista 22, nr. 702, 19-25 august 2003, pp. 12-13. Au participat: Sorin Antohi, Dan Petrescu, Andrei Oișteanu, Horia-Roman Patapievici, Gabriela Adameșteanu și Ovidiu Șimonca.

mintea omenească. La noi, faptul acesta l-a observat bine Ștefan Afloroaei.

Mai există apoi un factor, după opinia mea foarte important, în epistemologia lui Culianu: *sistemul*. Fără a fi structuralist, Culianu a mizat foarte mult și pe importanța sistemului mitic în fabricarea scenariilor de tip istoric. Aș da acum un singur exemplu din *Gnozele dualiste ale Occidentului*. El se referă la Aries și Nestorie, care doar au impresia că aleg între mai multe variante ale sistemului gnostic, când, de fapt, scrie Culianu, cei doi *sunt ei înșiși aleși de sistem* în chiar momentul în care ei cred că aleg!

Bricolajul istoric al marelui sistem mitic din finalul *Gnozelor...* nu am motive să cred că este o teză abandonată de "ultimul Culianu".

* * *

Cea mai amplă parte a cărții (171 de pagini) este consacrată *scoptophiliei*. Cuprinde scrisorile către Andrei Pleșu și o schiță din 1990 asupra viitorului României; un dialog imaginar dintre Nicolae Ceaușescu și Ion Iliescu, mediat de prezența tăcută a lui Satan în chiar împărăția acestuia; referințe sincere și de o virulență neobișnuită la adresa Securității române, taxată drept "cea mai proastă inteligență" etc. Un loc aparte îl ocupă în carte "războiul" lui Culianu cu Biserica Ortodoxă Română și cu... Germania. Afirmatia aceasta tranșantă poate provoca și chiar șoca. De aceea cred că ar fi inspirat să o nuanțez.

Ca istoric al religiilor, Culianu cunoștea foarte bine spiritualitatea creștină, inclusiv cea ortodoxă. Nu ea intră în discuție. Și atunci, ce anume? Instituția Bisericii Ortodoxe Române de dinainte de decembrie '89. În viziunea lui Culianu, ea ar fi "crâncen compromisă cu toate regimurile dictatoriale care s-au perindat în România din 1937 până astăzi..." (p. 68). Prin urmare, BOR "nu trebuie în nici un

fel privilegiată de către Stat” (p. 68). În ceea ce privește apariția unor noi religii în România, Culianu are un punct de vedere contrar față de mulți dintre noi. O spune foarte clar: “Românii au tot interesul de a accepta religii noi și mai ales de a constitui o puternică Biserică catolică de rit grecesc (desființată de comuniști în 1948, cu jubilaria Bisericii ortodoxe)” (pp. 68-69). Personal, nu împărtășesc în totalitate poziția lui Culianu referitoare la Biserica Ortodoxă Română și la noile culte de după 1989.

Cât privește ofensiva culturală antigermană a lui Culianu, ea este binecunoscută cititorilor cărților sale de specialitate. S-a războit îndelung cu Religionsgeschichtliche Schule (Școala germană de istorie a religiilor). Nu insist acum și aici asupra acestei chestiuni. În cartea mea despre *Culianu, jocurile minții și lumile multidimensionale* (Polirom, Iași, 2000), am tratat mai pe larg această temă. În *Păcatul împotriva spiritului*, Culianu îl “execută” pe Heidegger, numindu-l un filosof plicticos și depășit. În germană ar suna îngrozitor de simplu. Ar fi doar creatorul unor speculații și giumbușlucuri lingvistice și atâtă tot. Cred că Ioan Petru Culianu era deosebit de inteligent și, prin urmare, nu spera să convingă pe cineva cu asemenea afirmații. În ceea ce mă privește, nu sunt înclinat să dau dreptate afirmației lui potrivit căreia: “Germania a creat toate nenorocirile acestui secol, începând cu instalarea puterii sovietelor și până la nefasta ocupație sovietică a țărilor aflate până de curând în «lăgăruș» comunist, iar de acum înainte de-a binelea în Luma a Treia” (p. 97).

Scotophilia mai conține, pe lângă textele politice, și articole extraordinare despre Moshe Idel, numit pe drept cuvânt cel mai mare specialist în mistica iudaică și în hermeneutica kabbalei, un om cu adevărat extraordinar. Faptul că Ioan Petru Culianu nu a exagerat aici deloc este și argumentat și de noua carte a lui Moshe Idel, *Kabbală și*

hermeneutică, un volum de peste 500 de pagini, care urmează să apară la Editura Polirom din Iași.

Cititorul mai poate întâlni în *Păcatul împotriva spiritului* un alt Eco și un alt Eliade. Este vorba despre posibila integrare a lui Umberto Eco în *Colegiul invizibil al celor 8 bibliotecari ai Bibliotecii din Alexandria* și de un “Eliade Koan” – un om de o bunătate și generozitate ieșite din comun. Nu lipsesc de aici nici cele două interviuri acordate de Culianu lui Gianpaolo Romanato și Armando Masserenti. *Scoptophilia* mai conține și scrisoarea către Gabriel Liiceanu după lectura *Jurnalului de la Păltiniș*, publicată pentru prima dată de Liviu Antonesei în revista *Timpu*.

În sfârșit, partea ultimă – *In memoriam* – cuprinde o selecție din textele apărute imediat după asasinarea lui Culianu, semnate de Șerban Anghelescu și Dana Șișmanian, Radu Portocală și Dan Laurențiu, Dorin Tudoran și Vladimir Tismăneanu.

Ioan Petru Culianu a fost un om și un savant cu totul excepțional. Nu exagerez și am suficiente argumente în acest sens. Unul dintre ele se referă la capacitatea lui de a anticipa viitorul. Cum? Descifrând jocurile și misterele minții omenești. Totul stă în minte, obișnuia să spună studenților și celor apropiați. Ea este un imens puzzle, care funcționează pe baza unui set de reguli și a unui mecanism de generare. Cunoscându-i-le, ai putea să-i anticipezi jocurile viitoare. Culianu a prevăzut ajungerea lui Andrei Pleșu și Dan Petrescu în fotoliile ministeriale cu mult timp înainte ca faptul să se producă. Se pare că a descifrat și mecanismul de acțiune al KGB-ului în Estul Europei pentru salvarea marelui imperiu. Să fi fost oare Ioan Petru Culianu în situația de a fi ghicit și alte jocuri oculte pentru care a “trebuit” să plătească cu viața? Nu știu. Cert este însă un adevăr spus de Vladimir Tismăneanu: “Cei pe care zeii îi iubesc mor de tineri”. Oricum, moartea misterioasă a lui Culianu rămâne încă un mare Păcat împotriva spiritului.

Trebuie arși Eliade și Cioran?

Aceasta-i întrebarea pe care și-o pune Alexandra Laignel-Lavastine în ultimul capitol al cărții sale despre *Cioran, Eliade, Ionesco: L'oubli du fascisme*¹. Evident, la câțiva ani buni de la moartea celor doi, nu mai poate fi vorba decât de o ardere simbolică în focul uitării. Însă această moarte sugerată de Alexandra Laignel-Lavastine, cercetătoare franceză specializată în istoria culturală și politică a Europei răsăritene, doctor în filosofie la Paris cu o teză despre “naționalistul” Noica, este infinit mai gravă decât regretabila moarte fizică. Ea ar însemna decapitarea culturii române și universale de doi și chiar trei reprezentanți cu adevărat importanți: Eliade, Cioran și Eugen Ionesco. Ultimul este acuzat că fusese, timp de doi ani, funcționar diplomatic pe lângă guvernul francez colaboraționist de la Vichy și, mai ales, de tănuirea îndelungată a păcatului “antisemit” și “legionar” al celor doi mari prieteni. De remarcat că Eugen Ionesco a scăpat mai ieftin de rechizitoriul cercetătoarei franceze. S-a ales numai cu o “condamnare pe viață”. Dacă vrei să știi ce-i lega pe cei trei celebri exilați români, atunci răspunsul pe care-l afli în cartea filosoafei Lavastine este simplu: cadavrul ascuns al legionarismului românesc. Preocuparea lor ar fi fost ascunderea acestui stârv totalitar, îndoparea lui cu formolul nesincerității, cu absența unei profunde căințe, cu omisiune și chiar minciună.

Personal, îi sunt deosebit de recunoscător doamnei Lavastine pentru că m-a scos din ceață. Cartea Domniei

¹ Este vorba de volumul *Cioran, Eliade, Ionesco: L'oubli du fascisme*, Paris, PUF, 2002, 553 p.

sale, de o inestimabilă valoare teoretică și practică, mi-a dezlipit, unul câte unul, solzii ignoranței de pe ochi și de pe minte. M-a luminat, arătându-mi adevărata față a lui Eliade, Cioran și Ionesco. Mulțumesc cerului că a permis întruparea în timpul vieții mele a unei asemenea entități spirituale, care m-a salvat din bezna ignoranței. M-a mîntuit. Ce mai, eram complet pierdut.

Îmi risipisem vreo 20 de ani din viață citindu-i cărțile lui Eliade și apoi predându-le studenților. Naivul de mine! Cum de-am putut înțelege altceva decât antisemitism și legionarism citind *Tratatul de istorie a religiilor și Nașterile mistice; Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului și Istoria credințelor și ideilor religioase?*

Despre cartea ultimă a Alexandrei Laignel-Lavastine au scris cronici Mircea Iorgulescu, Matei Călinescu, Toma Pavel, Ion Vianu Alain Paruit și alții. Majoritatea articolelor au apărut în hebdomenarul 22. Unele din aceste recenzii mă conving, altele nu. Important este însă altceva. Faptul că poți face o lectură simbolică a adevăratelor motive ce-i mână în luptă pe unii dintre acești exegeți. Acesta este însă un subiect pe care mi-l rezerv pentru altădată.

În articolul de față aș vrea însă să remarc cu totul altceva: faptul că *Cioran, Eliade, Ionescu: L'oubli du fascisme* este o carte greșită. (Spun acest lucru preluând titlul unui capitol din *Deconstrucțiile populare* ale lui Dan Petrescu). Evident că o asemenea afirmația tranșantă – cum este cea pe care mi-o asum – solicită o lectură integrală, cu creionul în mână, și o contraargumentare precisă. Îmi rezerv dreptul de a o face detaliat altădată. Abia am primit cartea de la Bruxelles, de la prietenul meu Jacques Rogissart. Acest funcționar al Comunității Europene pe probleme de transport internațional a învățat la vârsta de 60 de ani limba română din dragoste față de opera lui... Mircea Eliade. A vizitat recent România și a cumpărat din librăriile ieșene toate cărțile istoricului român al religiilor. Pe bună dreptate,

omul s-a arătat a fi consternat de ceea ce a produs Alexandra Laignel-Lavastine și m-a provocat la dialog.

Totuși, îmi pot susține și acum afirmația invocând două argumente. Primul se referă la imensul număr de greșeli și gafe pe care le conține cartea. Pe unele dintre ele le-au deconspirat Mircea Iorgulescu și Matei Călinescu. Este vorba, printre altele, de falsificarea citatelor și de forțarea interpretărilor; de confuzia unor nume (Romulus Vulcănescu cu Romulus Vulpescu) și de monumentale ineptii (de genul: Nae Ionescu este întemeietorul Gărzii de Fier). Ar urma apoi nuanța peiorativă pe care autoarea franceză o dă calificativului de român și stigmatizarea Europei de Est drept un spațiu alcătuit din “noțiuni incerte, înghesuite între Germania și Rusia”.

Cel de-al doilea argument al ratării pariului acestei cărți se referă la teza autoarei că pasiunea lui Eliade pentru religii arhaice, mitologii insolite și spiritualitate orientală s-ar explica prin antisemitismul și legionarismul său. Am mai citit o asemenea gogomănie în cartea ilustrului necunoscut Daniel Dubuisson, *Mythologies du XX siecla: Dumezil, Levi-Strauss, Eliade*¹. E limpede, cred, pentru orice om cât de cât cunoscător al operei lui Eliade, că așa ceva nu se poate sub nici un chip susține. De fapt, la un colocviu “Mircea Eliade – în memoriam”, desfășurat la Sorbona, în 2000, Daniel Duboisson s-a arătat a fi și suspect de reticent, nesuținându-și ideile în fața auditoriului. De imaginat cum s-ar comporta și cercetătoarea franceză la Judecata de Apoi a culturii, despre care scria Noica – cel întru care Lavastine s-a doctorizat –, dacă de față ar fi Cioran, Eliade și Ionesco? Le-ar mai cere încă o dată arderea?

¹ Daniel Dubuisson, *Mythologies du XX siecla: Dumezil, Levi-Strauss, Eliade*, Presses Universitaires de Lille, 1993.

Președintele Bush nu l-a citit pe Mircea Eliade

La puțin timp de la cumplitele atacuri teroriste de la World Trade Center și Pentagon, a devenit evident pentru fiecare dintre noi că avem de-a face cu o reală recompunere istorico-simbolică a centrelor de putere. Lumea nu mai este aceeași. Faptul acesta a fost anticipat și comentat încă din anii '90, printre alții, de Francis Fukuyama (*Sfârșitul istoriei și ultimul om*) și Samuel Huntington (*Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*).

În cartea amintită, Fukuyama minimalizează alternativa islamică la modelul liberal și democratic occidental. Înainte de 11 septembrie 2001, politologul american afirma că replica dată Occidentului de credincioșii lui Alah este palidă și ne semnificativă. Ea nu va împieta cu nimic victoria ultimă și definitivă a democrației și liberismului occidental. Istoria se va sfârși în sensul că modelul amintit va fi preluat și difuzat cu timpul în întreaga lume. După 11 septembrie 2001, același Fukuyama susținea într-un articol din *The Wall Street Journal* că celebra tragedie americană nu i-a infirmat teza. Atacul terorist n-ar semnifica un refuz al istoriei create de occidentali, ci "succesiunea unor reacții de ariergardă purtată de societăți cu funcționare tradiționalistă, care se văd amenințate de modernitate"¹. Enormă trebuie să fie

¹ Tudorel Urian, "Fukuyama sau Huntington?", în *Curentul*, nr. 11, 2001, p. 1.

această amenințare a modernității din moment ce “reacția de ariergardă” din septembrie anul trecut a dus la moartea a aproximativ 3.000 de oameni nevinovați! Fr. Fukuyama continuă să fie și astăzi optimist: tinerii musulmani vor înțelege cu timpul avantajele modernității occidentale și vor abandona islamul tradiționalist.

Cred că teza lui Fukuyama este de un simplism revoltător. În primul rând, teroriștii kamikaze erau absolvenți foarte buni ai universităților occidentale și bine integrați în sistem. Faptul acesta nu i-a constrâns deloc să-și abandoneze vechile mentalități și credința religioasă. Stăpâneau tehnica modernă, se îmbrăcau ca noi, dar continuau să fie musulmani. În al doilea rând, este nedrept să identifiți un miliard de credincioși întru Alah cu anumite “reacții de ariergardă”. Nu poți lasă să se înțeleagă că întregul islam coincide cu fenomenul terorist. Ideea aceasta a surprins-o foarte bine Andrei Oișteanu în splendidul său eseu “Războiul civilizațiilor”, atunci când afirma că satanizând “întreaga lume musulmană nu facem decât să repetăm «noi» greșeala pe care le-o reproșăm «lor»”. Această eroare este deseori (involuntar?) întreținută și de mass-media occidentale. Poate că nu întâmplător, acestea trădează islamul profund. Sunt mediatizate personaje (în special politice) puțin semnificative pentru lumea musulmană, dar care ni se par nouă ca fiind din cale afară de importante. Apoi, pe fondul unui anume resentiment occidental față de islam, suntem supuși unui tratament de manipulare mediatică prin imagini și stereotipuri. Nu întâmplător știm că “terorismul este islamic”, iar “despotismul, oriental”. Aceste șabloane îndelung repetate au un efect devastator asupra mentalului social elementar. Nu în ultimul rând, îmi pare a fi suspectă

și aroganța politologului american de origine japoneză de a-și asuma rolul unui “mesager” divin care declamă inevitabilul sfârșit al istoriei prin victoria democrației occidentale și a modelului liberal. Viitorul e mult mai complicat, în măsură a ne oferi, uneori, chiar formidabile surprize.

La rândul său, Samuel Huntington a pariat totul pe ciocnirea viitoare a civilizațiilor. Sursele conflictelor nu vor mai fi cele economice, politice și militare, ci, mai ales, datele de ordin cultural. În primul rând vor conta diferențele dintre mentalitățile religioase. Ele vor structura faliile viitoarelor rivalități dintre civilizații. Mulți au fost tentați să interpreteze evenimentele din septembrie 2001 drept expresii directe ale războiului dintre civilizația islamică și cea occidentală. Huntington însuși, într-o intervenție televizată la câteva zile după pogorârea Infernului la New York, nega această apropiere, susținând că “ciocnirea civilizațiilor” este totuși ceva de domeniul viitorului.

Eu cred că autorul american are și nu are dreptate. Are în sensul că nu putem egala terorismul cu civilizația islamică și America cu cea occidentală. Nu are dreptate pentru că, în ultimă instanță, cele întâmplate acum un an ilustrează confruntarea a două mentalități: cea a “omului de stepă” și cea a “omului din zgârie-nori” (vezi articolul citat al lui Andrei Oișteanu). În joc sunt și date de ordin simbolic și religios care te îndreptătesc să crezi că ai de-a face (și) cu o ciocnire a unor elemente de ordin civilizațional. În fond, chiar lupta împotriva terorismului este una a guvernului Bush și a aliaților cu o mentalitate stranie, exotică, parțial întrupată de autorii dezastrului din 11 septembrie 2001.

Pentru a o contracara și înfrânge, politicienii americani ar trebui să nu mizeze numai pe experții militari și pe

serviciile profesioniștii de la FBI. Ele sunt necesare, dar nu suficiente. Cunoscătorii mentalităților exotice sunt istorici religiilor și specialiștii în islam. Or, aceștia continuă să fie plasați în afara jocului. Sunt convins că ei pot fi oricând adevărații lideri ai dialogului intercultural. Din nefericire, Vasile Lovinescu avea dreptate: acesta, dialogul, se mai poate astăzi consuma doar la nivelul elitelor spirituale. Și aici ar trebui dus marea război contra terorismului. Dar dacă îți fac cu ochiul noile depozite de petrol din Irak, atunci la ce mai sunt buni cărturarii și specialiștii dialogului cu alteritatea nonoccidentală? Cert este că președintele Bush nu l-a citit pe Mircea Eliade.

V. FIGURI ALE EXOTISMULUI RELIGIOS

Yoga și creștinismul.

Actualitatea unui prozelitism ratat

Imediat după 1989, întâlnirea dintre creștinismul românesc și practicile yoga a devenit cu adevărat un fenomen social. Ea a încetat a se mai consuma la nivelul elitelor culturale, sfârșind prin a captiva (sau indigna) pe foarte mulți dintre noi. Cert este că a existat o constantă și semnificativă mefiență a populației românești, majoritar ortodoxă, față de religia lui Vișnu, Shiva sau Indra. O reacție adversativă s-a manifestat la nivelul simțului comun, prin frecventa utilizare a stereotipurilor și stigmatelor cu privire la Orient. Nu de puține ori s-a interpretat prozelitismul hindus din România drept o încălcare nepermisă a Drepturilor Omului. S-ar putea ca pentru anumite situații această afirmație să fie justificată. Generalizarea ei cred, totuși, că nu are îndreptățire și nici suficientă credibilitate. Fiecare dintre noi are dreptul de a-și alege liber confesiunea religioasă, fără a forța libertatea celorlalți și a încălca legislația. Observația este valabilă cu atât mai mult cu cât denominațiile orientale din România anilor '90 sunt – cele mai multe dintre ele – înregistrate oficial și funcționează după toate canoanele legislative.

Din punctul meu de vedere, problema întâlnirii creștinismului cu religiile Orientului este alta. Ea se referă la

reciproca reprezentare negativă și la eșecul unor strategii culturale de persuadare și convertire a celuilalt. Înainte de a mă referi în mod special la spațiul românesc postdecembrist, voi exemplifica această situație cu unele date istorice de ordin misionar.

Toate acestea stau sub semnul aceleiași mentalități: celălalt este profund diferit de mine și, în mod obligatoriu, inferior. Vechii greci se numeau pe ei înșiși *hellenes*, iar pe ceilalți îi gratulau cu apelativul de *barbaroi*. Oamenii Indiei “desemnau alteritatea prin vocabula *mleccha*”¹. Ea avea sensul de om străin, nearian, complet neintegrat sistemului sacru al castelor. Mai mult chiar, răul ultim era acela de a nu ști deloc sanscrita, limba oficială a textelor sacre și a cultului brahmanic din India.

Acestea sunt datele de care au ținut seama și unii misionari creștini din țara Vedelor. Peste timp, în România anilor '90, ele au revenit în actualitate într-o altă formă. Pentru a o înțelege corect voi urmări mai întâi, pe scurt, strategia pionierilor misionarismului creștin din India. Ei aveau în față două alternative. Prima viza scoaterea credinciosului indian din sistemul său filologico-religios și impunerea latinei ca limbă a cultului creștin. O asemenea încercare și-a arătat însă imediat ineficiența. Mentalitatea socială veche, tradițională, a fost impenetrabilă în fața unor asemenea persuadări. Este motivul pentru care creștinii au recurs la o strategie mai sofisticată, dar cu șanse mult mai mari de reușită. Ea consta în introducerea “calului troian” – sub chipul creștinismului propovăduit în sanscrită – în cetatea religiilor hinduse. Fenomenul a fost menționat mai

¹ Radu Bercea, “Creștinismul în India. Evanghelizare, dialog interconfesional sau pluralism religios?”, în *Secolul XX*, nr. 4-6, 1996, p. 306.

târziu de Conciliul Vatican II sub numele de *inculturare*. Mai exact, s-a tradus în sanscrită *Decalogul*, *Crezul* și chiar o variantă creștină dialogului dintre Krișna și Arjuna. Deși “rupeau” ei înșiși ceva în sanscrită, creștinii i-au asociat campaniei misionare pe pandiții autohtoni și pe remacabili orientaliști ai timpului.

Marile dificultăți au apărut în momentul echivalenței în limba indigenă a unor motive esențiale din creștinism: Dumnezeu, Iisus Hristos, Sfântul Duh etc. Inițial, misionarii au încercat să-l traducă pe Dumnezeu Tatăl prin termenul de *Isvara*. N-au reușit. Au eșuat, pe bună dreptate, din moment ce diferențele dintre cei doi sunt remarcabile. Astfel, Dumnezeu intervine activ în viața credincioșilor, pe când *Isvara* nu. Se arată a fi suspect de rezervat, ajutându-i, uneori, doar pe cei care s-au decis să se consacre total practicilor yoga. Această “simpatie metafizică” (M. Eliade) pentru yoghini i-ar fi consumat întreaga energie. În concluzie, pentru majoritatea hindușilor, *Isvara* este un fel de *Deus otiosus* și nu putea fi speculat în folosul cauzei misionare creștine. La fel de ineficiente s-au dovedit a fi și echivalările Sfântului Duh cu formule de genul: *Pavistra-atman* (atmanul purificator); *Isvara-atman* (atmanul lui Dumnezeu); *Deva-atman* (atmanul divin) sau *Punya-atman* (atmanul sfânt).

Cele mai vii și aprinse controverse au apărut însă în momentul în care Iisus Hristos, Mântuitorul lumii, a trebuit să îmbrace haina sanscrită. Mințile abile ale multor misionari s-au orientat asupra termenului de *avatar*, considerat a fi cel mai convenabil echivalent al lui Iisus în religia hindusă. Literar, *avatara* s-ar traduce, sugerează Radu Bercea, prin “traversare în jos”. Este drumul pe care divinitatea supremă, Vișnu, îl parcurge pe pământ. El nu-și părăsește, totuși, condi-

ția transcendentă. Îl însoțește periodic pe om, ajutându-l să restabilească ordinea cosmică. Exemplul clasic este cel al lui Krișna, avatarul lui Vișnu. Or, și de data aceasta, echivalența a fost ratată. Sunt prea mari diferențele dintre cele două religii pentru ca apropierea să poată funcționa. Avatarul are o intrare repetată în timpul ciclic al lumii. Iisus intervine o singură dată în timpul liniar al istoriei. Avatarul nu-și asumă împăcarea cu decrepitudinea acestei lumi. Iisus, dimpotrivă, salvează lumea prin sacrificiul personal. Avatarul hindus este departe de a intra în ecuația soteriologiei umane. Fiul lui Iosif și al Mariei se predă însă necondiționat martirajului și răstigniri, lăsând totul în voia Tatălui ceresc.

Ei bine, peste timp, în România ultimilor ani, aceste motive vor reveni în actualitate. Este vorba de întâlnirea inversată dintre misionarismul yoghinilor și creștinismul românesc. Asupra acestui fapt urmează să revin.

Yoga, infrafracționalitatea și asteroidul apocaliptic

Pentru a ilustra convingător specificul prozelitismului yoga din România postdecembristă, voi avea în atenție, în mod special, Mișcarea Spirituală de Integrare în Absolut (MISA). De ce? Pentru că anumite practici mediatizate de acest grup se regăsesc, într-un fel sau altul, și în cazul altor denominațiuni orientale de la noi. Chiar prin notorietate și număr de adepți, MISA a devenit în momentul de față emblematică pentru fenomenul tantrico-yoghin românesc.

Dintr-un început observăm că strategia MISA este, din punct de vedere funcțional, similară celei practicate de misionarii creștini ai Indiei. Aceștia din urmă au recurs la limba sanscrită pentru a răspândi creștinismul. Cei autohtoni traduc astăzi, indirect, conținuturile învățăturilor orientale în limba română. S-a înțeles, și într-un caz și în celălalt, că o bună persuadare se realizează prin utilizarea limbii autohtone. Diferențele dintre cele două strategii merită a fi însă amintite. În primul caz, misionarismul creștin din India era pus în joc în special de străini. În noua situație, cei care-l importă pe Vișnu și pe Shiva pe plaiurile mioritice sunt chiar românii. Creștinii din India aveau o pregătire teologică, iar unii dintre ei chiar studii filologice și filosofice. În schimb, majoritatea celor care propovăduiesc practicile orientale la noi după '89 sunt absolvenți ai facultăților tehnice. Și-au anunțat oficial pasiunea pentru cele spirituale, apoi s-au autoproclamat profesori și chiar guru.

O altă diferență importantă se referă la faptul că misionarii creștini din Orient recurgeau în practicile lor la sursele autentice. Cunoșteau Biblia și textele de bază ale creștinismului în original, nefiind străini nici de criteriile unor traduceri competente. Or, “specialiștii” indigeni care predau yoga în România nu cunosc – în cea mai mare parte a lor – sanscrita, pali sau tamila, dialect răspândit în sudul dravidian al Indiei. Nu au studii filologice și, prin urmare, recurg la sursele de mână a doua sau a treia. Traduc textele orientale despre yoga din franceză sau engleză, publicându-le la edituri obscure. Condițiile grafice în care apar aceste texte lasă de dorit. Mai mult, “profesorii” de yoga oferă cursanților sofisme de genul: “Un gram de practică valorează cât tone de teorie”. Se minimalizează astfel importanța pregătirii teoretice, în special filologice și filosofice. E clar că unei asemenea serioase pregătiri nu i-ar face față mulți dintre cei care fetișizează MISA. Or, aici, cursantul nu dă un examen teoretic, ci, mai curând, i se solicită să fie punctual cu plata contribuției financiare. Și încă ceva: dacă “un gram de practică valorează cât tone de teorie”, atunci de ce profesorul de la Universitatea din Calcuta, Surendranath Dasgupta, i-a interzis lui Eliade să practice luni de zile exercițiile yoga, până nu stăpânește satisfăcător limba sanscrită și filosofia indiană?

În scenariul prozelitismului oriental de la noi s-a recurs – pentru o mai bună eficiență – la limba română. Materialul propagandistic este puternic codimentat cu motive pur creștine. Iată, spre exemplificare, doar câteva dintre acestea. În perioada 22 decembrie 1996 – 31 ianuarie 1997, MISA organizează în București un experiment de tip parapsihologic, pe baza unor tehnici orientale de meditație.

Scopul declarat era scăderea ratei infrafracționalității și armonizarea energetică a ambianței sociale din capitală. Adepții MISA susțin că au reușit. Un argument al lor ar fi confirmarea oficială a scăderii cu 50% a infrafracționalității și accidentelor rutiere în Bucureștiul sfârșitului de an 1996. Știrea despre acest fenomen a fost difuzată și de postul de televiziune Antena 1 în cadrul emisiunii “Observator”, din 4 ianuarie 1997. Liderul suprem al mișcării, controversatul domn Bivolaru Gregorian, și-a argumentat reușita trimitând nu la sursele orientale, ci la anumite fragmente din... Biblie. Au fost invocate pasaje cum ar fi cele din *Ieremia* (29,12-13), *Matei* (7, 7-8) sau *Facerea* (28).

O situație similară în care MISA a recurs la creștinism a fost și cea creată de “previziunile” apocaliptice ale lui Virgil Hîncu. Yoghinii bivolarieni au creditat imediat afirmațiile respectivului domn, numinundu-le “cercetări competente”. Au propus ca soluție ultimă “rugăciunea colectivă”, practică zilnic în perioada 1 ianuarie – 15 februarie 2000, între orele 21.00-21.45.

Aș mai aminti recursul acelorași misionari yoghini la “metoda unică eficientă de agregare la unison”. Mărețul ei scop era acela de a îndepărta, măcar un centimereu, asteroidul apocaliptic care urma să lovească pământul în septembrie 2000. Din fericire, sfârșitul lumii nu a avut loc atunci. Noi, ceilalți, muritorii de rând, mai suntem astăzi în viață și n-ar trebui să ne cenzurăm permanenta recunoștință față de acești balcanici yoghino-salvatori.

Combinăția ciudată de idei și practici religioase creștin-orientale merge până acolo încât unii și-l reprezintă pe Iisus drept un guru, un inițiat în ashram-urile indiene. Evident, aceste riscante analogii puse în joc de neprofesio-

niști trădează de acum partea malativă a unei mentalități de tip New Age. Sincretismul acestei mișcări diluează diferențele esențiale dintre religii și credințe. Ele sunt adunate la un loc și manipulate eficient în folosul cauzei.

Concluzia ar fi că practicile orientale din România anilor '90, în special cele de tip MISA, nu sunt altceva decât forme denaturate, uneori chiar periculoase, ale adevăratelor religii și filosofii orientale. Păcat. India lui Mircea Eliade ar fi meritat ceva mult mai bun.

Yoga bivolariană și sindromul Cocuța

Unul dintre subiectele care au ținut prima pagină a ziarelor în anul 2002 a fost și cazul MISA (Mișcarea de Integrare Spirituală în Absolut). Totul a pornit de la dezvoltările făcute de Radu Moraru într-o ediție a emisiunii sale “Nașul” de la *B1TV*, unde l-a avut ca invitat chiar pe părintele fondator al grupării, Maestrul “Grig” (Bivolaru Gregorian). Acesta a negat cu vehemență acuzele aduse, incriminând el însuși mass-media pentru rea-voință, ignoranță și manipulare.

Subiectul a fost profesionist comentat de Laszlo Kallai într-un serial neîncheiat din *Ziua* și de Bogdan Mihalcea în *Ieșeanul* din săptămâna 22-28 octombrie 2002. Predând de mai mulți ani la Universitatea “Al. I. Cuza” din Iași istoria și sociologie religiilor, m-am simțit îndreptățit (și chiar obligat) să-mi formulez public, în *Monitorul*, un punct de vedere asupra fenomenului. Acum revin asupra subiectului cu doar câteva observații.

Prima se referă la modul în care MISA și-a asumat în statut scopurile. Articolul 1 prevede că avem de-a face cu o “societate independentă, apolitică, nepatrimonială, neguvernamentală, cu caracter socio-profesional, filosofic, experimental-educativ, cu persoană juridică”. Mai mult, “MISA încurajează exepimentele, cercetările și demonstrațiile din domeniile parapsihologiei, psihotronicii și științelor de frontieră prin modul de abordare și experiențele de tip științific pe care le desfășoară demonstrând existența

misteriosului, invizibilului, subtilului, creând astfel primii germeni ai aspirației de spiritualizare”. Tocmai de aceea gruparea yoghino-bivolariană și-a propus să instituie diverse activități în sfera serviciilor: publicitate și organizare de expoziții, editare de ziare și reviste, informare, documentare și traduceri, înființarea unor tipografii, edituri și biblioteci, predarea cursurilor de yoga și de medicină tradițională etc. Toate acestea sunt asumate “pentru tratarea bolilor civilizației moderne și pentru angrenarea persoanelor dotate paranormal în diagnosticarea și tratamentul maladiilor”.

Cred că riscul major al primei lecturi este acela de a-i lua prea în serios și a te umple de respect față de mărețele idealuri bivolaro-gregoriene. Or, realitatea-i cu totul alta. De “caracterul socio-profesional, filosofic și experimental-educativ” al practicilor MISA ne-am convins urmărind la TV secvențe din abominabilul spectacol porno dedicat de “inițiați” MISA guru-lui Bivolaru. Cât privește “experimentele, cercetările și demonstrațiile” științifice gen MISA, lucrurile sunt clare. Avem de-a face cu niște diletanți. Nu poți astăzi sub nici un chip să practici exercițiul științific sau pe cel filosofic la modul solitar, haiducește, departe de orice instituție serioasă. Nu ai nici o justificare pentru a minți cohortele de tineri, fluturându-le sub nas false autorizații de instructor yoga eliberate de Ministerul Sănătății¹.

Locotenenții bivolarieni, autointitulați drept “ilumi-nați”, “inițiați”, își asumă din start dispoziția ultrageneroasă de a fi “gata să ofere consultații în domeniile simbolismului, orientalismului, paranormalului, științelor secrete etc.”. Dar cine sunt ei? Au o pregătire de specialitate în acest sens?

¹ A se vedea ziarul *Zina*, ediția din 30 oct. 2002, p. 8.

Poartă girul unor instituții serioase din România sau din lume? Din câte știu eu, nu. Dimpotrivă, Institutul de Științe Orientale “Sergiu Al. George” – prin persoana d-lui Radu Bercea – a luat o categorică poziție de respingere și dezavuare a acestor mofturi spirituale. Obrăznicia depășește orice măsură atunci când MISA se vrea o alternativă la instituțiile de învățământ românești și la centrele de cercetare ale statului. Este oricând dispusă să contribuie “la ameliorarea corespunzătoare a programelor de învățământ cu discipline de specialitate, la crearea de laboratoare de studiu riguros al fenomenelor aparținând științelor de frontieră”. Fără cuvinte. S-ar întoarce lumea pe dos dacă așa ceva ar fi cu putință. Am deveni o țară de misologi tantrico-bivolarieni, specializați în arta posesiunii erotico-divine.

Recent, un veritabil profesor de yoga, domnul Mario Sorin Vasilescu, dezavua în presă tantra-yoga bivolariană. Desconspira dorința liderului MISA și ambiția sa de a binecuvânta adepții cu har “dobândit” fără mirungere. Afirma că marii yoghini ai lumii contemporane au familie și statut social, netrăind asemenea unor marginali. Taxa urinoterapia gen Bivolaru drept “o bătaie de joc” a tradiției și Ayur-veda în varianta Narcis Tarcău ca fiind o “bazaconie”. Mai mult, profesorul M. S. Vasilescu argumenta specificul adevăratelor practici tantrice, acela de a realiza “coincidentia oppositorum” (coincidența contrarelor). Este vorba de modelul Siva/Sakti de practicare a sexualității, dar și de transfigurarea ei pe un plan superior, prin reținerea sămânței și irigarea “câmpurilor de cinabru” etc.; de obținere a eliberării folosindu-te de practicile elementare, biologice, specifice timpului profan din *Kaly-yoga*.

Și totuși, Bivolaru Gregorian a reușit să unifice niște contrarii. Prietena mea Dorina, admirabilă cunoaștoare a fenomenului yoga și fostă frecventatoare MISA, îmi povestea recent despre pasiunea unor distinși medici față de yoga bivolariană. La ședințele MISA, specialistul medical se întâlnește cu profanul capabil de maxima devoțiune întru guru. Uneori, cei doi sunt una și aceeași persoană. Cocuța este un caz edificator. Numele ei te trimite cu gândul la o făptură gingașă, plăpândă și unduioasă. De fapt, ai de-a face cu o saturniană femeie de 40 de ani, proprietară pe veci a unor slănuri absolut neînvidiabile. Această misoloagă de 90 de kg jinduieste, suavă și inocentă, la titlul de "Miss Sakti". În fond, este și meritul deplin al Maestrului. El a adus la un numitor comun seninătatea și candoarea cu arta de a nu-ți vedea lungul nasului și diformitățile trupului. Păcat. Sindromul Cocuța tinde a deveni un fenomen social.

Secta AUM în România?

Aum Shinrikyo (Religia Adevărului Suprem) a fost înființată în 1987 de către Shoko Asahara, un guru bărbos, pe jumătate orb. Acesta și-a construit "un adevărat imperiu de magazine de computere, restaurante și cubluri de fitness, pe baza unei legi care permite scutirea de taxe pentru corporații religioase"¹. Shoko Asahara a fost implicat în scandalul privind falsificarea unor acte de proprietate asupra pământului, dar ceea ce l-a făcut celebru în România și în întreaga lume a fost atentatul la viața japonezilor cu gazul sarin din 20 martie 1995. El s-a soldat cu 5.500 de internări și 12 morți. A fost, realmente, o imagine a Armagedonului modern. Nu a fost însă singurul atentat Aum. În data de 5 mai 1995, *Săptămâna Aurită* pentru japonezi, s-au găsit amplasate alte două genți cu materiale chimice în toaleta unei stații de metrou. "Când au fost descoperite de un trecător, una din ele luase foc. Dacă flăcările ajungeau și la cealaltă geantă, substanța rezultată din combinarea celor două ar fi fost suficientă pentru a ucide 10.000 de persoane"².

În Japonia, secta Aum Shinrikyo cuprinde în jur de 10.000 de adepți, cu vârste între 2-30 de ani, având studii superioare. În Rusia, cifra prozeliților este mai mare: 30.000 de persoane. Doctrina lor este una prin excelență sincretistă. Cuprinde un amestec de yoga, buddhism și elemente

¹ Cf. Damian Thompson, *Sfârșitul lumii. Temei și speranțe la schimbarea mileniului*, Editura Aldo Press, București, 1999, p. 288.

² *Ibidem*, p. 294.

din Apocalipsa creștină. Ideea centrală Aum este aceea că lumea contemporană ar fi o formă a Răului pe pământ. Or, *eliberarea de rău se face prin distrugerea lui*. Atentatele la adresa lumii – după unii pregătirea unui adevărat război terorist – sunt înțelese de practicanții Aum drept căi soteriologice deschise de guru-ul lor numai aleșilor. Fondatorul Shoko Asahara își atribuie mai multe calități spirituale, fapt prin excelență psihanalizabil. Este convins, de exemplu, că OZN-urile vin din *Cerul Conștiinței Degenerate*, unde el a fost de câteva ori rege, iar piramidele egiptene îi aparțin! Într-o existență anterioară fusese arhitectul Imhotep, constructorul acestora.

Fireasca întrebare este următoarea: cum a reușit un om bolnav, plin de insuccese și frustrări, să înființeze o grupare teroristă cu atât de mulți adepți tineri și instruiți? Sociologic, faptul acesta are mai multe explicații.

Prima se referă la *eclectismul religiozității japoneze*. Deși diferența dintre șintoism și buddhism este mare, în practica socială majoritatea japonezilor le amestecă. De exemplu, buddhismul este foarte bun la înmormântări, iar șintoismul la nunți. O a doua explicație ar sta în faptul că *nu există în Japonia nici o formă de religie asociată permanent statului*. Acesta a cochetat cu unele forme de buddhism, cu variante de confucianism și cu religia șintoistă. Nu trebuie neglijată nici *credința japonezilor contemporani în spiritele Kami*. Ele sunt bune sau rele, însă întotdeauna capricioase. Pot oricând interveni și crea un dezastru managerul japonez. Anumite practici animiste supraviețuiesc în Japonia contemporană și sub forma ritualului *jichinsai*, realizat cu ocazia deslețenirii pământului pentru ridicarea unei fabrici. O a patra explicație a succesului social Aum ar sta în *capacitatea extraordinară*

a spiritului japonez de a prelua elemente din alte tradiții religioase și de a le adapta propriei lor mentalități. Din creștinism au preluat învățăturile lui Iisus și credințele apocaliptice. Cu toate acestea este de neconceput să ne imaginăm în Japonia funcționarea unor practici religioase întemeiate pe texte sacre străine, cum ar fi *Biblia*. Este și motivul pentru care pentecostalii nu au avut în Japonia succesul din Coreea de Sud. În sfârșit, ar mai fi și o a cincea explicație care aduce în prim-plan existența unui număr foarte mare de culte religioase în Japonia. "Agenția pentru Probleme Culturale" oferea cifra de 183.470 de grupuri înregistrate drept corporații religioase. Dintre ele, 5.888 erau sincretiste¹. Or, în mentalul social japonez o asemenea diversitate cultică nu este stigmatizată. Diferențele de opinie și practică religioasă sunt considerate ca ceva absolut firesc.

Nu trebuie trecut cu vederea nici un alt fapt social care explică într-o bună măsură succesul sectei Aum. El se referă la boom-ul economic existent în Japonia anilor '80. Atunci a încetat acea creștere economică "fără sfârșit", cum i-au spus unii. Faptul acesta, combinat cu sistemul foarte aspru de educație japonez, a creat asupra multor tineri cu studii superioare o presiune extraordinară. Mulți dintre ei și-au găsit o supapă de defulare în practicile sectei Aum.

Dacă am încerca o comparație între specificul religiozității japoneze și cel românesc, diferențele enorme s-ar impune aproape de la sine. Cu toate acestea, după unele date ale Inspectoratului de Poliție al Județului Neamț, Compartimentul de Prevenire a Criminalității, secta Aum și-ar fi făcut simțită prezența și în România. Aici "s-a înființat o societate comercială «Europa Aum» care, pe lângă scopuri

¹ *Ibidem*, p. 313.

comerciale, desfășoară activități de genul: mesaje de întreținere, difuzare de cărți, gimnastică recuperatorie etc.”¹.

În stațiunea Durău, directorul de atunci, Mirel Rusu, a deschis, începând cu 1994, cale liberă practicilor yoga în ambianța montană. Au existat tabere yoghine și a funcționat un centru de terapie naturistă “AMRITA” (în sanscrită “nemuritor”). În 1995 a sosit în România japoneza Histae Nishia, reprezentantă a Asociației caritabile “Surorile japoneze” în spatele căreia s-ar fi ascuns chiar secta Aum. Accesul în țară i-a fost facilitat de soții Umberto, conducătorii “Bisericii Reunificării” pentru România și de reprezentanții “Federației Femeilor pentru Pacea Lumii”, în fond o prelungire mascată a sectei Moon.

Datele existente până în momentul de față nu ne îndreptățesc să afirmăm existența în România și a altor activități purtând marca Aum. Certă este doar încercarea din 1995 de a înființa o filială pe pământ românesc. Poate că nu a fost și nu va fi singura. Cine știe? Dar dacă tot “am avut” tabere de antrenat teroriști palestinieni, de ce n-am avea și idolatri ai bărbosului orb Shoko Asahara?

¹ Cf. *Sectele religioase. Între... mit și adevăr*, publicație a Inspectoratului de Poliție al Județului Neamț.

Ochiul lui Shiva trezit la Iași

Mi-am format deja un bun obicei de a mă sustrage verii ieșene, preț de câteva săptămâni, undeva într-un minunat ținut din preajma Fălticenilor. Acolo acord mai multă atenție ca de obicei postului național de televiziune. Emisiunea “Cu ochii’n 4” din data de 12 august 2002 m-a reținut în mod special printr-un reportaj cu adevărat interesant, filmat chiar la Iași.

Subiectul l-a constituit capacitățile spirituale neobișnuite ale unui grup de eleve ieșene, inițiate de profesorul Constantin Gherasim în tainele lumii nevăzute. Legate la ochi, ele pot “vedea” diverse obiecte din jur. Recunosc, de exemplu, conturul cărților, culorile copertilor, apoi “citesc” cu dezinvoltură numele autorilor și titlurile. Invitată să explice acest miracol, una dintre eleve, Nicoleta Ursu, răspundea invocând puterea celui de-al treilea ochi. Situat între sprâncene, acest ochi invizibil îți oferă posibilitatea să “vezi” și să “citești”, fără a te folosi de înzestrările privirii naturale.

Răspunsul Nicoletei Ursu trimite direct la ceea ce tratatele indiene ale învățăturii *Samkhyā-Yoga* numesc a fi cel de-al șaselea centru al corpului subtil: *ajnacakra*, plexul cavernos, situat între sprâncene. În limbaj profan, el este numit *ochiul lui Shiva*. Pentru a-l trezi la viață ai nevoie de o putere de concentrare cu adevărat impresionabilă. Este ideea pe care eleva ieșeană o susținea în mod repetat pe parcursul acestui excelent reportaj. Prețuirea specială acordată concentrării este un elogiu adus *ekagratei* (capacității de fixare a gândirii într-un singur punct). În această situație,

gândirea încetează a mai fi preocupată obsesiv de forma obiectului. Forța ei constă în a-l “pătrunde” și posedă “magic”. Inițiatului i se dezvăluie atunci chiar esența obiectului meditat. În filosofia *Samkhya-Yoga*, esența este reprezentată de acele *tanmatra*, “nuclee energetice infinitezimale”¹. Interesant este că ele au fost confirmate și de fizica modernă occidentală, fapt comentat de Eliade în volumul 2 al *Memoriilor* sale.

Personal nu am motive să cred că Nicoleta Ursu și colegile ei au ajuns la asemenea performanțe. Cert este, pentru mine cel puțin, faptul că se află pe acest drum. Tinerile discipole au atins nivelul la care pot percepe cu ochiul minții culorile și sunetele radiate de orice obiect. Așa s-ar explica și capacitatea lor de a citi cu ochii legați din paginile oricărei cărți. Ochiul lăuntric le este deșteptat. Cu ajutorul lui, Nicoleta Ursu recunoaște, de exemplu, miracolul ilustrat de crucea Răstignirii. În fața acesteia simte o neobișnuită căldură, dublată de o stare specială de bine, liniște și calm. Îi sporește încrederea în sine și credința în Dumnezeu. Toate acestea i se întâmplă și în fața icoanelor, dar fără aceeași intensitate. Doar miracolul Răstignirii este mai perceput intens cu ajutorul acestor înzestrări speciale.

Comentându-le, prof. Constantin Gherasim susține, pe bună dreptate, că ele există virtual în fiecare dintre noi. Nedemocratic, bineînțeles. Stau adormite, așteptând să fie trezite la viață și educate. Demult, prezența lor era impresionabilă. Nu puțini erau cei care posedau “vederea cu duhul”, levitau sau treceau prin zid. Astăzi, grație unei (auto)cenzuri mentale, politice, sociale și chiar religioase, ne-am diminuat aceste puteri într-un mod semnificativ. Misterul și efectul lor continuă însă să ne fascineze și, în

¹ Mircea Eliade, *Patanjali și Yoga*, traducere de Walter Fotescu, Humanitas, București, 1992, p. 102.

același timp, să ne înspăimânte. N-ar trebui, pentru că, în ultimă instanță, ele sunt daruri speciale ale lui Dumnezeu. Prin mijlocirea lor, El lucrează în lume. Se folosește însă și de oameni cu totul deosebiți, asemenea prof. Gherasim și elevelor sale.

Cele spuse de maestru în fața camerelor de luat vederi îmi erau cunoscute din lecturi. Puteri miraculoase se regăsesc în toate marile religii ale lumii, inclusiv în creștinism. Sfinții Părinți le-au trăit din plin și deseori le menționează în scrierile lor. În India, Patanjali le consacră în întregime cartea a treia din *Yoga-Sutra*. Aici cam toate se bazează pe tehnicile de aplicare a *Sanyamei* asupra corpului, obiectelor, ideilor sau conținuturilor reziduale ale subconștientului. Pot produce levitația și invizibilitatea; anularea senzațiilor de foame, sete și frig; anticiparea momentului morții și amintirea existențelor anterioare etc. Esențială este totuși puterea de a rezista ispitelor și de a nu face publice aceste puteri. *Ele sunt semne ce confirmă un parcurs spiritual al desăvârșirii și eliberării/mântuirii*. Nu sunt nicidecum scopuri în sine. Nu se cer exhibate public și transformate în numere de circ. Este evident că nu toată lumea le înțelege, dovadă fiind teama cu care sunt uneori privite și stigmatizate drept "vrăjitoare" aceste admirabile fete. În fond, de ce am crede că ignoranța, reaua credință și prostia au dispărut? Ele sunt copios prezente chiar acolo unde neobișnuitul este la el acasă. Am însă încredere în prof. Gherasim și în discipolele lui. Sunt oameni care și-au învins păcatul orgoliului ultim. Știu foarte bine că nu ei au reușit, ci, prin mijlocirea lor, puterea lui Dumnezeu a reușit în lume. Chiar și sub semnul ochiului lui *Shiva* trezit la Iași.

BCU IAS CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

VI. SĂRBĂTORI ȘI MIRACOLE CREȘTINE

Sfântul Gheorghe și sărbătoarea cărții

Tradiția populară românească (și nu numai) reține perioada sfârșitului lunii aprilie și a începutului de mai ca fiind una a renașterii. Reînvie vegetația după moartea hibernală și se retrezește la viață întregul cosmos. Sfântul Gheorghe, Armindenul și practica ornării stâlpilor de poartă și a caselor cu ramuri înfrunzite confirmă această misterioasă și permanentă renovație.

Din fericire, această revenire la viață după un îndelungat proces de *descensus ad inferos* nu se consumă doar la nivelul lumii vegetale. Constat cu o netăinuită satisfacție că timpul anterior invocat este și o sărbătoare a cărții. Cartea revine periodic în prim-planul atenției noastre, eludând captivitatea ternă a cotidianului. Ciclul sărbătorilor pascale este dublat în luna aprilie a fiecărui an de unul al sărbătorilor livrești. De un an și ceva s-a încheiat la Iași și "Târgul Național de Carte Librex 2002", iar 23 aprilie a fost "Ziua Mondială a Cărții". (Ultima fiind suspect de discret mediatizată.) *Sărbătorii Cavalerului Trac* – preluată în creștinism și consacrată Marelui Mucenic Gheorghe – i-a corespuns într-un registru profan *Sărbătoarea Cărții*.

E cu puțință ca această suprapunere să nu fi fost una deliberată. Oricum, apropierea îmi pare a fi deosebit de semnificativă. Atât eroul creștin, cât și cartea sunt specia-

lizați în lichidarea de balauri. Sfântul Gheorghe ucide dihania cu 9 capete, iar cartea răpune și ea monștrii ignoranței, prostiei și pe cei ai relei-credințe. (E' adevărat, uneori îi poate retrezi la viață, dar acesta este un "efect pervers", în sensul lui R. Boudon.) Ramurile verzi din acest interval de aprilie sunt simboluri vii ale miticului pom al vieții și morții. Deseori, paginile marilor cărți ascund și ele câte ceva din secretele vieții și ale morții. Sefer Yetzira, de exemplu, dezvăluie celui inițiat arta combinării literelor sacre și rețeta creării Golemului. Pe de altă parte, nu puține sunt textele magice și lucrările esoterice care pot livra și astăzi variante sigure de administrare a morții. Glia sau brazda verde în care se înfig ramurile de salcie, răchită sau nuc este un fragment smuls din trupul Zeiței Pământ. Acest fapt simbolic aduce în prim-plan misterul creației. Or, cartea are și ea virtutea aceasta magnifică de a zămisli. Cititorul își creează lumile alternative grație lecturii, iar scriitorul inventează drame și însuflețește personaje. "Devorând" rafturi de cărți și biblioteci întregi, ajungi să "mori" sistematic de mai multe ori și să renaști în permanență. Este o experiență spirituală și astăzi deosebit de profitabilă. Cu fiecare carte parcursă te îmbogățești, "incarnându-te" în pielea diverselor personaje. Le condensezi viețile, pasiunile și aventurile în doar câteva ceasuri bune. În acest sens numea Eliade cartea un "timp concentrat". Ea îți oferă șansa specială de a trăi "eternitatea în clipă și plenitudinea în istorie".

Verdele vegetației, ca și obiectul-carte, pot deveni uneori, doar pentru unii dintre noi, receptacole ale unor adevărate revelații. Îmi place să cred că acel *homo religiosus* (de la noi sau din altă parte) care-și împodobește primăvara

casa, stâlpii și poarta cu brazde și ramuri verzi are șansa de a înțelege câte ceva din taina repetării anuale a vieții și a morții. Pentru el, această înțelegere poate funcționa asemenea unei revelații. La fel și cartea. Omul stăpânit de patima lecturii, deschizând cartea, îi va certifica acesteia smulgerea din virtualitate și transformarea într-o ființă vie. Cartea devine o entitate cu destin special. Prin mijlocirea ei, noi, oamenii moderni, suntem “condamnați” să primim aproape orice revelație, scria M. Eliade. În acest sens, putem înțelege și superba imagine a cerului tapițat cu cărți, pusă în joc de același autor.

O carte smulsă din tapițeria cerului nu este una oarecare. Dacă, deschizând-o, ea va face “să răzbească parfumuri alese și felurite miresme, atunci se va spune că, la rându-ne, am sfințit locul priponirii noastre”¹. Sigur, nu toate cărțile sunt înmiresmate, asemenea relicvelor de sfinți. Sunt cărți și cărți, scriitori și scriitori, cititori și cititori. Peste timp vor rămâne doar cei care, asemenea Sfântului Gheorghe, vor trece proba ultimă a luptei cu Balaurul.

¹ Gabriel Liiceanu, *Cearta cu filosofia*, Humanitas, București, 1992, p. 200.

Călugărițele elastice din Vinerea Patimilor

Ziua de Vineri este cea de-a șasea din Săptămâna Liturgică și a cincea în ordinea calendarului civil. În al său *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*¹, Ivan Evseev sintetizează imaginie, reprezentările și simbolurile *feriei sexta* în varii tradiții. Sunt aici trimiteri precise și documentate la vechii egipteni, cei care au consacrat Binerea planetei Venus, și la romani, care au pus-o în relație directă cu zeița Venera.

Frecvente sunt și scrierile care asociază vechile divinități ale naturii, Maica Domnului și Sfânta Paraschiva cu Sfânta Vineri. Ideea i-a fascinat, printre alții, pe A. Gorovei ("Credințe și supersiții la poporul român") și A. Fochi ("Datini și eresuri populare la sfârșitul secolului al XIX-lea"), Ghe. Mușu ("Din mitologia tracilor") și Moses Gaster ("Literatura populară română"). În cele patru texte prinse sub titlul generic "Incantația colindelor" din *O icoană creștină pe Columna Traiană*², Vasile Lovinescu oferă, pe urmele lui R. Guenon, o spectaculoasă interpretare straniului personaj mitologic pe care noi îl cunoaștem sub numele de Sfânta Vineri. N-aș vrea să omit nici "Întâlnirile cu Sfânta Vineri", pe care Otilia Hedeșan ni le propune în excelența sa carte *Pentru o mitologie difuză*³.

¹ Ivan Evseev, *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*, Editura Armacord, Timișoara, 1997, pp. 489-491.

² Vasile Lovinescu, *O icoană creștină pe Columna Traiană*, Editura Cartea Românească, București, 1996.

³ Otilia Hedeșan, *Pentru o mitologie difuză*, Editura Marineasa, Timișoara, 2000.

Totuși, Marea Întâlnire de azi a oricărui creștin ortodox practicant este cea cu patimile și răstignirea Mântuitorului Iisus Hristos. Ea se consumă în ultima vineri din Postul Paștelui, zi numită Vinerea Paștelui, Vinerea Seacă sau Vinerea Patimilor. Este un timp transfigurat de calvarul Crucii și aflat sub semnul interdicțiilor totale. La limită, se ține post negru și se anulează orice practică domestică cotidiană.

Este bine cunoscut faptul că dintotdeauna campionii postului total și ai severelor penitențe au fost călugării și sfinții. Nu de puține ori, martorii relatează fapte incredibile despre asumarea și trăirea totală a modelului christic în Vinerea Patimilor. Aș putea exemplifica cu sindromul “pielii negre”, al levitațiilor extatice și cu misteriosul fenomen al elongației trupului. Pe toate acestea, Aimé Michel le grupează sub semnul *Metanoia. Fenomenele fizice ale misticismului*¹. Din varianta românească a cărții sale, citez un lung pasaj semnificativ cu privire la fiziologia mistică a elasticității corpului sfânt. Referința directă este la preafericita Stefana Quinzani, ulterior beatificată. “Brațul drept îi era întins, ca și cum mâna i-ar fi fost cu adevărat apucată cu forță de cineva și răstignită în același timp, mușchii i se întindeau, venele i se umflau, iar mâna i se făcea neagră. Atunci, ca și cum un cui material, un cui adevărat, i-ar fi străpuns mâna fixându-i-o acolo, Stefana dădea un țipăt, iar apoi gema. După care brațul stâng îi era întins cu forța, la fel ca și brațul drept, însă întins cu mult peste lungimea lui naturală, totul fiind însoțit de țipete și gemete (*muggiti*) (...). Acest braț i se lungea într-atât, încât se putea vedea foarte bine cum pieptul i se dezvelea, deși el rămânea foarte decent acoperit. Se putea vedea cum tunica i se dilata

¹ Aimé Michel, *Metanoia. Fenomenele fizice ale misticismului*, Editura Paideia, București, 1999.

(*dilatarsi*) tot atât cât i se dilata și pieptul, iar brațele-i stăteau în așa fel, încât nimeni din lume n-ar fi putut să reproducă o asemenea poziție”¹.

Nu este vorba doar de apariția stigmatelor în palmă, ca în cazul lui Padre Pio, ci de retrăirea deplină a crucificării. Cei 21 de martori din perioada celor 5 ani ai elongației au dispus, la procesul beatificării, mărturii similare. Prin urmare, explicațiile științifico-pozitivistice ale celor care jură pe Voltaire și Marx cad pe lângă. De altfel, cazul Stefanei Quinzani nu este nici pe departe unic. Drept argument, autorul francez îl invocă pe neoplatonicianul Iamblichos, care vede în elongație semnele sigure ale posesiunii divine. La început de secol 17, preafericita Veronica Laparelli provoacă și ea mediile ecleziastice conservatoare, grație alungirii extatice a trupului, urmată de revenirea lui la dimensiunile firești.

Personal, nu am motive să mă îndoiesc de prezența unor asemenea stranie fenomene în varii spații mistico-religioase. Tema merită într-adevăr aprofundată. Ceea ce rețin acum e doar faptul că Răstignirea este pățimită de unii semeni de-ai noștri vinerea, mai ales în Săptămâna Mare. E timpul când noi, ceilalți, ne reculegem (în reluare) cu Horia Brenciu la “Gong Show” sau ne extaziem cu Cosmin Cernat la “Ploaia de stele”. Tulburător este că Iisus se răstignește pentru toți, în special pentru cei ce ne imploră: “Râdeți cu oameni ca noi!”.

¹ “Compendio della Vita della beata Stefana Quinzani”, Parma, 1784, apud Aimé Michel, *op. cit.*, p. 196.

Aparițiile Fecioarei Maria de la Recea și Seuca

S-a scris mult până acum despre epifaniile mariale din Portugalia, Franța sau fosta Iugoslavie. Fecioara Maria a apărut în visele și viziunile unor copii și măicuțe, dezvăluind episoade semnificative din viitorul omenirii. A sfârșit prin a avertiza asupra unor iminente pericole în condițiile neînțoarcerii la credință, rugăciune, smerenie și pocăință. Celebre au devenit proorociriile Maicii Sfinte despre istoria lumii în secolul XX, culminând cu “cel de-al treilea secret de la Fatima”. La o primă vedere, ai putea crede că toate aceste miracole mariale, combinate cu virtuțile divinatorii și taumaturgice ale unor specialiști ai sacrului, au ocolit chiar Grădina Maicii Domnului, adică România. Nu este deloc așa. Recent, citeam despre “Jurnalul viselor”, apărut la Editura Gee din Botoșani în 2002, carte ce conține o parte din viziunile măicuței Iuliana de la Mănăstirea Recea, lângă Focșani. Totul a început în 1942. Iuliana Caragioiu, pe atunci o simplă călugăriță, a devenit cu timpul o maică vizionară. Periodic, în timpul Axionului – cântare de laudă adusă Fecioarei Maria – maica Iuliana era răpită “în duh”, întâlnindu-se cu anumite fapte celeste. “Erau niște momente tulburătoare, de cea mai puternică intensitate. Timp de câteva ore, maica rămânea într-o stare cataleptică, de răpire. Rigid, trupul părea a fi al altcuiva. Adeseori, maicile o duceau cu șolichul în chilie. Iuliana nu simțea nimic, nici dacă o înțepau în picior. După ce-și revenea în fire, își amintea totul, până la ultima vorbă, ultimul amănunt: cum erau îmbrăcați îngerii, ce spunea Maica

Domnului, cum arătau locurile prin care se preumbla”¹. Cred că avem descrisă aici o veritabilă stare de transă, dublată de o decorporare necontrolată și de o călătorie *in spirito* în realitățile unor lumi multidimensionale. Fenomenul este de mult timp analizat de istoricii religiilor. El nu este propriu doar creștinismului. A fost atestat la extaticii greci și șamanii de pretutindeni, la specialiștii sacralului din ținuturile sud-americe și la unii mediumi ai lumii moderne. Experiențele mistice ale maicii Iuliana au totuși anumite particularități. Ele s-au consumat sub semnul desăvârșitei tăceri, până la trecerea viziunii în lumea de dincolo. Imortalizarea lor în scris a fost posibilă grație “subversivei” colaborări cu ucenica Varvara, astăzi singura maică supraviețuitoare. De aici aflăm despre proorocirile Iulianei Caragioiu cu privire la apariția stalinismului și căderea Basarabiei, alungarea Regelui Mihai și execuția cuplului Ceaușescu etc. Toate s-au împlinit. Nu știm dacă cele 50 de caiete rămase și parțial publicate conțin și relatări în genul celui “de-al treilea secret de la Fatima”. Oricum, însemnări sumbre cu privire la tragediile viitorului există. Spre deosebire de alte viziuni mariale celebre, cele de la Mănăstirea Recea n-au fost până acum mediatizate. Ele au șansa de a deveni cunoscute, grație publicării lor într-o editură botoșăneană.

În schimb, experiențe mistice similare din inima Transilvaniei sunt de maximă actualitate. Mă refer la aparițiile mariale de la Seuca. Acestea sunt “vechi” de numai 3 ani. Se repetă frecvent. Până acum au fost 10, ultima consumându-se în jur de 18 iunie anul 2002. Următoarea era anunțată pentru 12 octombrie 2002. Ca și la Lourdes sau Fatima, la cele din Seuca transilvăneană

¹ Sorin Preda, “Viziunile maicii Iuliana”, în *Formula AS*, anul XII, nr. 524, iulie 2002, p. 18.

participă din ce în ce mai mulți credincioși, inclusiv din Ungaria. Personajul central al întregului scenariu este tot o măicuță, bătrâna soră Rozalia, aflată încă în viață. Legământul tainei și interdicția mediatizării viziunilor mariale de la Seuca nu există. Biserica Catolică, cea care orchestrează întregul ceremonial și pelerinaj, circumscrie fenomenul marial din acest ținut unui scenariu de epifanii clasice. Se regăsesc aici aceleași semne prevestitoare ca și la Fatima: “căderea” Soarelui și aparițiile curcubeului în jurul acestuia; rugăciunile colective și prezența luminii sacre, necreate. Nu este exclus ca într-un viitor apropiat să consemnăm importante pelerinaje internaționale și la această “Fatimă” românească.

Comparând scenariile aparițiilor mariale de la Recea și Seuca, remarc și existența anumitor asemănări. Ambele măicuțe au avut dificultăți majore de vedere. Iuliana Caragioiu se născuse cu un strabism accentuat. Maica Rozalia este practic oarbă. Nevederea fizică a fost însă compensată de vederea “în duh”, una de ordin spiritual. Și într-un caz și în celălalt, viziunile apăreau într-un timp kairotic special. Este vorba de cântarea Axionului, respectiv de recitarea Rozariului. În sfârșit, practicile taumaturgice sunt prezente în ambele situații. Maica Iuliana vindeca bolnavii și demonizații prin rugăciune, obligatoriu precedată de spovedania și pocăința suferinzilor. Sora Rozalia însănătoșește deseori prin simpla atingere sau prin mijlocirea apei din propria fântână. *Nici una din ele nu a reușit însă să se vindece.* Faptul acesta continuă să rămână un mister. Dincolo de toate acestea, un lucru este cert: Fecioara Maria nu-și uită Grădina. Și-o vizitează din când în când, chiar prin mijlocirea celor mai umile călugărițe.

“Îngroparea Crăciunului” și necreștineasca dăruire

Intervalul sacru al celor 12 zile (dintre Crăciun și Bobotează) era altădată saturat de prezența simbolurilor, a ritualurilor și reprezentărilor magico-religioase. Multe dintre ele aveau o vechime considerabilă, precedând cu mult apariția creștinismului. Este și cazul *scenariilor cosmogonice* de anulare a timpului vechi și de recreare simbolică a lumii și universului la început de An Nou. Asupra lor a insistat, printre alții, și Mircea Eliade în mai multe scrieri ale sale.

Ceea ce observi acum cu relativă ușurință este tocmai ignorarea sau chiar necunoașterea simbolismului cosmogonic al obiceiurilor de Crăciun și Anul Nou. Din acest punct de vedere, urările, procesiunile, dansul, cortegiile de mascați, episoadele teatrale, excesele culinare, bahice și sexuale nu fac altceva decât să traducă într-un registru social și absolut neconvențional haosul precosmogonic. Prezența lui este salutară pentru crearea lumii noi și a începutului de an. Ideea metafizică a tuturor ritualurilor magico-religioase de Crăciun și Anul Nou era aceea că *nu poate exista o nouă naștere (a timpului și a întregului univers) dacă vechiul cosmos nu a fost complet distrus și lumea răsturnată*. Or, multiplele variante ale “lumii pe dos” din intervalul sacru amintit nu făceau decât să ilustreze scenariul metafizic al morții și renașterii timpului și universului, scria Mircea Eliade.

Una din aceste forme de “sabotare” a ordinii sacre, sociale și temporale era cea a *Îngropării Crăciunului*. Atestată în vechile sate someșene, ea este amintită și de Ion Ghinoiu în *Lumea de aici, lumea de dincolo*¹. Ritualul se practica în fiecare zi de 28 decembrie și consta în travestirea unui tânăr sub chipul vechiului Crăciun. Personajul juca rolul Crăciunului mort, fiind însoțit în procesiune de un popă și ceterași. Era dus la produc (copcă spartă în gheața unui râu, simbol al mormântului), unde era iertat și dezlegat de păcate, apoi abandonat morții rituale. Imediat însă, vechiul Crăciun renăștea sub chipul noului Crăciun. Pe drumul de întoarcere, acesta din urmă era însoțit de ceata feciorilor până la *casa jocului*. Totul se sfârșea într-o “noapte de pomină, cu multă distracție, cu excese de băutură”.

Vechiul Crăciun, reprezentat uneori ca un bătrân cu barbă de omăt, simboliza anul care se sfârșește. Dimpotrivă, noul Crăciun făcea cu puțință intrarea festivă în lume a următorului an. Nu întâmplător, timp de peste “un mileniu creștinii au sărbătorit Anul Nou în ziua de Crăciun: la Roma până în secolul al XIII-lea, în Franța până în anul 1564, în Rusia până în vremea țarului Petru cel Mare, iar în Țările Române până în secolul al XIX-lea. În unele sate bănățene și transilvănene ziua de 1 ianuarie, care a preluat nu numai obiceiurile, ci și denumirea sărbătorii, se numește Crăciunul Mic”.

Această variantă veche someșeană confirmă supraviețuirea în plin creștinism a unor reprezentări mai speciale ale Crăciunului. Ele aveau în atenție cultul unui zeu solar, cu origini neolitice. Acesta s-ar fi transmis geto-dacilor, sfâr-

¹ Ion Ghinoiu, *Lumea de aici, lumea de dincolo*, București, 1999, pp. 38-41.

sind prin a se suprapune, până la identificare, cu zeul roman Saturn și cu divinitatea iraniană Mithra. Pentru a contracara formidabila faimă și imensa priză socială pe care cei doi zei le aveau în mediile romane ale primelor secole din era noastră, creștinismul a instituit, cu abilitate și inteligență (după mai multe încercări abandonate), ziua Nașterii Mântuitorului pe 25 decembrie.

Ce observăm astăzi? Printre altele, faptul că, o dată cu îngroparea "îngropării Crăciunului", noi am îngropat și simbolistica metafizică a morții și învierii temporale. Rituaurile au rămas, dar deseori golite de orice înțeles magico-religios. Se strigă, se pocnește din bice, sună cornurile, explodează petardele, dar numai atât. Dacă-l întrebi azi pe inocentul actor al acestei drame (ce se mai vrea încă sacră) pentru ce există muzica, alaiul și dansul, mă tem că nu vei afla mare lucru. Îți va spune fie că așa-i tradiția preluată de la părinți și bunici, fie va invoca prilejul defulării unor umori și tensiuni, acum, la sfârșit de an. Nu este exclus ca unele răspunsuri să aibă în vedere manifestarea exuberantă a sincerei bucurii pentru Nașterea Mântuitorului.

Oricum, eu am suficiente motive să cred că mulți dintre noi ne aflăm și acum la o apreciabilă distanță de mesajul spiritual al Nașterii Domnului. Dăruind în acest interval sacru, fără smerenie și obligatoriu în fața camerelor de luat vederi, noi ratăm de fapt cu mare succes imensul mister al dăruirii creștinești. Darul nostru ce se vrea creștin este cel mult o formă de caritate. Politicianul, de exemplu, riscă să-și transforme gestul public al dăruirii într-un psihanalizabil troc. Oferă cadouri în speranța primirii pe viitor a unui capital de simpatie, încredere și a voturilor celor "umiliți și obidiți". Deși remarcabil, gestul său rămâne

totuși în afara canoanelor creștinești. Dacă nu ar fi așa, atunci parlamentarul nu s-ar opune declarării publice a averii din care, uneori, la sfârșit de an, aruncă o fărâmă fidelului electorat.

Noi, ceilalți, nu facem excepție de la această păguboasă ratăre a veritabilei dăruiri. Ne golim buzunarele cu maximă generozitate, oferind cadouri rudelor, prietenilor, colegilor și, mai ales, șefilor. Trăim cu nemărturisita (dar reala) speranță că, o dată și o dată, ele își vor aminti de noi și ne vor răsplăti. Or, acesta nu-i dar. Creștinește, ar trebui să-i dăruiești celuiilalt sincer, dezinteresat, cu adâncă smerenie și fără fariseim. Numai așa timpul scurs între actul dăruirii noastre și momentul supremului dar al lui Dumnezeu pe care-l sărbătorim de Crăciun s-ar putea anula. Am reactualiza, astfel, acel *illo tempore* al dăruirii sacre, dezgropând măcar parțial ceva din simbolistica metafizică a străvechiului Crăciun.

Sacralitatea celor Douăsprezece Zile

Timpul dintre Crăciun și Bobotează continuă să fie și acum unul cu totul special și, din punct de vedere cultural, provocator. Mă gândesc în primul rând la mulțimea de tradiții străvechi, purtătoare a unor simboluri, ritualuri și zeități care, în condițiile apariției și răspândirii creștinismului, fie au dispărut, fie au supraviețuit camuflate sub chipuri creștine. În câteva pagini din volumul al treilea al *Istoriei credințelor și ideilor religioase*, Mircea Eliade amintește de asemenea situații. Unele dintre ele se referă la „Kallinkantari, monștri ce bântuie satele grecești în timpul celor Douăsprezece Zile (între Crăciun și Bobotează) și care prelungesc scenariul mitico-ritual al Centaurilor antichității clasice sau ritualul arhaic al mersului pe cărbuni încinși integrat în sărbătoarea anastenaria din Tracia; sau, în sfârșit, tot în Tracia, sărbătorile Carnavalului a căror structură amintește pe aceea a «Dionysiilor câmpenești» și Anthesteriilor, celebrate la Atena în mileniul I dinaintea erei noastre”¹.

Remarcând formidabila continuitate culturală de la ritualul Centaurilor la invazia Kallinkantărilor, Eliade nu mai insistă asupra ipostazelor actuale ale acestei “supraviețuirii păgâne”. În schimb, generații întregi de etnologi și antropologi au marcat în scrierile lor prezența la început și sfârșit de an a unor legiuni de duhuri malefice. Acestea invadează lumea, grație miraculoasei “deschideri a ceru-

¹ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. III, pp. 232-233.

rilor”. Terapia ceremonială împotriva acestor stranii creaturi ale răului, întotdeauna insuficient cunoscute și cercetate, o asigurau jocurile rituale de Anul Nou, cântecele și strigătele cortegiilor de mascați.

Astăzi, toate acestea au supraviețuit timpului și desacralizării lumii, dar funcția lor apotropaică a fost uitată și înlocuită de una pur augurală. Mass-media au contribuit enorm la toate acestea. Dintr-un univers magic, ancestral, duhurile răului au fost “transferate” în lumea tranziției, încarnându-se deseori în trupurile lăbărțate ale îmbogățitorilor zilei. În preajma revelionului, ele devin motive de satiră, umor negru și amară ironie în colindele radio-televizate ale actualelor VIP-uri. Se remarcă, pe bună dreptate, nefericita răspândire a răului românesc peste tot în lume. Unele dintre cele mai malefice “duhuri” ale tranziției și-au disipat până și identitatea, devenind ubicue. E un semn că astăzi răul nu mai are locuri și intervale temporale predilecte de manifestare. Te poate surprinde oriunde și oricând, iar împotriva acestor “monștri” care ne bântuie în continuare subconștientul și buzunarele nu se mai poate lupta doar cu texte apotropaice și dansuri rituale. Ironia, umorul și satira, ca și repetabilele promisiuni politice de lichidare a duhurilor corupției nu fac mai mult decât efectul ritualului profan de frecare a unui picior de lemn... Anul care vine ar fi bine să ne aducă dorința de a fi mai buni profesioniști și o justiție eficientă. (Cu paza, protecția și serviciile secrete stăm bine. O știu personal de la agentul 008). În schimb, 2003 ne-a adus, chiar din primele lui zile, la fel de multă sărăcie și importante majorări de prețuri. Cu o resemnare de acum bine temperată, românii și le-au asumat, compensându-le oarecum cu celebrele mese de sărbători. Mâncare, băutură

și, mai ales, vorbă cât cuprinde. Vizitele la rude și prieteni, convorbirile telefonice și privitul la televizor au devenit de ceva timp "sportul național" al sărbătorilor la români. Ele sunt expresiile creștinate și, uneori, desacralizate pe care carnavalul trac și dionysiile câmpenești și le-au luat peste timp în spațiul nostru balcanic. Alte surse culturale care mai pot fi invocate cu privire la sincretismul păgâno-creștin al celor Douăsprezece Zile sunt cele nord-europene. Sacralitatea creștină a sfârșitului și începutului de an s-a pliat pe ritualurile similare ale vechilor scandinavi. Ele presupuneau arderea în ultimele zile de decembrie a unui buștean sacru și oferirea de jertfe zeităților precreștine. Moș Crăciun cu bradul și jucăriile lui n-ar fi, din acest punct de vedere, decât o creație relativ recentă care preia funcțiile mai vechi ale unor ritualuri și divinități precreștine. Faptul acesta ilustrează, o dată în plus, admirabila rezistență a culturilor vechi, tradiționale, dar și forța neobișnuită cu care creștinismul a preluat și resemnificat mitologiile locale. "Așa, de pildă, amintirea zeilor furtunii a supraviețuit în legendele despre sfântul Ilie: un mare număr de eroi învingători de balauri au fost asimilați cu sfântul Gheorghe: anumite mituri și cultele diverselor zeițe au fost integrate în folclorul religios al sfintei Maria"¹. Nu de puține ori creștinismul secolelor trecute a încercat să extirpe aceste neortodoxe forme de spiritualitate. Și pentru că suntem în intervalul sacru al celor Douăsprezece Zile, cred că ar fi inspirat să argumentez teza cu exemplul colindelor. Mulți specialiști le derivă și astăzi din calendare Januării. Or, este mai puțin știut și mediatizat faptul că autoritățile timpului

¹ *Ibidem*, p. 232.

au încercat (fără succes) să acopere colindele de praful uitării, comentându-le în termeni foarte aspri. Exemplul clasic este cel al Sinodului din Constantinopol (anul 692). Atunci creștinii au formulat la adresa colindelor interdicții categorice. Nereușindu-le strategia, ei au sfârșit prin a accepta creștinarea acestor cântece rituale printr-o serioasă infuzie de creștinism popular. (Chestiunea o tratează în amănunțime Vasile Lovinescu în O icoană pe Columna Traiană și nu are rost să insist aici.) Or, astăzi, în condițiile în care vechile tradiții mai trăiesc doar în amintirea, visele și cărțile noastre, recuperarea culturală a surselor originare și desconspirarea măștilor pe care cele Douăsprezece Zile le poartă și acum îmi pare a fi un exercițiu spiritual necesar și absolut reconfortant.

VII. IPOSTAZE ALE (DE)SACRALIZĂRII

Uscarea la față a României

Într-adevăr, nimeni nu este perfect. Nici măcar eu. M-am convins încă o dată de această reconfortabilă condiție cu ceva timp în urmă, înrolându-mă "silit" la coada din fața cabinetului medicului de familie. Îmi autoadministrasem la domiciliu necesara doză de scepticism, singura în măsură a mă face imun la stresul așteptării și la amărăciunea timpului pierdut. De data aceasta însă, realitatea a depășit orice ficțiune: la rândul medical erau aproape numai femei. Imediat am făcut un calcul și mi-am triplat durata de așteptare. Proverbiala disponibilitate spre dialog și (uneori) inutilă confesiune a celui mai volubil dintre sexe m-au obligat să-mi refac mental planul zilei și să plec urechea la cele ce se discutau.

Subiectul frecvent invocat al acelor zile era seceta din România. Am devenit brusc grav și atent. M-a reținut în mod special remarcă a unui bărbat ciudat, semănând izbitor cu un bătrân lup de mare naufragiat pe coastele Bahăiului. Straniul personaj filosofa pe marginea unei vorbe de duh ieșite dintr-o gură preotească: *nimic nu este întâmplător în această lume*. Există întotdeauna o complementaritate a opușilor și chiar o unitate a celor diferite. O lecție din Cusanus pe culoarul unui cabinet medical. Mai exact, căldurii neobișnuite de afară i-ar corespunde nefireasca răceală a sufletelor noastre. Ultima o cheamă și presupune pe prima. Suntem agitați, sterili și egoiști, fapt care s-ar răsfrânge dincolo de noi, îmbolnăvind lumea și Cosmosul.

Amara cugetare a necunoscutului din fața mea m-a dus cu gândul la un splendid eseu al lui Mircea Eliade, scris pe tema mitului lui Parsifal. Multe dintre variantele legendei Regelui Pescar din acest mit ilustrează misterioasa boală ce a cuprins ca din senin viața ținutului și persoana regelui. Cumplita nenorocire se manifesta inclusiv prin secetă. “Apele nu mai curgeau în albiile lor, pomii nu mai înfrunzeau, pământul nu mai rodea, florile nu mai înfloreau”¹. Agonia era totală. “Zidurile se surpau lent, măcinate parcă de o putere nevăzută: putrezeau podurile de lemn; pietrele se desfăceau din parapet și se făceau scrum, ca și cum veacurile s-ar fi scurs asemenea clipelor”². Din fericire, n-am nici un motiv să cred că toate aceste imagini apocaliptice din legendă s-ar potrivi cu noua față a României, parțial desfigurată de seceta ultimelor zile. Totuși, cauzele profunde ale dezastrului cred că sunt aceleași în într-un caz și în celălalt. Ele numesc necredința și fariseismul: absența interesului pentru lucrurile cu adevărat importante (referitoare la sensul vieții, misterul iubirii și enigmele lumii de dincolo) și desacralizarea sărbătorii etc. “În loc să ne întrebăm, în termeni creștini: unde este adevărul, calea și viața? – ne rătăcim într-un labirint de întrebări și de preocupări care pot avea un anumit farmec și chiar anumite însușiri, dar care totuși nu fructifică întreaga noastră viață spirituală”³.

Peste timp, Eliade va relua această teză prin mijlocirea lui Ștefan Viziru din romanul *Noaptea de Sânziene*, un alter-ego al eroului. Pagina 304 din volumul II al ediției de la Minerva (1991) conține o tulburătoare și dureros de actuală confesiune a personajului principal. El înțelege să

¹ Mircea Eliade, *Insula lui Euthanasius*, Humanitas, București, 1993, p. 163.

² *Ibidem*, pp. 163-164.

³ *Ibidem*, p. 166.

dezechilibrul său interior – provocat, printre altele, de necăutarea iubitei și refuzul asumării destinului – se răsfârânge asupra lumii întregi, sfârșind prin a o secătui. Or, Ștefan Viziru nu era nici pe departe singurul suflet fracturat al aceluia timp. Astăzi, ideal – tipul vizirian s-a “clonat”, invadând lumea cu legiuni întregi de oameni mutilați sufletește. Boala lor s-a lățit, cuprinzând ca o râie trupul vlăguit al României. A atins și pârjolit aproape totul. Numai așa am putea înțelege amara resemnare a lui Eliade cu privire la dezastrul anilor '40: “Seceta din Moldova era în parte consecința secetei noastre sufletești”.

În vara lui 2003, istoria s-a repetat. Doar interpretările date noii uscări la față a României s-au mai diversificat. Unele pun totul pe seama întâmplării și capriciilor vremii. Altele, dimpotrivă, învinovătesc fără rezerve pe partizanii experimentelor nucleare de complot împotriva naturii. Sunt și personaje (unele publice) care, asemenea prefectului de Iași, se anunță consternate de faptul că responsabilul divin cu împărțitul ploilor pe județ nu ține deloc seama de situația din teren a rețelelor de irigare. Dă ploaie numai acolo unde ieșenii pot și ei să ude pământul. În joc ar fi un fel de cinism celest care dejoacă fără scrupule orice strategie prefecturală.

Ceea ce mi se pare deosebit este faptul că oamenii locurilor bântuite de secetă pun dezastrele pe seama păcatelor omenești. Marea speranță a reînvierii naturii o lasă însă în voia Tatălui Ceresc. Or, răspunsul divin nu stă doar în miracolul venirii ploii după procesiunile cu icoane sfințite. Dumnezeu răspunde lucrând prin fiecare din noi. Chiar și prin ciudatul “marinar” de Bahlui, care propovăduiește irigarea interioară pentru a stârpi cumplita secetă exterioară.

Sex, moarte și violență

În vara anului 2002, *Consiliul Național al Audiovizualului* (C.N.A.) a supus dezbaterii publice *Decizia privind protecția demnității umane și a dreptului la propria imagine*. Reacțiile au fost diferite, dar, în general, s-au apreciat aceste reglementări ca fiind juste și îndreptățite.

Li s-a reproșat televiziunilor sabotarea demnității umane prin cultivarea interesată a unei triade a răului: sex, moarte și violență¹. Sunt perfect de acord, numai că anumite comentarii ale d-lui Cristian Tudor Popescu nu mă conving pe deplin.

Exhibarea publică a sexului – aproape oriunde și aproape oricum – a devenit o practică curentă în Occident, iar în ultimii ani și la noi. Pariind totul pe rating și interese financiare, regretabil de multe emisiuni de televiziune manipulează fantasmale erotice care incendiază capul multor proști, ignoranți, naivi sau chiar oameni de bună credință. Îmi vin în minte chipurile unor realizatori și moderatori – pe care nu țin neapărat să-i numesc: îi știm cu toții – care par a fi făcut din sex obsesia vieții lor. Din punctul meu de vedere, ei sunt complet neinteresanți, unii chiar plicticoși. Când se întâmplă să mă uit la emisiunile lor mă simt cuprins de o amară repulsie plină de dezgust. Sunt convins că viața sexuală a fiecăruia dintre noi merită ceva

¹ A se vedea editorialul lui Cristian Tudor Popescu din *Adevărul*, nr. 3781, 20 august 2002.

infinat mai bun. Educația din familie și școală n-ar trebui să minimalizeze subiectul, dar nici să facă din el capătul și mântuirea lumii. Ar fi normal ca aceste instituții să cultive tinerilor rafinamentul erosului (care nu se reduce deloc la sexualitate) și gustul pentru misterul sacru al iubirii. Poate că așa vor mai dispărea în timp vulgaritatea, mitocănia și goliciunile mentalo-trupești de pe micul ecran.

S-ar putea totuși să fiu eu însumi un pic bolnav de optimism. Succesul social al acestor emisiuni TV se explică și prin "fericita" combinare a sexului cu moartea și violența. Întâlnirea lor face cu puțință o triadă a răului cu adevărat devastatoare. Există astăzi o adevărată inflație de imagini urâte ale morții: trupuri masacrate, hălci de carne abandonate cu maximă "generozitate" pe caldarâm, sânge și roind și căpățâni eliberate de trup etc. Toate acestea se difuzează pe "canalele morții" din televiziune. De ce? Nu din cinism, cruzime sau sadism, ci pentru că așa ceva cere publicul. Fără aceste vizite televizate ale Doamnei cu coasa, viața n-ar fi mai searbădă, anostă și plicticoasă, iar veniturile televiziunilor substanțial diminuate. Un adevărat lanț al fatalității, după cum bine observa Cristian Tudor Popescu. Cine poate să-l rupă? Astăzi televiziunile, iar "mâine" publicul.

Drumul spre acel "mâine" este însă dureros de lung. Mulți români par a savura în continuare întrupările televizate ale morții. Schimbă canalele în căutare de sex, moarte și violență. În lipsa lor se mulțumesc și cu grobianitatea unor polemici sau cu "senzaționalele" dezvăluiri ale unor așa-zise VIP-uri. În rest, mai nimic. Filmele documentare și emisiunile culturale nu-i interesează. Ele există

pentru a fi ocolite cu telecomanda sau, pur și simplu, ignorate.

Domnul Cristian Tudor Popescu se întreabă absolut îndreptățit asupra cauzelor proliferării acestor pasiuni morbide. Apoi încearcă un răspuns în editorialul amintit, invocând înainte de toate *sărăcia*. “Jumătate din populația României trăiește de pe o zi pe alta – o viață cenușie, mizeră, lipsită de perspectivă atât pentru sine, cât și pentru urmași. Acești încă oameni au pierdut de mult speranța într-un mai bine, singura lor rază de lumină este «bine că nu e mai rău». Or, ce mai rămâne să fie mai rău când ești sărac, bolnav și singur, batjocorit de toți? Doar moartea?”¹.

Radiografia jurnalistului Popescu este corectă. Viața multor oameni a devenit apocaliptică. N-am însă motive să cred că sărăcia ar fi cauza principală. Ea poate cel mult ajuta la adâncirea nenorocitului în mocirlă. În nici un caz nu-l aruncă acolo. Și atunci care ar fi cauzele fenomenului? Lipsa de educație, mentalitatea de calic, siluirea bunului simț și pierderea fricii în Dumnezeu. Să ne imaginăm o clipă aceste infinite cohorte paupere devenite, ca prin minune, bogate peste noapte. Vor fi ei alți oameni? Nicidecum. Într-un timp relativ scurt, asemenea minerilor, majoritatea își vor lichida și ultimul bănuț. Se vor droga cu alcool, tutun, mâncare proastă și emisiuni despre sex, moarte și violență. În cel mai bun caz își vor cumpăra un frigider și, poate o casă, pe care le vor termina în câțiva ani. Problema acestor milioane de oameni nu este aceea că nu sunt ajutați prin alocații, pensii, locuri de muncă etc., ci că nu sunt învățați să se ajute singuri. Pentru aceasta ai însă

¹ “Râsul morții”, în *Adevărul*, 20 august 2002.

nevoie de educație și mentalitate de învingător, cu bun simț (în toate sensurile) și frică de Dumnezeu.

Evident, judecata mea păcătuiește prin generalizare. Sunt multe excepții care-mi confirmă însă teza. Mă gândesc, ca să dau un singur exemplu, la pensionarii săraci care și-au cultivat și păstrat în timp gusturile alese. Ei nu exultă nici la râsul hăhăit din culisele emisiunilor de "umor" și nici nu-și măresc pupilele în fața spectacolului desacralizat al morții mediatizate. Au oroare față de violența televizată și de trupurile lascive ale mutanților cu creiere spălate, tatuaje și picioare goale. Sărăcia nu i-a dezumanizat. Știința de carte și frica de Dumnezeu i-a convins că orice vale a plângerii există pentru a fi străbătură și depășită. Ei sunt primii de la care am putea învăța arta protecției demnității și antidotul contra sexului vulgar, morții desacralizate și a violenței mediatizate.

Manipularea numelui, între magie și snobism

Curiozitatea firească și interesul profesional m-au pus în situația de a urmări atent ecourile recente din mass-media ale ritualului schimbării numelui. Uneori s-a susținut ideea că această ciudată practică ar fi un fapt singular, de neregăsit în tradiția românească, unul care ar fi supraviețuit doar în îndepărtatul ținut ialomițean din preajma Piscului Crăsanilor.

S-ar putea ca “botezul de-al doilea” în varianta Copuzu să fie astăzi un capital cultural de lux, orchestrat în exclusivitate de preotul locului. În orice caz, el este unul dintre cele mai controversate ritualuri creștine, după unii situat chiar la limita canonicității. Totuși, practica schimbării numelor are acoperire în multe spații istorico-simbolice, inclusiv în cel românesc.

Antropologul englez James Frazer amintea câteva asemenea situații în *Creanga de aur*. Unele dintre ele se referă la obiceiul schimbării numelor de către toate rudele unui om mort, pentru ca ele să nu fie recunoscute și trecute prematur în lumea de dincolo printr-o moarte fulgerătoare. Se încerca astfel să se pună capăt cumplitului blestem abătut asupra unui întreg neam. Supoziția practicii era aceea că moartea ar fi incapabilă să le mai recunoască sub noul nume și, prin urmare, ele și-ar trăi viața în mod normal, până la capăt. Vechiul nume simboliza pentru rudele decedatului răul prezent sub chipul morții premature. Noul nume, dimpotrivă, anunța vindecarea.

Adevărate ritualuri ale manipulării numelui aveau loc și în tradiția românească. Mă voi referi mai întâi la practicile schimbării denumirilor la copiii mici. Anumiți autori (antropologi, etnologi, sociologi) amintesc de obiceiul atribuirii neoficiale a unor nume provizorii nou-născuților nebotezați. Ele urmau să fie consfințite sau schimbate o dată cu primirea tainei Botezului. Moașa comunității, de exemplu, putea “boteza” un nou-născut, fără prezența preotului, pentru a păcăli moartea sau duhul malefic al bolii. Sub noul nume, copilul era de nerecunoscut. În Bucovina, în asemenea situații, li se dădea băieților “numele de Ion și copilelor de de Maria”¹. Astăzi, evident, o asemenea practică magico-simbolică a căzut în desuetudine. Ion și Maria sunt nume comune, fără o încărcătură simbolică specială, cu trimitere la accidente biografice semnificative.

Evitarea morții nou-născutului se făcea și prin botezarea lui cu mai multe nume. Duhurile erau astfel derutate, nemaștiind care nume să-l manipuleze pentru a-i provoca copilului boala/moartea. Același Simeon Florea Marian invocă vechea tradiție bucovineană de a da tuturor copiilor la naștere două nume. Ambele trebuiau însă să aibă relevanță simbolică și religioasă în calendarul creștin. Însă numai primul nume era din botez. Celălalt era unul de camuflaj, de acoperire. În caz de boală sau nenorocire, acesta din urmă era scos la “atac” și, eventual, sacrificat.

Într-un fel anume, tradiția atribuirii dublului nume la copil se mai păstrează și astăzi. Acum ea este golită de semnificațiile ei magico-religioase și spirituale. Justificarea este una complet profană. Ține de imitarea socială a unor

¹ Simeon Florea Marian, *Trilogia vieții. Nașterea la români*, București, 1995.

modele de personalitate și tipuri de comportament social – chiar a unor stiluri de viață – prezente, în special, în telenovelele sud-americane.

Două aspecte merită consemnate. Primul se referă la desacralizarea completă a numelui, din moment ce el este importat dintr-un spațiu social străin ce nu are corespondențe în tradiția românească și în calendarul creștin ortodox. Al doilea aspect dezvăluie existența unei simbolistici sociale subiacente practicii, insuficient conștientizată. Se crede – fapt care se poate și psihanaliza – că transferul unor nume exotice asigură copilului român – de cele mai multe ori provenit dintr-o familie modestă cam din toate punctele de vedere – destinul fericit și împlinit al “fermecătoarelor” personaje de pe micul ecran. În joc este mentalitatea săracului de a trăi prin transfer sau delegație, la nivelul imaginărilor, viața fericită a celor bogați și împliniți.

Eludarea unui destin ce se anunță tragic chiar din primele zile de viață ale copilului se făcea în mediile tradiționale și prin alte mijloace. Unul dintre ele viza botezarea copilului cu numele bunicului cel mai norocos. Copilul era strigat cu numele rudei celei mai bătrâne și împlinite. În joc era bine cunoscuta regulă a “celei de-a treia generații”. Fiind suficient de îndepărtată și retrasă față de vârsta copilului, generația bunicilor se situa la granița dintre real și imaginar, dintre conjunctural și mitologic. Cu timpul, bunicii au mari șanse să intre în mitologia personală sau în cea a familiei și comunității. Prin urmare, li se eludau deseori neîmplinirile, eșecurile, exagerându-li-se în schimb virtuțile și succesele. Intrau în memoria colectivă cu un nimb de strămoș, aproape ancestral. Or, numele lor era reprezentat de familie

ca fiind cu adevărat numele de bun augur. Tocmai de aceea era transferat prin botez copilului.

Un alt mijloc de manipulare a destinului nefericit al unui nou-născut era acela de a da copilului "un nume totemic și înfricoșător". Simeon Florea Marian exemplifică situația cu credința românilor tradiționali din Bucovina. Aceștia dau copilului aflat în pericol nume de fiară sălbatică, absent din "cărțile bisericești". Un exemplu clasic ar fi numele de Lupu și Ursu, cu diminutivele cunoscute: Lupușor, Lupă, Ursulică, Ursache, Ursulescu etc. Ele ar simboliza copilul sănătos, voinic și neînfricat.

Alteori, asemenea denotațiuni magico-simbolice erau orientate spre persoana ultimului născut, în speranța că femeia va "sta", se va "opri" din șirul neîntrerupt și îngrijorător al nașterilor. Așa s-ar putea explica, în context vechi, tradițional, apariția târzie a unor nume de genul Stan, Stănescu, Stanca, Oprea, Oprescu etc.

În concluzie, recentul ritual al "botezului" de-al doilea din Copuzu, Ialomița, are o continuitate culturală, inclusiv în spațiul românesc. Devine azi un semn al "sfinteii" tradiții, la care mulți dintre oamenii locului n-ar renunța pentru nimic în lume.

Faraonul din Oradea

În pagina 2 a ziarului *Național* din 5 sept. 2002 poți citi la rubrica „Eveniment” un articol cu adevărat interesant despre Faraonul din Oradea și neobișnuita sa “comoară”. Nu este vorba de un nou cap al mafiei interlope, ci de un pasionat asistent medical bihorean care redescoperă astăzi crâmpiele din știința sacră, revelată, a vechilor egipteni.

Ioan Roman a devorat ani și ani o imensă literatură despre piramidele egiptene. Bună sau mai puțin bună, dacă luăm în atenție și producțiile editoriale viu colorate de pe tarabele românești. A selectat informațiile, reținându-le doar pe cele care l-au ajutat în a construi propria piramidă. Surse din Mediafax menționează faptul că omul nostru „a obținut toate aprobările necesare ...” construirii legale în România a unei piramide. (Îmi imaginezi figura funcționarilor publici bihoreni la auzul acestei neobișnuite solicitări).

Proporțiile piramidei lui Ioan nu sunt deloc întâmplătoare. Ea are 7 m și o structură acoperită cu folie de aluminiu. “Importante în realizarea unei piramide sunt calcularea dimensiunilor și construirea acesteia astfel încât planul unei fețe triunghiulare să formeze cu planul bazei un unghi de 51 de grade și 52 de minute”¹. Materialele folosite sunt “cuprul, aluminiul, hârtia, cartonul, lemnul și cristalele”². În nici un caz nu se utilizau aliajele sau sticla.

Toate acestea, plus multe altele, fac cu puțință celebrul *efect de piramidă*. El constă în concentrarea energiei cosmice în interiorul piramidei într-un punct maxim situat

¹ A se vedea ziarul *Național*, ediția din 5 septembrie 2002, p. 2.

² *Ibidem*.

la "1/3 din înălțime față de bază"¹. De aici, energia cosmică radiază în întreg universul. Ei bine, acest *efect de piramidă* nu este propriu doar celebrelor construcții egiptene. Trupul uman însuși ascunde în sine o "piramidă" care trezește, stimulează și controlează efectul energiei spirituale. Articolul citat ilustrează o analogie între centrul de greutate al piramidei și *hara*, centrul energetic aparținând fiziologiei mistiche orientale și situat sub buric. În sistemul Samkhya-Yoga, el este recunoscut ca fiind o a doua *chakră*. Tot aici, *Yin*-ul trece prin *Yang* și invers. În tradiția tantrică, energia cosmică *Kundalini* – simbolizată de șarpele încolăcit la baza coloanei vertebrale-se trezește prin diferite tehnici spirituale și tinde a se elibera prin "Poarta Cerului"(creștetul capului). În drumul ei ascendent, *Kundalini* stimulează capacitățile speciale cunoscute sub numele *efectului de piramidă*. Pe plan spiritual, ele numesc concentrarea desăvârșită, stăpânirea pasiunilor trupului, meditația profundă realizată asupra unui obiect sau idei metafizice.

În planul fizic, evident pentru toți muritorii, *efectul de piramidă* este mult mai diversificat: energizează apa și alimentele; detoxifică organismul; ameliorează și chiar vindecă afecțiunile grave etc.

Faraonul din Oradea a început prin a le explora pe cele mai "mărunte": păstrarea alimentelor în acest "frigider" aluminat, capabil să-și lichideze toți marii concurenți industriali și să ridiculizeze cea mai performantă combină frigorifică; uscarea plantelor medicinale și protejarea alimentelor. "Am pus o bucată de carne într-o piramidă. Deși era vară, n-a putrezit și nici n-a făcut viermi, s-a uscat doar", mărturisește "magicianul" român.

Stăpânul Marii Piramide este unul dintre puținii concetățeni capabili în momentul de față să aducă la sapă de lemn faimoasa firmă Gillette. "Se întâmplă deseori să arunc

¹ *Ibidem.*

aparatul fiindcă m-am plictisit de el, însă lama e întotdeauna tăioasă ca la început. Și asta chiar dacă mă bărbieresc zilnic”. Planurile Faraonului bihorean sunt mult mai ambițioase. El intenționează să-și deschidă un adevărat cabinet medical în acest sanctuar imemorial al vechilor egipteni adus la zi. A împărțit piramida în două: “la parter va avea un cabinet de masaj, presopunctură și reflexoterapie, iar deasupra, acolo unde concentrarea de energie este maximă va practica vindecarea prin culoare, arome și muzică”¹. Locurile vor fi, probabil, limitate, iar prețurile vor fi și ele confidențiale. Prioritate în arta oblojirii cu energie piramidală au avut cumnații din “dinastia” Faraonului orădean. În schimbul prestării unor ore de muncă întru gloria științei sacre egiptene și a ingeniozității reprezentantului ei pe pământ bihorean, aceștia s-au ales cu vindecarea durerilor de șale și genunchi.

Marile dureri le pătimește însă chiar arhitectul unicei piramide din Bihor. Ioan Roman se plânge de insuficiența banilor alocați din fondurile familiale necesari ridicării piramidei. Marii zei ai finanțelor publice sunt muți, iar faraonii regatului politic românesc suspect de discreți în a-și desconfira faimoasele comori îndelung tănuite. Chiar intenționează să-și legitimeze protecția averilor în Parlament și-i “blestemă” pe virtualii căutători. Își exhibă cu maximă dezinvoltură veleitățile “tutankamonicе”. Cine știe, poate Faraonul nostru va reuși să capteze benevolența unora dintre ei pentru a-și desăvârși opera. I-aș recomanda să-i terapizeze definitiv. Mumiile unora dintre ei vor continua, poate, să stârnească pasiuni, controverse și interese în viitor.

¹ *Ibidem.*

Drama unui ieșean decorporat

Presa locală din decembrie 2002 a relatat cu apreciazabilă generozitate cazul Alexandru Drăghici. Bărbatul de 60 de ani a intrat tip de 30 de minute în moarte clinică pe masa de operație din Clinica de Chirurgie Cardiovasculară a municipiului Iași. Cu un rarisim noroc, omul a fost readus la viață, grație voinței lui Dumnezeu și profesionalismului echipei coordonate de dr. Grigore Tinică, șeful clinicii.

Neobișnuitul acestei situații mai este amplificat și de strania experiență a norocosului cardiac. Ea s-a consumat în întregime în minutele de moarte clinică. "Am simțit cum m-am ridicat cu tot corpul. Mă simțeam întreg. Era mult abur, ceață și nori. Norii erau undeva sus. În rest nu mai țin minte nimic"¹.

Cred că succinta relatare a sexagenarului ieșean poate fi o provocare spirituală pentru toți cei interesați de condiția post-mortem a sufletului uman și de la fascinantele scenarii ale călătoriei în lumea de dincolo. Tema a devenit celebră, grație cercetărilor din anii '70 inițiate de Raymond Moody și apoi continuate până astăzi de o întreagă legiune de medici și antropologi, istorici ai religiilor și psihanalisti etc.

Există acum un adevărat scenariu al "vieții de după viață". El este rulat în mințile celor aflați în moarte clinică, grav accidentați sau în măsură să relateze viziunile de pe patul morții. În linii mari, acest scenariu cuprinde: inefabilul

¹ A se vedea *Zina de Iași*, ediția din 19 decembrie 2002, p. 3.

celor trăite și ascultarea clară a verdictului morții dat de medici; sentimentele de pace și calm și ciudatele senzații auditive ce survin în momentul decesului; tunelul întunecat și decorporarea; întâlnirea cu morții cei vechi și dragi și apariția misterioasei ființe de lumină; vizionarea filmului întregii vieți, condensat într-o clipă unică, și temerara încercare de străbateră a tărâmurilor morții; revenirea la viață și formidabilele schimbări produse (uneori) de această excursie în ținuturile “lumii de dincolo”.

Din punctul meu de vedere, experiența lui Alexandru Drăghici ilustrează cea de-a șasea etapă a scenariului amintit, și anume *decorporarea*. Despre primele cinci, specialistul ieșean în calitatea construcțiilor pare a nu fi mărturisit nimic. Este imposibil ca ele să nu se fi consumat, fapt probabil bănuț și de bolnav din moment ce intenționează să consulte un specialist în regresie hipnotică. Sigură este (deocamdată) senzația ridicării corpului. Referința clară este însă la un *alt* corp decât cel fizic, aflat la discreția reanimatorilor. În cărțile sale, Raymond Moody îl numește *trup spiritual*. Acesta se decorporează surprinzător și necontrolat, dovedindu-și în varii situații performanțele care l-ar face invidios și pe cel mai experimentat spion. Este invizibil și lipsit de orice consistență substanțială. Nu ajută sub nici un chip la apucarea obiectelor, în schimb le permite acestora să-l “perforeze”. Străbate orice obstacol material, nu are nici o greutate, și este deseori capabil să ne conecteze la conștiința celuilalt. Funcționează ca un fel de indecent “instrument” al “citirii” gândurilor altora. Este total lipsit de *cinestezie* (senzația de mișcare și tensiune a mușchilor, tendoanelor și articulațiilor), în schimb aude și vede la perfecție absolut orice. Este prototipul spionului desăvârșit.

(Întregul portret al *trupului spiritual* este conturat de Moody în cartea sa *Viața de după viață*¹).

Citind relatarea de presă a mărturiilor lui A. Drăghici, constat că el se referă doar la o calitate a acestui *trup spiritual*. Este vorba de integralitatea sa. “Mă simțeam întreg”, spune Drăghici. Or, dr. Moody constatase deja că, în majoritatea cazurilor, pacienții săi relatau cu uimire și pasiune caracteristicile descoperite de ei cu privire la noul trup. El păstra imaginea trupului fizic, chiar dacă acesta din urmă fusese uneori mutilat, ciopârțit și împuținat. Este “înzestrat chiar cu umbre: proiecții sau aparențe sugerând mâini, picioare, un cap etc.”². Alteori, noul trup era descris în alți termeni: “un nor, o ceață, un fel de fum, niște vapori, ceva transparent, un nor colorat, o erupție vulcanică de gaze, un centru energetic și altele care evocă imagini asemănătoare”³. Dintre toți aceștia, cardiacul ieșean invocă doar trei: aburul (vapori), ceața și norii. Ultimii erau însă plasați „undevasus”, informație insuficientă și care nu este în măsură să te ajute să înțelegi dacă referința era la propriul trup spiritual, văzut asemenea norilor, sau la norii propriu-ziși. În acest ultim caz, decorporarea ar fi fost de mare amploare. Trupul spiritual ar fi părăsit camera spitalului, călătorind la mare înălțime și oferind cu totul alte imagini ale realității.

Urmărind în mod special geografia spațiilor accesate grație decorporării din textele diversilor autori (Culianu, Moody, Serafim Rose, Jung etc.), am îndrăznit să afirm (nu

¹ Pentru detalii, a se vedea pp. 24-34 din ediția românească, Editura Axul-Z, Chișinău, 1993.

² Raymond Moody, *op. cit.*, p. 33.

³ *Ibidem*.

fără a-i provoca pe anumiți cititori) că ea se pretează unei realități cvadri și multidimensionale. Absența totală a percepției timpului și noile imagini de tip extatic pe care unii specialiști ai sacrului le dobândesc, mă fac să cred că pot fi invocate ca argumente în favoarea existenței universurilor multidimensionale.

Experiența lui A. Drăghici nu este deloc singura despre care am auzit în ultimul timp. Discutând de mai mulți ani cu studenții mei în seminarii tema "Viații de după viață", am constatat cu uimire și nedisimulată bucurie că aceste cazuri sunt mult mai frecvente și, uneori, mult prea aproape de noi. Tocmai de aceea refuzăm să le vedem, trăgându-ne solzii protectori ai ignoranței și convenționalismului peste ochii minții. Cazul cardiacului ieșean de 60 de ani care vrea totuși să înțeleagă ce i s-a întâmplat constituie, din acest punct de vedere, o admirabilă și salutară excepție. Mi-aș dori însă ca ea să nu mai întărească regula.

The first of these is the question of the nature of the subject matter of education. It is clear that education is not a neutral activity, but one which is deeply imbued with values and assumptions. The second question is that of the methods of education. It is clear that education is not a neutral activity, but one which is deeply imbued with values and assumptions. The third question is that of the goals of education. It is clear that education is not a neutral activity, but one which is deeply imbued with values and assumptions.

The second of these is the question of the nature of the subject matter of education. It is clear that education is not a neutral activity, but one which is deeply imbued with values and assumptions. The third question is that of the goals of education. It is clear that education is not a neutral activity, but one which is deeply imbued with values and assumptions.

1. This paper is based on a research project funded by the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada. I would like to thank the following people for their assistance: ...

VIII. MISTERE, FANTASME ȘI STEREOTIPURI

Evreii, între „teroarea istoriei” și jocul fantasmelor

Cred că nu exagerez afirmând că multă lume a fost îngrozită, sau, cel puțin înspăimântată de atacurile israeliene în teritoriile palestiniene. Scopul declarat al unuia dintre acestea a fost lichidarea unui lider radical al organizației Hamas și crearea derutei în rândul acesteia. Bilanțul tragediei a fost, întradevăr, impresionabil: 15 morți din care 8 copii, cel mai mic având abia 2 luni și 145 răniți. Evident, aceste cifre nu au fost definitive. Este foarte probabil ca rămășițele blocurilor bombardate să mai fi ascuns și alte victime.

Reacția credincioșilor lui Allah nu s-a lăsat mult timp așteptată. Membrii a 13 grupări palestiniene și-au jurat ca sultanul în barbă că vor administra israelienilor o cruntă și urgentă răzbunare. Și pentru ca efectul să fie nimicitor au declarat deja o “zi a mâniei”. Atunci vor acționa la unison. Au ales să răspundă forței cu forță, morții cu o nouă moarte. Însă tot ceea ce poate rezulta de aici este un nesfârșit lanț al violenței, masacrului și terorii, cu urmări devastatoare pentru ambele părți.

Întreaga istorie a poporului evreu a fost marcată de asemenea conflicte, de martiraj, ură dezlănțuită și perma-

nente persecuții din partea *celorlalți*, nu neapărat a palestinienilor. Și atunci este firesc să te întrebi: cum a fost și este cu puțință o asemenea istorie?

Un posibil răspuns îl afli parcurgând paginile lui Eliade despre religia evreilor. În primul volum din *Istoria credințelor și ideilor religioase*, apoi în *Mitul eternei reînțarceri și Incercarea labirintului*, istoricul român al religiilor interpretează inedit ceea ce el numește a fi “teroarea istoriei” pentru seminția lui Iahve. Avem de-a face nu cu un refuz al istoriei, ca în anumite ipostaze ale spiritualității orientale, ci cu o asumare și transfigurare a acesteia. Evenimentele fabuloase ale iudaismului au avut loc în timp și istorie. Uneori, atunci când aceasta le-a oferit un moment de reculegere și pace, evreii s-au întors cu fața de la Dumnezeu lor către străvechile divinități ale vecinilor. Divinitățile Baal și Astarte sunt numai două asemenea exemple. Alteori, evreii l-au uitat pur și simplu pe Dumnezeu. Și l-au reamintit însă imediat, atunci când istoria i-a terorizat. Interesant e faptul că au văzut în permanență în această “teroare a istoriei” mânia lui Dumnezeu pe pământ. Pe cine iubește, Dumnezeu îl și pedepsește. Or, poporul israel a avut inegalabilul privilegiu de a fi poporul ales, turma lui Dumnezeu. Prin urmare, nimic din ceea ce i se putea întâmpla – biruințe și înfrângeri, împliniri și umilințe, teroare și moarte – *nu era întâmplător*. Ținea loc de judecata infailibilă a lui Dumnezeu și era transfigurat de sacralitatea prezenței sale.

Mă întreb însă în ce măsură această mentalitate mai definește pe locuitorii Israelului contemporan? Există aici evrei indiferenți religios, religioși, dar nepracticanți și evrei (ultra)religioși. Am motive să cred că, cel puțin pentru aceștia din urmă, războiul cu palestinienii, terorismul și

actele sinucigașe țin de mânia și judecata testamentarului Iahve. Această mentalitate este o armă cu două tăișuri. Pe de o parte este în măsură a stimula credința mesianică în inevitabilitatea războiului ca probă a condiției de “popor ales”, aflat pe un *Pământ al Făgăduinței*. Pe de altă parte, ea poate face cu puțință pacea cu palestinienii. În acest caz s-ar interpreta sfârșitul războiului ca o încetare a pedepsei divine. Consilierii premierului Ariel Sharon par a întrevede această mult dorită posibilitate a păcii, însă o traduc într-un registru pur profan: pacea în schimbul încetării actelor de terorism și a demisiei lui Yasser Arafat.

Un alt tip de răspuns care ar explica nesfârșitele drame, masacre și pogromuri din cuprinsul istoriei evreiești este cel de natură *psihoistorică*. Există astăzi în lume o adevărată *școală de psihoistorie*. Obiectele ei de studiu nu sunt neapărat datele factuale și scenariile evenimentțiale, vizibile pentru orice muritor ce frecventează emisiunile informative. Dimpotrivă, *psihoistoria* operează cu fobiile, credințele, obsesiile și fantezmele ce se ascund în spatele istoriei și o fac pe aceasta cu puțință. Actualul conflict israelo – palestinian ar camufla de fapt o “istorie psihică” (Howard Stein). Conținutul ei principal ar fi un straniu joc de fantezme. Este vorba, în primul rând, de fantezmele (auto)victimizării și de cele ale martiriului. “Victimizarea și martiriul reprezintă fantasma de grup dominantă a poporului evreu, o fantasmă prin care grupuri culturale străine sunt investite și își asumă rolul de persecutor”¹. Acele grupuri culturale străine –

¹ Howard Stein, “Iudaismul și fantasma de grup a martiriului. Paradoxul psihodinamic al supraviețuirii prin persecuție”, în *Echinox*, nr. 3-4-5, 1995, p. 21

astăzi etnice, militare etc. – funcționează asemenea miticului Golem care a supraviețuit destinal istoriei, solicitând în permanență victime. Unul dintre chipurile sale actuale este terorismul palestinian din Israel. Concluzia psihoistoricilor cu privire la speciala condiție a poporului evreu este categorică: “Atâta vreme cât istoria psihică nu se modifică, istoria evreilor este predestinată să reitereze trecutul”¹. Vor schimba Ariel Sharon, Colin Powell sau George W. Bush “istoria psihică” evreiască? Personal nu am prea multe motive de speranță. Cred mai curând că istoria va continua să terorizeze, iar Golemul cu chip de conflict armat va amenința, distruge și pedepsi. Pe cine iubește, Dumnezeu îl și pedepsește.

¹ *Ibidem.*

Imagologia maestrului Oișteanu

1. De ce “ imaginea evreului în cultura română”?

La *Tîrgul de Carte Bookarest 2001*, Andrei Oișteanu și-a lansat ultima sa lucrare, *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central european*, apărută la Editura Humanitas. Este cel de-al șaselea volum de autor, după *Grădina de dincolo. Zoosophia. Comentarii mitologice* (Cluj, Editura Dacia, 1980); *Motive și semnificații mito-simbolice* (București, Editura Minerva, 1989); *Cutia cu bătrâni* (București, Editura Meta, 1995); *Mythos & Logos. Studii și eseuri de antropologie*; *Românian Traditional Culture* (București, Editura Minerva, 1997, 1998); *Cosmos vs. chaos. Myth and Magic in Românian Traditional Culture* (București, Fundația Culturală Română).

Așa cum scria Andrei Pleșu, cartea aceasta ultimă era în chip urgent necesară. De ce? Din punctul meu de vedere datorită, în primul rînd, ineditului temei și nevoii capitale de a desconfira mecanismele mentale patologice ale societății românești (și nu numai), referitoare la reprezentarea străinului în general și a evreului în special. În al doilea rînd, datorită profesionalismului autorului în a aborda o temă atît de “gravă și delicată” (Lucian Boia). Maestrul Oișteanu reușește să ofere o replică exemplară imensei maculaturii despre evrei și “diabolica” lor “conspirație”, secretată continuu în ultimii ani de edituri-fantomă și de mediocri cu ifose de specialiști. Orice om cu mintea întregă va trebui să fugă ca Dracu de tămîie de uneltele prostituției intelectuale cu chip de carte și să citească textele lui Andrei Oișteanu

dacă vrea să afle ceva *adevărat și profund* despre mitologie și practici magico-religioase; despre simboluri și mentalități.

Din ultima carte, cititorul se va documenta asupra condiției istorico-simbolice a evreului român și a celui est-central european. Este un amplu studiu de imagologie etnică. Pasiunea aceasta a antropologului Oișteanu este (relativ) nouă, “posedându-l” cam de la începutul anilor '90. Ei i s-a predat – necondiționat? – cu o devoțiune de cărturar exemplar. Astfel și-a făcut intrarea în lume acest capital volum despre evrei, scris de un savant evreu. Marele lui pariu este acela de a cerceta și prezenta “originea, evoluția în timp, răspîndirea în spațiu și supravețuirea (sau, dimpotrivă, declinul și dispariția) clișeele care compun portretul fizic, profesional, spiritual și moral al «evreului imaginar», dar și felul în care antisemitismul popular (inconștient și pasiv) l-a influențat pe cel intelectual și politic (conștient și activ)...”¹

2. “Evreul real” vs. “evreul imaginar”

Personajul principal al cărții nu este, așa cum s-ar crede la prima vedere, evreul, ci *românul*. Mai exact, *românul care și-l reprezintă pe evreu*. Prin urmare, există un “evreu real” (în carne și oase) și un altul “imaginar” (creat din fantasmе, vise și fobii). *Teza esențială a cărții lui Andrei Oișteanu este că “evreul imaginar” este profund diferit de cel “real”*. Din nefericire, diferența este una negativă, în defavoarea “evreului real”. Acesta din urmă este reprezentat, uneori, ca un om bun (vezi străvechea spusă: “Dacă toți evreii ar fi ca tine...”). Cel “imaginar”, în schimb, este întotdeauna rău. Lui i se

¹ Andrei Oișteanu, *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central european*, Ediție ilustrată, Humanitas, București, 2001, p. 5.

concede în mentalul social aproape întregul arsenal malefic: murdăria și duhoarea; înșelătoria și frica (cynophobia și lycophobia); vrăjitoria și diabolizarea; deicidul și hagiocidul; iconocidul și infanticidul ritual etc.

Pentru a înțelege straniile mecanisme de funcționalitate ale acestor stereotipuri mentale, trebuie mai întâi să vedem cine le-a creat. Andrei Oișteanu răspunde convingător invocând “credințele mitologice, legendele, superstițiile, tradițiile populare, iconografia și textele creștine (canonice și apocrife), cunoștințele prost digerate, fobiile și prejudecățile...”¹

Prin urmare, în imagologia etnică nu contează cum este “evreul real”, ci cum este reprezentat, văzut, interpretat acesta. Importă enorm imaginea pe care el și-a construit-o în ochii celorlalți, a majoritarilor. “Imaginea evreului este atât de puternică, încât evreul însuși este devorat de ea”². O mulțime de asemenea imagini crează stereotipurile³. Istoria

¹ *Ibidem*, p. 10.

² *Ibidem*, p. 243.

³ Etimologie, termenul de stereotip provine din limba greacă. Aici *stereos* înseamnă “solid”, “fix”, iar *typos* “caracter”. Stereotipul ar fi, în traducere liberă, caracterul neschimbător, permanent al unui individ sau grup social. Psihosociologia modernă folosește stereotipul cu sensul de “set de atribute, din care unele reprezintă trăsături de personalitate” (P. R. Grant, J. G. Holmes, *The Integration of Implicit Personality Theory Schemas and Stereotype Images*, în “Social Psychology Quarterly”, vol. 44, nr. 2, 1981, p. 107, apud Septimiu Chelcea, *Personalitate și societate în tranziție. Studii de psihologie socială*, Societatea Știință și Tehnică, București, 1994, p. 242).

În imagologia etnică, stereotipurile au fost și sunt frecvent utilizate ca niște constructe generale, abstracte, referitoare la “portretul robot” al unei etnii. Ele se calculează cu ajutorul listelor de atribute (*check-list*) “după principiul «tot sau nimic» (*all-or-none*)” (Septimiu Chelcea, *op. cit.*, p. 243).

Cred că două ar fi noutățile cu care vine Andrei Oișteanu în analiza stereotipurilor etnice din ultima sa carte. Prima se referă la faptul că el

a dovedit că ele “supravețuiesc mai puternic și mai mult decât evreii”¹.

3. Stereotipuri negative despre evrei

O primă categorie de stereotipuri analizată de Andrei Oișteanu este cea de natură negativă. Acestor stereotipuri malefice, autorul le consacră cu maximă generozitate pagini

duce mai departe analizele clasice din literatura de specialitate. Depășește pragul *generalizărilor* cu care operează de regulă sociologii și psihologii atunci când au în atenție stereotipurile. Oișteanu demonstrează, refăcând drumul invers, de la *particular* la *general*, cum un *atribut personal* este deseori (în cazul evreului) utilizat ca un *stereotip general negativ*. De exemplu, celebra expresie: “dacă un neamț fură, înseamnă că «un neamț fură», dar dacă un evreu fură, înseamnă că «evreii fură»” (Andrei Oișteanu, *op. cit.*, p. 242).

Cea de-a doua noutate a savantului evreu vizează direct jocul subtil și paradoxal al stereotipurilor. De obicei, în literatura clasică de specialitate, ele sunt împărțite în *pozitive* și *negative*, apoi contabilizate. Oișteanu, dimpotrivă merge la un nivel mai profund, demonstrând că în cazul evreilor stereotipurile pozitive funcționează *ca și cum ar fi negative*. De exemplu, faptul că întâlnirea cu un evreu era, în mediul tradițional, un *semm de bun augur* pentru creștinul indigen este și astăzi interpretat superficial ca fiind un *stereotip pozitiv*. Or, de fapt, arată cu subtilitate profesorul Oișteanu, el este un *stereotip negativ*. Mai exact, funcționează ca și cum ar fi unul negativ.

Într-adevăr, crezi că ai noroc întâlnindu-te cu un evreu, dar asta nu înseamnă deloc un vot pozitiv acordat acestuia. “Norocul” tău provine din stereotipul (sau “conserva mentală”) că evreul este “omul Dracului”. Prin urmare, dacă-l întâlnești, ai toate șansele să nu devii gazda lui Satan: Prințul Întunericii îl va poseda pe “omul lui”, adică pe evreul nebotezat. De ce? Din mai multe motive. În primul rând, pentru că “evreul” este ucigașul lui Iisus și trebuie în veci să plătească pentru aceasta. Invers, se credea că dacă bunul român se întâlnea cu un popă, atunci avea ghinion. Răul se localiza în cel mai păcătos dintre cei doi. Or, de cele mai multe ori, acesta nu era preotul.

¹ Andrei Oișteanu, *op. cit.*, p. 98.

întregi. Este vorba de frică (sub forma cynofobiei și lycophobiciei) și de satanizarea evreului; de solomonie și deicid; hagiocid și iconocid; infanticid și xenocid ritual etc.

Despre toate aceste s-au mai publicat studii, eseuri și volume. Notele și bibliografia de 671 de titluri menționate la finalul cărții profesorului Oișteanu sunt mai mult decât reprezentative. Înclin să cred că nimic din ceea ce s-a scris pe tema *imaginii evreului* nu-i este străin lui Andrei Oișteanu. Oricum, impresia de superdocumentare de care amintește Sorin Antohi pe coperta a patra a cărții este absolut reală. Faptul acesta îmi amintește de acribia și scrupulozitatea lui Mircea Eliade atunci când și-a redactat *Tratatul de istoria religiilor*¹. Observația nu cred că este deloc deplasată sau exagerată. Mărturie stă și corespondența dintre Eliade și Oișteanu în care istoricul religiilor din Chicago scria superlativ despre textele lui Oișteanu. (Spre exemplificare,

¹ Imediat după apariția în librăria a *Tratatului de istoria religiilor* (februarie, 1949), sinologul Paul Demieville, plăcut surprins de abundența notelor și referințelor bibliografice, îl întreba pe H. Peuch: "Ou trouve Eliade toutes ses références?" Iată răspunsul lui Eliade consemnat în ziua de 21 februarie 1949 în *Jurnal*: "aparținând unei culturi minore, unde diletantismul și improvizația sunt fatale, am intrat în viața științifică plin de complexe, terorizat neconținut de teama de a nu fi informat «la zi». Asta m-a împiedicat, de când mă știu, să trimit un manuscris la tipar înainte de a fi sigur că *am citit cam tot ce s-a scris asupra problemei* (s.n. – N. G.). Groaza de a nu «descoperi» lucruri de mult știute, de a nu repeta observații făcute de alții; teroarea, mai ales, de a ignora vreun document fundamental, îngropat în nu știu ce colecție, inaccesibilă în bibliotecile din România. De aceea nu îndrăzneau să public un text decât după ce petreceam o parte din vară într-una din marile biblioteci europene" (Mircea Eliade, *Jurnal. Volumul I 1941-1969*, ediție îngrijită de Mircea Handoca, Humanitas, București, 1993, pp. 147-148). Din aceeași "cultură minoră" provine și Andrei Oișteanu. Superdocumentarea ultimei sale cărți mă îndreptățește să cred că savantul evreu își asumă, cel puțin parțial, observațiile lui Eliade.

vezi fragmentul din scrisoarea lui Eliade către Oișteanu, publicată pe coperta a patra a cărții *Mythos și Logos*).

Dincolo de toate acestea, ceea ce îmi propun să evidențiez în acest text este *noutatea* adusă de Andrei Oișteanu în ultima sa carte despre *Imaginea evreului în cultura română*. Cea referitoare la falsitatea proverbialei frici a evreului este, din punctul meu de vedere, de bun simț și absolut convingătoare. Oișteanu recunoaște faptul că frica este distribuită în rîndul tuturor etniilor, inclusiv la evrei. Numai că în acest ultim caz s-a exagerat enorm. Evreii au participat cu devotament și curaj, alături de români, la multe dintre confruntările armate esențiale. (Exemple: războaiele din 1877-1878; 1913 sau 1916-1919). Însă și în cazul fricii, *viciile "evreului imaginar" au adumbrat virtuțile "evreului real"*. Mai mult, arată Oișteanu, proverbiala frică a evreului a fost ceva "dobîndit" și nu "înăscut". Nu e ușor și nici simplu să treci ca evreu secole întregi prin "Teroarea Istoriei" (Eliade) și să rămîi complet neînfricat. (De altfel, omul eliberat de orice formă a fricii mie îmi pare suspect¹). Însă de la pătimirea Istoriei ca teofanie de către evrei, pînă la a-i acuza de frică înăscută este o trecere răuvoitoare care nu se justifică sub nici un chip. Condițiile istorice s-au mai schimbat, iar teoria evreului terorizat s-a infirmat." Faptul că Israelul are astăzi una dintre cele mai puternice și mai eficiente armate din lume este un exemplu concludent².

Un alt stereotip negativ analizat de Oișteanu este cel al *evreului diabolizat*. Sursele culte ale multor neadevăruri și calomnii pe această temă sunt, uneori, chiar textele creștine, canonice și apocrife. Multe sunt de acord în a-i garanta

¹ Am tratat pe larg subiectul în cartea mea despre *Mentalități și ritualuri magico-religioase. Studii și eseuri de sociologie a sacrului*, cuvînt înainte de Ștefan Afloroaei, Editura Polirom, Iași, 1998, secțiunea "De la frica făturii împuținată la frica de Dumnezeu", pp. 25-28.

² Andrei Oișteanu, *op. cit.*, p. 234.

pentru vecie evreului un loc special în Iad. “Pentru a ajunge în Iad, el nu mai trebuie să fie păcătos; era suficient faptul că este evreu”¹. Spre exemplificare, Andrei Oișteanu citează inspirat un fragment din *Omilia împotriva evreilor* de Sf. Ioan Gură de Aur: “Din «gura de aur» a lui Ioan Hrisostom, aflăm că «evreii își sacrifică copiii Satanei, sînt mai răi decît animalele sălbatice, sinagoga este un bordel, o bandă de ticăloși, un templu demonic dedat unui cult idolatric, un loc de întîlnire pentru asasinii lui Cristos, un loc de pierzanie»”². Fără comentarii !

Pretinsele relații ale evreului cu puterile oculte ale lumii de dincolo se concretizau – pentru românii majoritari-și în figura *solomonarului*. Acesta era perceput ca un *rain maker*, “un vrăjitor care poate declanșa sau opri ploaia, furtuna, vîntul sau grindina”³. Contribuția lui Oișteanu stă și în diferența pe care acesta o punctează între evreul vrăjitor din Europa de Vest și cel din Răsăritul continentului. Ultimul iese cumva în avantaj, nefiind “sanguinar, necromant și demonic”⁴. Autorul radiografiază apoi cu profesionalism și luciditate proverbiala ignoranță a masei. Cei mulți, oamenii simpli, neinstruiți, au confundat cu succes “Cartea solomonarului” – text complet inaccesibil lor – cu cărțile de rugăciune evreiești. Rezultatul a fost demonizarea acestora din urmă.

Totuși cea mai cunoscută și gravă acuză adusă evreilor este cea de a fi săvîrșit – din punct de vedere simbolic cu toții – “crima crimelor”: *Răstignirea lui Iisus Hristos*. Urmările sociale ale acestui fapt abominabil, atribuit evreilor dintotdeauna, au fost deosebit de grave. Ele au culminat cu distrugeri, incendieri și morți administrate în

¹ *Ibidem*, p. 272.

² *Ibidem*, p. 281.

³ *Ibidem*, p. 294.

⁴ *Ibidem*.

masă. Adevărate pogromuri, bine cunoscute în istorie, asupra cărora nu are rost să insist. Oişteanu urmăreşte în paginile cărţii consacrate temei istoria dezavuirii acestui “păcat ancestral” al neamului evreiesc. Ea ar începe, la un mileniu şi jumătate de la Crucificare, în Evul Mediu, s-ar continua cu lucrările lui Jacques Bosnage publicate în Olanda¹, apoi, peste timp, cu reinterpretarea deicidului de către Conciliul Vatican II (1962-1965). În acest punct al argumentaţiei, Andrei Oişteanu lasă a se înţelege că subscrie la interpretarea dată Răstignirii de celebrul Conciliu catolic al anilor '60. Oricum, autorul nu este în text foarte explicit în acest sens.

În schimb, Andrei Oişteanu este foarte categoric şi direct în a dezavua teza condamnării pe vecie a evreilor graţie deicidului. În text, trimiterea directă este la celebra prefaţă a lui Nae Ionescu la cartea lui Mihai Sebastian *De două mii de ani*. Aici, mentorul lui Eliade susţine ideea destinului fatalmente damnat al evreului. Prin însuşi faptul că este evreu, Iosef Hechter nu are nici o şansă la mîntuire. Niciodată. Aceasta, mîntuirea, este posibilă doar în cadrul Bisericii. Or, evreii au fost, sunt şi vor fi pentru totdeauna în afara Bisericii, deci şi a mîntuirii.

Asumîndu-şi o rară libertate spirituă, Andrei Oişteanu susţine în România anului 2001 exact contrariul. Mîntuirea este, în opinia scriitorului evreu, un mare mister divin şi, prin urmare, nu ne putem pronunţa noi asupra ei limitînd-o. Într-un articol din 1934 – “Judaism şi antisemitism” – Mircea Eliade dezavua şi el celebra sentinţă a lui Origen: *Extra Ecclesiam nulla salus* (Nu există Mîntuire în afara Bisericii). Dacă ar fi aşa, atunci noi, oamenii, am comite un sacrilegiu: am interveni “în libertatea lui Dumnezeu” de a acorda mîntuirea. Am uzita de o logică omenească, împu-

¹ Este vorba de *Istoria evreilor* şi de *Tratat de toleranţă universală*, ambele apărute în Olanda primei jumătăţi a secolului XVIII.

ținată, limitată, complet diferită de cea divină. Or, Dumnezeu poate să acorde mîntuirea nu neapărat călugărului, preotului sau creștinului (aparent) devotat. Poate mîntui (uneori) “ultimul om”, bicisnicul, nevolnicul sau chiar ucigașul. Altfel spus, pe oricine. Deci și pe evrei. A-i exclude *a priori* pe aceștia din urmă din inefabilele grații ale Raiului înseamnă, după Oișteanu, a-l contrazice și pe Sf. Paul. În *Epistola către români* (11, 26), singurul apostol care nu l-a cunoscut pe Iisus în viață declamă că “Israel a orbit”, dar, pînă la urmă, “întreg Israelul va fi mîntuit”¹.

Dintre toate aceste stereotipuri mentale negative, cel mai macabru și tragic prin urmările sale a fost (și este într-o anumită măsură) cel de *infanticid ritual*. Aceasta este opinia lui Andrei Oișteanu la care subscriu în totalitate. Este realmente groaznic să afli că mai există în secolul XX (XXI) oameni ce poartă în ei chipul lui Dumnezeu și care cred că evreii răpesc și ucid copii creștini în scopuri rituale. ”«Inventatorul» acestei «bombe emoționale» a fost un adevărat geniu al răului”². De ce ? Pentru că acest presupus (și în fond fals) păcat a “ridicat – printre altele – nivelul antisemitismului la cote paroxistice”³, sfîrșind prin a genera “processe inchizitoriale, execuții, arderi pe rug, dar și expulzarea unor întregi comunități evreiești”⁴. Uluiitor este faptul că după Holocaust (unde au murit 6 milioane de evrei, dintre care 1,5 milioane de copii) în țări central-europene, cu regimuri politice de stînga, evreii au fost linșați de comunitatea gazdă “în urma unor acuzații de infanticid ritual sau a altor incriminări similare, adesea instrumentate de activiștii comuniști”⁵.

¹ Andrei Oișteanu, *op. cit.*, p. 270.

² *Ibidem*, p. 387.

³ *Ibidem*, p. 366.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, p. 387.

4. Stereotipuri (aparent) pozitive

Cea de-a doua mare categorie de stereotipuri sociale referitoare la evrei - minuțios analizată de Oișteanu - este cea a stereotipurilor pozitive. Este vorba de inteligența și instruirea evreului; de pricepere în afaceri și de proverbiale frumusețe a femeii iudaice; de eleganță și virtute; religiozitate și cult pentru familie; solidaritate socială și semn magic de bun augur. Numai că, printr-o ciudată alchimie mentală - descifrată de Andrei Oișteanu în carte - aceste stereotipuri pozitive se întorc împotriva evreului, funcționând ca și cum ar fi negative. Un exemplu ar fi inteligența notorie a omului din Israel. Mentalul social a păstrat-o și codificat-o în formule precum: "Deștept ovreiu!"; "Cap de jidan"; "Învățat ca un rabin"; "Grec galanton, ovrei prost și țigan cinstit nu se poate" etc. Or, ce constată Andrei Oișteanu? Plecînd de la un text mai vechi al lui Cioran, el observă că inteligența sau prostia evreului nu sunt comune, obișnuite. Ele frizează limita. Evreul este ori foarte deștept, ori foarte prost. Însă, scrie Cioran, atunci cînd se întîmplă să fie prost - foarte rar, este adevărat -, evreul este un prost de excepție: este "sărac cu duhul"¹. "Cu alte cuvinte, nivelul de prostie al evreului prost ar fi mai mare decît nivelul de deșteptăciune al celui deștept"². În concluzie, inteligența lui proverbială se întoarce uneori pe dos devenind prostie, adică un stereotip-negativ. La românul tradițional, observă autorul, *virtutea-stereotip* (inteligența) devine *viciu-stereotip* (viclenie). Evreul "e «istep», dar «coțcar», zice țăranul din Maramureș cu un soi de invidie prost camuflată"³.

¹ Prefer sensul religios dat sintagmei "sărac cu duhul" care este complet diferit de cel prezentat de Emil Cioran. Pentru detalii, vezi cartea mea *Mentalități....*, ed. cit., p. 132.

² Andrei Oișteanu, *op. cit.*, p. 203.

³ *Ibidem*, p. 207.

Un alt aparent pozitiv clișeu social despre evrei este cel referitor la priceperea lor în afaceri. "Evreul negustor", "cămătar" și "cîrciumar" sunt locuri comune în mentalul social est-central-european¹. Aș vrea să insist doar asupra interpretărilor propuse de Oișteanu cu privire la "portretul profesional" al evreului. Priceperea recunoscută a evreului în afaceri avea însă și o altă față: "hoția", "înșelăciunea". Iudeul este un profesionist, dar, în același timp, și un om necinstit. Or, de fapt lucrurile nu stau deloc așa, arată Andrei Oișteanu. Neisprăviți și bandiți există peste tot. Nu poate fi pădure fără uscături. Or, la noi deseori aceștia nu erau evrei, ci români. Totuși, cum s-a ajuns la această reprezentare a evreului? Grație unor condiții sociale-religioase-economice și politice, răspunde Oișteanu. Astfel, (1) Români n-au prea prețuit comerțul, identificînd munca cu efortul fizic. Prin urmare, orice comerciant era pentru ei suspect; (2) Cînd au ajuns să fie negustori, români se pare că n-au jucat întotdeauna cinstit²; (3) Evreii au practicat dintotdeauna afacerile-în special negustoria-nu pentru că "o aveau în sînge", ci pentru că în istorie deseori li s-a interzis deținerea de proprietăți și practicarea altor meserii; (4) "Evreul afacerist" este, într-o anumită măsură, și creația falsă, artificială provocată de unele vicii de înscriere la recensemente; (5) Datorită stigmatizării cămătăriei în Evul Mediu occidental (Pentru detalii, vezi Jacques le Goff, *Banii și viața. Economie și religie în Evul Mediu*).

În concluzie, aceste argumente aduse de Andrei Oișteanu se cer primite cu bună credință și meditate. Ele sunt menite a provoca dezbatere publică și civilizată. Cartea lui Andrei Oișteanu te obligă să eviți reacțiile inflamate de ură și antisemitism. A venit, în sfîrșit, timpul ca anumite *tabu*-uri comuniste (cum a fost 50 de ani și tema evreului) să

¹ *Ibidem*, pp. 127-201.

² *Ibidem*, p. 129 și urm.

fie spulberate. În felul acesta avem șansa de a ne face, din când în când, ordine în adâncurile de nepătruns ale ființei noastre. Uneori fără să știm, aici zac “tot soiul de deșeuri, lucruri inutile, clișee, informații prost digerate, anumite spaime, anumite frustrări”¹. Or, noua carte a lui Andrei Oișteanu are forța de a ne salubritiza interiorul. Însuși autorul ei oferă modelul fascinant al unui savant ce a spart canoanele clasice, universitar-academice. Fără morgă și falsă prețiozitate, inteligent și calm, subtil și înțelept, Andrei Oișteanu reface mult din figura învățașului din alte timpuri.

Erudit și fermecător, Andrei Oișteanu ilustrează cu brio acea specie rară de contestatari tobă de carte și iubitori de erezii magico-religioase. Simpla lui prezență desfide categoria mumiilor cu cravată și costum care continuă să populeze copios unele structuri sociale anchilozate. Avea dreptate când spunea că noi, românii, ne prețuim marile valori abia după ce ele trec în lumea de dincolo. Nu știu, dar îndrăznesc să cred că se gîndea și la el. Îmi place să sper că acest savant evreu, născut în România și – “culmea” – încă în viață se va bucura de pe acum de prețuirea pe care o merită din plin.

Traducerea ultimei sale cărți în limbile de mare circulație universală este, într-adevăr, “în chip urgent necesară” (Andrei Pleșu).

¹ “«Evreul imaginat» versus «evreul real». Imaginea «celuilalt» în cultura română”, interviu luat de Cristian Pătrășcanu lui Andrei Oișteanu și publicat în *Oriizont*, nr. 8, 2001, pp. 4-5.

Întâlnire nocturnă cu francmasoneria

Într-una dintre nopțile lui 2002, “navigând” pe apele tulburi ale posturilor de televiziune, am avut surpriza întâlnirii cu un... francmason. Unul adevărat, cu rang mare în România, aflat față în față cu un distins istoric și academician. Preț de mai multe zeci de minute, cei doi au luat masoneria la bani mărunți. Au “desconspirat-o”, invocându-i originea, ritualurile, inițierea și simbolistica; structura pe loje și distribuția în Europa de Est; implicarea în istoria și politica românească ante- și postdecembriste. Dialogul lor, nu întotdeauna convingător, a fost prefațat de opiniile unor cetățeni intervievați pe stradă.

Merita într-adevăr să lupți cu somnul, oboseala și arșița nopții pentru a rămâne siderat de ignoranța, naivitatea sau confuzia ce bântuie mințile multora dintre noi cu privire la masonerie. Înclin să cred fie că oamenii nu mai citesc, fie că citesc doar gazete și cărți ieftine, de popularizare. Eforturile sincere ale unor subiecți de a rosti ceva coerent și interesant în fața camerei de luat vederi merită însă salutate. Una dintre întrebări – “Ce este francmasoneria?” –, deși simplă ca formulare, îți oferă posibilitatea articulării unor răspunsuri mai de Doamne ajută. Unii știau despre celebra corporație medievală a “zidarilor liberi”, ridicători de catedrale și apărători a secretului profesional. Însă nu-mi amintesc ca cineva să fi comentat componentele religioasă, gnostică și, mai ales, pe cea simbolică, proprii ritualurilor și practicilor masonice. Chiar masonul invitat în studioul televiziunii a trecut cu o nepermisă și suspectă ușurință peste toate acestea. Simbolurile masonice clasice,

precum salcâmul și triunghiul echilateral, coloanele Templului lui Solomon și steaua strălucitoare, echerul și compasul, albul și negrul pavajului mozaicat te provoacă ca om de cultură și și te obligă ca mason să practici hermeneutica. Nimic din toate acestea n-am putut vedea și auzi în respectiva emisiune de televiziune. Refuz să îmi fac o imagine despre acea fracțiune a masoneriei române, pornind de la prestația respectivului invitat. Prefer să rămân cu imaginea pe care mi-am construit-o în timp din lecturile mele.

M-ar fi interesat foarte mult comentariul invitaților cu privire la relațiile – inclusiv istorice – dintre francmasonerie și creștinismul românesc. N-am avut norocul să aflu ceva deosebit. În schimb, discuția a fost într-adevăr interesantă atunci când s-a avut în atenție structura lojelor și implicarea masoneriei în istoria Europei de Est. Se putea observa clar dispoziția celor doi interlocutori spre un model descriptiv de a înțelege și a practica istoria. Nimeni nu spune că acesta nu e necesar, dar este departe de a fi și suficient. Trebuie dublat de un altul hermeneutic, cu atât mai mult cu cât avem de-a face (și) cu masoneria speculativă și cu simbolismul sacru al Ziditorului, cu tradiția Templului din Ierusalim și cu fascinanta știință a interpretării numelor divine. Toate acestea nu puteau fi ocolite nici măcar într-o emisiune serioasă de televiziune.

Am putut însă constata cu ușurință faptul că o mare priză asupra publicului larg, nu neapărat cultivat, o are componenta ocultă, conspiraționistă și malefică a francmasoneriei. Lumea este dornică să afle cât mai multe despre “trădările” unor intelectuali români deveniți masoni și despre infiltrarea Satanei masonice în Biserică, despre politicienii importanți care au semnat pactul și despre uneltirile masonice întru federalizarea României. Nu puțini sunt cei care-și arată oricând disponibilitatea de a fabula și

delira pe tema “noii ordini mondiale” și a “guvernului unic”, create și diabolic manipulate, bineînțeles, tot de francmasonerie.

Ca profesor de istoria și sociologia religiilor m-am tot întrebat, împreună cu studenții mei, cum se explică toate acestea. Am răspuns invocând permanenta sete de senzațional a unui anume public și tentația subiectului îndelung prohibit, manipularea prin mass-media și gusturile culturale îndoielnice, desacralizarea și nevoia permanentă de mituri conspiraționiste, trăirea prin delegație în plan imaginar a unor frustrări istorice și manevrele interesate ale unor denominațiuni religioase și partide politice etc.

Totuși, nu de puține ori am fost tentat să cred că aceste scenarii conspiraționiste sunt, pur și simplu, adevărate. Prin incredibilul lor, ele ar transforma istoria într-o fantaistorie, adică într-o realitate mai aproape de irealitate și fantastic, cum ar spune Culiianu. Am așteptat de la întâlnirea mea nocturnă cu un mason și cu un academician “marele răspuns”. N-a venit. Disperat, trist și resemnat, mi-a venit să arunc în foc toate cărțile despre francmasonerie. Mi-a fost frică însă ca din cenușa lor să nu apară triumghiul și steaua, echerul și compasul, salcâmul și piatra unghiulară.

Ozenoterapia – o afacere kaghebistă?

Într-unul din textele sale de publicistică, Ioan Petru Culianu comenta semnificațiile unei construcții lingvistice singulare, cu reverberații speciale pentru urechea bunului român: fantapolitica. Fiind un calc după expresia latină ce desemnează scenariile științifico-fantastice, fantapolitica ar numi variantele miraculoase, aproape incredibile, ale unor evenimente politice îndelung mediatizate. Doar ele ar explica cu adevărat ceea ce s-a întâmplat în legătură cu celebrele asasinate și cu marile falimente; cu aranjamentele, conspirațiile și misterioasele comploturi mondiale. Tocmai pentru că par fantastice, imposibile, aceste scenarii au și șansele cele mai mari de a fi adevăratele Culianu însuși a elaborat o asemenea teorie, având ca subiect privilegiat revoluțiile est-europene din 1989. Recent, am citit în presa noastră câteva fapte și întâmplări care ilustrează cu brio conținutul unor scenarii science-fiction (nu neapărat politice). Este vorba de crearea muștelor homosexuale și de condiția de Ianus a Danielei Gyorfî (“târfa în pat, și doamnă în societate”); de meniul aristocrat al omului zăpezilor și de solicitarea protecției politice de către Victor Ciorbea lui Cozmin Gușă; de cazarea la standarde occidentale maxime a tuturor studenților ieșeni în toamna acestui an și de ridicarea unui templu buddhist la Letea Veche, Bacău. Evident, exemplele pot continua. Lumea românească (și nu numai) oferă cu maximă generozitate o mulțime de asemenea ciudățenii și bizarerii. Într-adevăr, mare-i Grădina Domnului! Din cuprinsul acestei fantastice proprietăți am selectat pentru astăzi un exemplu trăsnet: *Europa a fost*

salvată de un OZN! Când? Acum 16 ani, în timpul catastrofei de la Cernobîl. Ne amintim de nefericita zi de 26 aprilie 1986, atunci când al patrulea generator a explodat, împrăștiind o enormă cantitate de material radioactiv. Incendiul provocat a reușit să fie stins, însă faptul că “peste 180 de tone de uraniu îmbogățit nu au explodat, deși reactorul patru a fost distrus practic în întregime”, continuă să rămână și astăzi un mister¹. El a fost totuși dezlegat de martorii oculari ai insolitului fenomen. Aceștia au convins presa ucraineană de seriozitatea mărturiilor lor. Unul dintre ei, Mikhael Varițky, susține că s-a deplasat împreună cu colegii acolo unde a avut loc explozia. “Cu toți am văzut o minge de foc care zbura foarte încet spre centrală. Cred că avea în jur de șase-opt metri în diametru. Apoi am văzut două raze de lumină purpurie emise de acest obiect către reactorul numărul patru de la o altitudine de aproximativ 300 de metri. Totul a durat aproximativ trei minute, după care obiectul zburător s-a îndreptat spre nord-vest”².

Rezultatul acestei incredibile inspecții extraterestre a fost unul realmente spectaculos: nivelul radiațiilor a scăzut de patru ori față de valoarea maximă inițială. “Acest fapt a prevenit cu siguranță o explozie nucleară ce ar fi ras Europa de pe hartă”³. Pe 16 decembrie 1989, istoria s-a repetat. Același reactor emitea radiații mortale în atmosferă și același (?) OZN revenea pentru a le anihila. Concluzia, ar fi că înaltele puteri cosmice monitorizează Cernobîlul sau că avem de-a face cu o întoarcere în timp a viitorilor ecologiști ruși travestiți în mesageri celești. Cine știe, s-ar putea ca ozenoterapia să fie o afacere exclusiv kaghebiză. Așa ne-am explica “vinovată” reticență a a extratereștilor în 11 septem-

¹ A se vedea ziarul *Național*, ediția din 16.09.2002, p. 4

² *Ibidem.*

³ *Ibidem.*

brie 2001. După ce au sfârtecat decenii de-a rândul cerul și mințile americanilor, misterioasele OZN-uri nu au mișcat nici măcar o palidă rază pentru a alunga întunericul morții. Au răpit zeci de avioane, dar au lăsat liberi pe cei patru mesageri ai Infernului din marșea neagră. Au scotocit "ilegal" prin trupurile atâtor muritori, însă s-au arătat indiferenți la hăcuirea altor câteva mii în numele lui Allah. În joc este o logică cu adevărat extraterestră. Stranii apariții OZN-uri au fost semnalate și în România. Martorii oculari n-au făcut însă eforturi speciale pentru a convinge presa. O parte a ei s-a autosesizat, dacă pot spune așa. Scenariile SF au apărut ca ciupercile după ploaie. Interesant îmi pare a fi faptul că acești ciudați temponauți galactici n-au zăbovit la noi ca la Cernobîl pentru a sonda și extirpa răul. Dintr-un anumit punct de vedere, răul românesc pare mai periculos chiar și decât uraniul radioactiv. Vindecarea de acest cancer social depășește până și înaltele competențe extraterestre. Formularea și articularea unor soluții rămâne, deocamdată, subiectul privilegiat al autorilor de SF politic românesc. Lor le-a hărăzit bunul Dumnezeu șansa de a fi mai tari și decât extratereștrii.

Dans, magie și fotbal brazilian

S-a scris mult despre fotbalul brazilian și despre magnificii campioni grupați în jurul lui "Il fenomeno". Comentatorii sportivi au explorat în fel și chip istoricele succese ale fotbalului din Copacabana, invocând date de ordin geografic, tehnic și chiar mental.

Convingerea mea este că am putea înțelege mult mai bine miracolul fotbalistic brazilian dacă am explora mentalitățile sud-americane și unele ritualuri magico-religioase. Asupra lor s-a oprit, printre alții, Roberto Da Matta, profesor la Muzeul Național al Universității Federale din Rio de Janeiro și la Universitatea Berkeley din California. Într-unul dintre textele sale¹, Da Matta analizează mentalitatea socială braziliană cu privire la joc. Constată că ea este profund diferită de cea engleză și europeană, în genere. Orice locuitor al insulelor britanice cunoaște astăzi diferența dintre sport și gamble. Primul se bazează mai mult pe tehnică și forță, pe când al doilea numește jocul de noroc. La brazilieni lucrurile stau exact invers. Jogo reprezintă atât partida de futibol, cât și pe cea de noroc. Specific fotbalului brazilian ar fi chiar asumarea lui ca un joc total. Jocari serio, un joc serios, cum ar spune Culianu. Or, esența jocului – o știm din *Homo ludens* al lui J. Huizinga – este una irațională. E dificil, dacă nu chiar imposibil, să explici cuiva datele

¹ *Însemnări despre fotbalul brazilian*, publicat în *Secolul XX*, nr. 8-9-10, 1998.

raționale care aruncă pur și simplu în delir mulțimea cu mii de capete a stadioanelor. Mai mult, esența jocului este un mister. Survine tainic și neprevăzut în viața fotbalistului, a supporterului și chiar a oricărui dintre noi.

La fel gândesc și brazilienii zilelor noastre. Pentru ei, fotbalul reprezintă jocul prin excelență. Există, conform interpretării lui Da Matta, un triplu joc. Unul este cel practicat pe teren și stăpânit de reguli și arbitraje. Celălalt este jocul "jucat" de tot brazilianul în viața lui socială și politică. El se bazează pe arta eschivării, improvizării, fentării și a ieșirii din situațiile dificile, fără povara sancțiunilor. Rar i s-a întâmplat Braziliei să vadă cartonașul galben și, cu atât mai puțin, pe cel roșu. În politică, joco-ul brazilian desăvârșește abilitățile persuadării și tehnicile cocârjării fără frângerii de coloane. La limită, politicianul brazilian joacă totul pe cartea norocului, făcând binele din rău atunci când nu are ceva mai bun la îndemână. În schimb, muritorul de rând al Braziliei contemporane gustă din frenezia posesiunii puterii prin simpla participare la delirul provocat de câștigarea celei de-a cincea cupe mondiale. În sfârșit, cel de-al treilea joc este cel ultim, practicat în "partidele" cu entitățile lumii de dincolo. Trimiterea este la ritualurile și tehnicile de invocare a bunăvoinței divine și a legiunilor de spirite ce sălășluiesc în ținuturi nevăzute.

Religia braziliană încă mai fascinează prin amestecul de catolicism popular și culte afro-sud-americane. Umbanda, de exemplu, este un ritual străvechi al posesiunii de către spirite. Presupune dans, frenezie și, în cele din urmă, dobândirea stării extatice. În planul profan, replica umbandei este *jogo da cintura* (jocul de talie). El cere maximă suplețe, deplină armonie și o dăruire totală, aproape nebunească.

Trebuie să fii brazilian pentru a dansa profesionist Samba. Aș spune că trebuie să fii doar brazilian pentru a “dansa” magistral, asemenea lui Ronaldinho, printre apărătorii adverși. În meciurile din 2002 ale echipei braziliene s-au văzut clar diferențele de mentalitate dintre jocul europenilor și cel tipic brazilian.

Ei bine, dincolo de toate acestea, jocul de fotbal are și anumite date comune. Asupra lor s-a oprit antropologul Desmond Morris în *Soccer Tribe* (London, 1981). Asemenea străvechii vânători rituale, jocul de fotbal se expune în permanență hazardului, susține Morris. Oricât de bine ai pregăti un meci, nu poți să excluzi riscul accidentărilor neprevăzute și pe cel al ratărilor incredibile. Poți fi, asemenea lui O. Kahn, portarul Campionatului Mondial din 2002 și poți gafa impardonabil, o singură dată, în chiar meciul final!

Pentru a evita asemenea lovituri ale destinului, unii fotbaliști, inclusiv cei brazilieni, recurg la practici și ritualuri magice. Își lasă mustăți, favoriți sau bărbi norocoase; poartă amulete, medalioane sau cruciulițe sfințite; evită cazările în hotelurile ghinioniste și preferă compania unor persoane norocoase etc. Este bine cunoscut exemplul regelui Pele care și-a dăruit o dată tricoul norocos unui supporter anonim. Peste timp, jocul genialului brazilian a avut de suferit. Atunci, superstițiosul fotbalist a pus totul pe seama nesăbuitei înstrăinări a țesăturii norocoase. Și-a implorat un prieten să-i găsească tricoul. După ce l-a recuperat, forma obișnuită i-a revenit. Interesant este că Pele a fost, de fapt, magistral păcălit: i s-a dat tricoul purtat într-o uimitoare înfrângere! Prin urmare, efectele magice în care Pele a

crezut necondiționat erau, în cele din urmă, creații ale propriei sale minți.

La Campionatul Mondial din 2002, fenomenul Ronaldo și-a ornat țeasta cu un singur petec de păr. Explicația oficială era că ținutul acoperit de pe capul starului brazilian funcționa asemenea unui reper de recunoaștere a identității paternale, de tip nonrobertocarlosian. De fapt, este vorba și de credința celebrului fotbalist în noroc și în puterea destinului. Ineditele frizuri și ciudățeniile ale fotbaliștilor ultimului Campionat Mondial confirmă o dată în plus supraviețuirea mentalităților și credințelor magico-religioase. Nu mai puțin pe cea a reprezentării fotbalului ca o "mînă a destinului", întinsă astăzi cu maximă generozitate de chiar Dumnezeu acestei lumi.

IX. ALTERITATEA, IUBIREA ȘI TOLERANȚA RELIGIOASĂ

Despre tolerarea și acceptarea celuilalt

Într-un eseu publicat în *El Pais*, tradus apoi și în limba română¹, Umberto Eco taxa afirmația premierului Berlusconi privind superioritatea culturii occidentale drept o simplă gafă. Un fapt secundar, cu alte cuvinte. “Ceea ce nu este însă secundar și trebuie să ne preocupe puțin pe noi toți, politicieni, lideri religioși, educatori, este că anumite expresii sau chiar articole pătimășe au legitimat aceste declarații și le-au transformat în subiecte de discuții generale, care ocupă mintea tinerilor și pot să-i ducă pe aceștia la concluzii pătimășe, dictate de emoția momentului”². În cele din urmă, la ură și intoleranță.

În principiu, Eco are dreptate. Mass-media are astăzi o influență colosală. Creează lideri (uneori falși), dărâmă statui și schimbă mentalități. Faptul că preluarea și comentarea spuselor premierului italian poate duce la înfierbântarea minților și intolerarea Celuilalt e perfect adevărat. Numai că eu nu sunt dispus, asemenea lui Eco, să-l scuz pe premierul Italiei. Gafa lui nu-i ceva secundar. Este chiar

¹ Umberto Eco, “Războaiele sfinte: patimă și rațiune”, variantă românească în *Adevărul literar și artistic*, anul XI, nr. 612, 9 aprilie 2002, pp. 9-10.

² *Ibidem*, p. 9.

extrem de importantă, datorită poziției politice și simbolice pe care respectiva personalitate o are în lumea contemporană. O afirmație publică a unui premier – chiar falsă (cum este și cea din exemplul nostru) – devine reală prin însăși faptul că este interpretată de ceilalți ca fiind reală (celebra teoremă sociologică a lui Thomas). Din nefericire, cred că, prin recunoașterea greșelii, Silvio Berlusconi nu și-a schimbat și gândirea. El continuă să fie prizonierul unor stereotipuri de sorginte iluministo-progresiste care văd în Occident buricul pământului, iar în celelalte religii, culturi și civilizații simple anexe la istoria europeană. Nu cred că Berlusconi să aibă – asemenea puținilor politicieni occidentali – trecut în foaia matricolă vreun curs de istoria religiilor sau de antropologie culturală. Prin urmare, n-are cunoștințe profunde despre islam și disponibilități interioare suficient de activate cultural spre a-l înțelege și tolera pe semenul întru Allah. Poate că nu greșesc prea mult susținând că Silvio Berlusconi este, prin gestul său celebru, un arhetip al politicianului occidental. Abil, pragmatic și diplomat, dar superficial pregătit în chestiuni de filosofie a alterității și imagologie socială.

O asemenea persoană publică întrupează sensul slab al conceptului de *toleranță*. Pentru el, a tolera cred că presupune automat situarea pe poziții diferite a celor două părți. Dacă eu, politician occidental, îl tolerez pe celălalt, atunci eu sunt *a priori* investit cu o condiție specială, obligatoriu superioară, iar el, muritor sau nu, ajunge a fi plasat la discreția mea. Îl tolerez în sensul că-i accept proximitatea viețuirii în comunitate, dar nu-l onorez obligatoriu și cu respectul meu. Cu atât mai puțin cu datele de bază ale “superiorității” culturii mele. *Prin însăși faptul că este diferit de*

mine, Celălalt este inferior. La limită, eu pot să-l tolerez, dar fără să-i suport și răsuflarea rece, profund mirositoare, în ceafă. Distanța este absolut necesară¹. Riscurile acestei slabe toleranțe sunt totuși foarte mari și puternice. La limită, ele pot duce la intoleranță și crimă.

Secvențele acestui malefic mecanism mental nu sunt deloc noi în istorie. Prin chiar diferența sa, Celălalt îmi pare încărcat de negativitate. Faptul intolerabilității lui poate trece cu ușurință în discursul, privirea și comportamentele mele. Ștefan Afloroaei exemplifică ideea cu varii situații istorice într-un splendid text intitulat *Cercul întâlnirii celuilalt*². Încărcătura negativă a lui *alter* este ilustrată și de traduceri termenului în limba latină: “doar unul din doi”, “doar celălalt”, “adversarul”, “opusul” etc. *Altera pars* (cealaltă parte) este asociată semnificativ în confruntarea publică cu *avocatus diaboli*. *Altera avis* (cealaltă pasăre) privește iminente nenorociri, simbolizând răul ca atare al timpului. *Alter homo* era echivalat nu întâmplător cu *barbarul*. Ipostazele lui sociale erau cele de străin și pribeag, plebeu și serv, nebun și damnat.

Deseori, întâlnirea alterității avea loc în ipostaza relației dintre nomad și sedentar (ca în *Istoria despre călăreți* a lui Borges) sau în cea devenită clasică a binomului “european-indian” (vezi *Descoperirea Americii* de Tvetan

¹ Interesant este faptul că diferența cu care vine Celălalt a fost deseori tradusă și în registrul olfactiv. Pentru amănunte, vezi Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, traducere de Gabriela și Andrei Oișteanu, Editura Nemira, București, 1994, p. 131 și 223; respectiv, Andrei Oișteanu, *Mythos și Logos. Studii și eseuri de antropologie culturală*, Editura Nemira, București, 1997, pp. 196-197.

² Ștefan Afloroaei, “Cercul întâlnirii celuilalt”, în Silviu B. Moldovan (coord.), *Problema iugoslavă. Studii și marginalii*, Editura Meridian 21 Delta, Timișoara, 1998, pp. 158-173.

Todorov). Celebra Noapte a Sfântului Bartolomeu, ca și îndurerata zi de 11 septembrie 2001, au devenit însemne clare ale demonizării Celuilalt și ale unei splendide ratări a tolerabilității.

Astăzi, toate acestea nu pot fi puse exclusiv pe seama numai a uneia dintre părți. De vină sunt, în proporții diferite, atât politicienii, cetățenii, instituțiile, dar și presa. În condițiile în care crima a devenit simbolică (prin stigmatizare, manipulare, intoleranță etc.), presa își are instrumentele ei de cultivare – uneori inconștientă – a intoleranței. Unul dintre acestea, copios folosit, este *stereotipul*. Preluat în deceniul trei al acestui secol în științele umaniste, el a ajuns astăzi să numească acel corpus de reguli sau atribute din care unele reprezintă trăsături de personalitate. În mass-media funcționează sub forma unei prezentări sintetice, obligatoriu simplificatoare, a evenimentelor cotidiene. În viteza uneori demențială a derulării evenimentelor, jurnaliștii nu mai stau să analizeze, să înțeleagă și să explice ceea ce se întâmplă. Uneori nici nu sunt pregătiți să o facă. Și atunci cad într-o capcană infinit păguboasă pentru noi ceilalți: relatează pur și simplu faptele, considerând că nu ar mai trebui făcut nimic esențial pentru înțelegerea lor.

Așa se întâmplă și cu prezența Celuilalt (creștin, protestant, oriental sau musulman) în media românească. Prin simpla descriere a alterității nu se mai poate accede la *adevărul* ei, la semnificațiile simbolico-religioase. Și atunci intervine stereotipul ca “enunțul unei cunoașteri colective care se vrea valabilă în orice moment istoric”¹. Ce s-a spus ieri cu privire la semenul mei diferit este valabil astăzi, dar și

¹ Bichare Klader, “Stereotipuri occidentale cu privire la Orient”, în *Secolul XX*, nr. 1-3, 1996, p. 57.

mâine. Atunci nu avem de ce să ne mai mirăm dacă pentru majoritatea dintre noi terorismul este "arab", fundamentalismul "islamic", iar despotismul, bineînțeles, "oriental". Aceste reziduuri vechi (în sensul lui F. Tönnies), preluate și transmise intergenerațional prin mecanica banalei comunicări, continuă să rămână vii și eficiente în mințile și actele noastre sociale. Alături de știința de manual, ele dau seama într-o bună măsură de un adevăr formulat, printre alții, de Thierry Hentsch în *L'Orient imaginaire: la vision politique occidentale de l'Est méditerranéen* (Ed. de Minuit, Paris, 1988): "imaginarul colectiv al Occidentului cu privire la Orient (mai ales la Orientul musulman) exprimă mult mai multe adevăruri despre subiect (despre cel ce privește) decât despre obiect (cel care este privit)¹. Spune mult mai multe despre slaba noastră toleranță față de Celălalt decât suntem noi dispuși să înțelegem și să acceptăm, și infinit mai puțin despre obiectul toleranței noastre.

În alchimia procesului toleranței, accentul trebuie pus pe cel care tolerează. Reușita nu constă în a-l *tolera* pe celălalt (nici măcar în accepțiunea slabă a termenului) și în a-l *accepta*. Acceptarea celuilalt este sensul puternic al toleranței. El sfârșește prin a anula chiar prezența cuvântului "toleranță", pe motiv că acesta este astăzi compromis de secolele de colonialism și exploatare a alterității neeuropene. Acceptarea celuilalt este acum marele pariu al antropologiei culturale, consideră pe bună dreptate U. Eco. Această știință "s-a dezvoltat cu intenția de a însănătoși *remușcările* Occidentului cu privire la ceilalți și în mod special acești

¹ *Ibidem*, p. 59.

ceialalți care erau definiți ca *sălbatici*, societăți lipsite de istorie, popoare primitive”¹.

Preluându-l pe Mircea Eliade, aș spune că terapia definitivă a culpabilității occidentale o constituie istoria religiilor. De ce? Pentru că mentalitățile și stilurile de viață ale celorlalți, exotici sau nu, sunt, în ultimă instanță, religioase. Cunoașterea religiilor, simbolismelor și ritualurilor sacre continuă să fie calea regală a înțelegerii și acceptării Celuilalt. Asta și în cazul în care mobilurile Occidentalului modern nu sunt întotdeauna căința și remușcarea față de istoria trecută, ori dezinteresate curiozitate pentru cultura și stilul de viață al Celuilalt.

Ei bine, aceste considerații ale lui Eliade se cer astăzi actualizate. Problema nu e acum doar aceea de a-l accepta pe Celălalt drept egalul tău diferit, ci de a ți-l asuma ca liber cetățean chiar la tine acasă. Ieri, “*antropologul spunea că atât timp cât ceilalți rămân în casele lor, trebuie respectată forma lor de viață*”². Azi, ei au ajuns în casele tale și te întrebi, pe bună dreptate, dacă regula mai este valabilă. Răspunsul lui Eco, la care subscriu în totalitate, este simplu: *depinde*. Îl pot accepta/tolera pe Celălalt să-și găurească buzele, nasul, buricul sau sprâncenele cu inele; să practice circumcizia sau rugăciunea de 5 ori pe zi. Nu pot însă sub nici un chip să-i tolerez purtarea vălului în pozele de buletin, refuzul transfuziilor de sânge pentru copiii bolnavi, sau pofta ultimului canibal din Noua Guinee de a găti duminical un copil fraged la grătar, pentru a păstra exemplificările lui Eco. Oriunde în lume există legi scrise și nescrise peste ale căror limite nu se poate trece. Forțarea lor ar putea duce,

¹ Umberto Eco, *art. cit.*, p. 9.

² *Ibidem*.

paradoxal, la o *dictatură a minorității*, una în care raportul toleranței s-ar inversa. Cel tolerat ar fi, de pildă, ortodoxul heterosexual și majoritar, tributar pe veci modelelor clasice și *establichement*-ului.

Pentru a se evita rularea nefericită în istorie a acestor versiuni ale lumii pe dos, trebuiesc respectate legile locului. Bune sau rele, așa cum sunt. Altă soluție nu văd. (Sunt exceptate în mod evident situațiile în care legile locului sunt instituite de un regim fundamentalist sau totalitar.) Cu toate păcatele istoriei sale, Occidentul este perfect îndreptățit să solicite acest fapt. Așa cum scria Eco, el “a investit fonduri și energii pentru a studia uzanțele și obiceiurile celorlalți, însă niciodată nimeni nu a permis cu adevărat ca ceilalți să studieze uzanțele și obiceiurile din Occident, în afară de școlile conduse de albi pe celălalt țărm al mării, sau au permis celor mai bogați să meargă la studii la Oxford sau la Paris și, până la urmă, vedem ce se întâmplă: studiază în Occident și apoi se întorc acasă pentru a organiza mișcări fundamentaliste, deoarece se simt legați de compatrioții lor care nu au acces la aceste studii (pe de altă parte, este o veche istorie: mulți intelectuali care au studiat cu englezii au luptat pentru Independența Indiei)”¹.

Această veche istorie are astăzi expresii noi. Lupta se poartă de către absolvenții musulmani de universități occidentale împotriva politicii americane, a Occidentului “necredincios”, dar cu tehnica și instrumentele acestuia. În joc este motivul “intrării în istorie” a popoarelor neoccidentale, în cazul de față pe ușa fundamentalismului și a intoleranței.

¹ *Ibidem*, p. 10.

Dincolo de motivațiile invocate de fundamentalști – indiferent de culoarea lor – un lucru este sigur. Intolerarea Celuilalt este mai curând semnul unei schizofrenii interioare. Orice veritabilă întâlnire a alterității presupune scenariul unui *descensus ad inferos*. E vorba de o moarte simbolică, urmată de o renaștere și întâlnire cu Celălalt în tine însuși. În termeni hegelieni, ar fi vorba de conștiința noastră “care expulzează violent alteritatea”¹, dar care tocmai prin chiar acest exercițiu o și întreține. O păstrează și mereu o reactualizează în ipostazele ei negative. Motivul ar fi necesara defulare a unor umori, tensiuni și frustrări îndelung acumulate. Este tema *pharmakos*-ului, exemplar analizată de Renè Girard în cărțile sale.

Or, în mod firesc, această odisee a jocurilor alterității ar trebui să fie una fecundă spiritual. Alteritatea se cere periodic expulzată, apoi asumată ca un alter-ego, fapt absolut esențial în viața unui om sau a unei comunități. Înțelegi acest mecanism de dute-vino ca pe o firească terapie existențială și reușești să te cunoști mai bine pe tine însuși prin chiar chipurile diferite ale Celuilalt. Însă atunci când acest circuit spiritual se blochează, eul nostru devine schizofren. Rupe orice legătură cu diversitatea lumii, sfârșind prin a o diaboliza. Ilustrează astfel la modul desăvârșit faptul ultim al intoleranței.

Tocmai de aceea cred că soluția primă ar fi chiar *recunoașterea alterității*. A celei interioare și exterioare deoptrivă. Faptul acesta ar trebui să fie un prim pariu al școlii. În textul citat, Umberto Eco amintește și un exemplu. Academie Universelle des Cultures are un loc unde se elaborează materiale pe teme diferite (culoare, religie,

¹ Ștefan Afloroaei, *loc. cit.*, p. 163.

uzanțe și obiceiuri, și așa mai departe) pentru educatori din orice țară care doresc să-și învețe colegii să-i accepte pe cei care sunt diferiți de ei”¹. Cum? “În primul rând, s-a hotărât să nu fie mințiți copiii afirmând că toți suntem egali. Copiii își dau perfect seama că unii dintre vecini și tovarăși de colegiu nu sunt egali cu ei, au pielea de altă culoare, ochii migdalați, părul mai lins sau mai încrețit, mănâncă lucruri rare, nu fac prima împărțășanie. Și nici nu e de ajuns să le spui că toți sunt fii ai lui Dumnezeu, pentru că și animalele sunt fii ai lui Dumnezeu și, totuși, copiii n-au văzut niciodată o capră la catedră, predând ortografia. De aceea, trebuie spus copiilor că ființele umane sunt foarte diferite între ele și trebuie să li se explice bine în ce sunt diferite pentru a-i învăța după aceea că aceste diferențe pot fi un izvor de bogăție”². De tolerare și chiar acceptare a celuilalt. Exercițiul acesta pedagogic al înțelegerii copilului diferit se împlinește prin cultivarea în tine însuși a unei bune relații cu Celălalt.

Ar putea urma apoi lecția *descoperirii asemănărilor cu Celălalt*. Nu este deloc un fapt lipsit de importanță să-i argumentezi copilului datele comune dintre trupul, pasiunile și religia lui, respectiv ale celorlalți. (Asta fără a cultiva în mod deliberat ideile sincretismului.) Numai înțelegând jocul ascuns al asemănărilor și diferențelor, poți spera la tolerarea și chiar acceptarea Celuilalt. Este marea lecție a istoriei care ar trebui învățată și la Kabul sau Bagdad. Dar, cine știe? Poate că și noi am chiulit atunci când ea ne-a fost predată!

¹ Umberto Eco, *art. cit.*, p. 10.

² *Ibidem.*

Toleranța – revista Colegiului Național din Iași

Relativ recent a apărut primul număr dublu (1-2, martie– aprilie 2003) al revistei *Toleranța*, editată de Colegiul Național din Iași. Echipa redacțională este formată din elevi ai claselor IX-XI, profesionist coordonați de doamnele Lucia Afloroaei și Gabriela Conea. Tipărită în condiții grafice excepționale, noua publicație a fost realizată în cadrul proiectului european “Introspecții”, prin programul Socrates-Comenius.

De remarcat în acest prim număr al revistei este (și) articolul semnat de Lavinia Tătaru, clasa a IX-a E. Autoarea surprinde bine, în cuvinte puține, esența toleranței. Ar fi fost însă binevenită și menționarea surselor bibliografice, cu atât mai mult cu cât textul cuprinde și referințe la unele minorități religioase din Iași: baptiști, anabaptiști, adventiști și martori ai lui Iehova.

Pagini importante sunt acordate generos unor anchete sociologice pe bază de chestionar privind motivațiile și consecințele schimbării de confesiune (din cea ortodoxă și/sau catolică – în cea baptistă). Dintre motivații se remarcă în mod frecvent adevărata apropiere de Dumnezeu, ardoarea și neobișnuita fervoare a rugăciunii sau descoperirea adevărului *Sfintei Scripturi*. În principal, acestea ar fi cauzele convertirii invocate de subiecții chestionați. Tema este însă mult mai complexă și merită a fi continuată în noile numere ale revistei. Deși discutabile, reproșurile aduse de baptiștii intervievați ortodoxiei spun mult despre prezența/absența unei veritabile toleranțe a celuilalt. Ele se

pot succint rezuma la îndepărtarea de Dumnezeu (inclusiv prin fetișizarea icoanelor și adularea sfinților) și prizonieratul în cadrele învechite ale tradiției și dogmelor inventate; la absența reformei în BOR și la prezența unor “lucruri” neconforme cu textul evanghelic.

În replică, răspunsurile oferite de un preot ortodox cu privire la noile/vechile culte creștine din România sunt și ele semnificative. Vin în deplină consonanță cu atitudinea oficială a BOR față de această problemă, fapt expus cel mai convingător în *Proiectul Legii Cultelor din România*. Cum autoarele (Mioara Achelăriței și Lavinia Tătaru, clasa a IX-a E) nu fac referire la el, voi rezuma această poziție așa cum reiese din interviul publicat. Ea presupune condamnarea doctrinei celui “răracit” și tolerarea lui ca om aflat în greșală; neacceptarea discriminării ca venind din partea cultului majoritar și atribuirea ei în exclusivitate “sectanților”, tolerare și îngăduință.

O altă ipostază (nereligioasă) a toleranței este exemplificată prin teoretizarea și analiza *abuzului suportat de copii*. Adevărată problemă națională și internațională, abuzului față de copii i se acordă mai multe pagini. Dincolo de argumente, principii și drepturi ale copilului, textele cu pricina conțin și studii de caz, elaborate în conformitate cu canoanele științei, fapt absolut remarcabil în condițiile în care autoarele sunt eleve în clasa a X-a. Pentru un plus de credibilitate, sunt prezentate și rezultatele unui studiu național CURS (Centrul de Sociologie Urbană și Regională) privind formele, efectele și reprezentările sociale ale pedepsei fizice administrată copiilor. Rezultatele sunt întotdeauna negative, cu toate că în mentalul social românesc încă mai stăruie convingerea că bătaia copiilor este “ruptă din Rai”. Concluzia ar fi că problema este mult prea gravă și actuală

și, prin urmare, merită a fi trată în numerele viitoare ale revistei.

În categoria abuzurilor suportate de copii intră și *abuzul prin muncă*. Evident nu este vorba de orice muncă, ci doar de acele munci "periculoase, abuzive și exploataoare", după cum le numesc autoarele textului. Trimiterea precisă este la munca grea din agricultură și colectarea vechiturilor, scormonirea gunoaielor și prostituție, munca domestică și cea prestată masiv, susținut, în contul unor datorii. Ele sunt prezente din plin în viața unor copii a căror situații sunt prezentate detaliat (vezi pp. 33-35).

Pagini speciale sunt acordate și *toleranței în școală*. Subiecții ei sunt elevii marginalizați sau chiar excluși. Teodora Tompea din clasa a IX-a E sintetizează foarte bine fenomenul, surprinzând acele hilare situații în care elevii foarte buni sunt taxați drept "tocilari", apoi ocoliți de grup în cadrul ispititoarelor ieșiri în oraș. Unii dintre acești sânguincioși elevi cad victime manipulatorilor, asumându-și dramatic condiția de "tocilar" și sfârșind prin a renunța la învățătură "pentru a fi ca toți ceilalți". Slăbiciunea lor ascunde serioase carențe și disfuncționalități de comunicare cu părinții și prietenii, dar, mai ales, absența unor repere spirituale ale vieții ce se dobândesc în timp prin lectură, meditație și rugăciune.

Acestea din urmă lipsesc și în cazul unei tinere liceene, sedusă de proxeneți, obligată să se prostitueze în România, Germania, Italia și SUA, apoi salvată miraculos grație intervenției unui român din străinătate. Interviuul cu nefericita victimă este realizat de Loredana Lupu, clasa a IX-a E. Luciditatea cu care tânăra și-a radiografiat harta neagră a vieții sale este completată cu o înțelegere justă a ceea ce este necesar să facă pe moment. Exemplul ei este

binevenit în paginile *Toleranței*, dezvăluind celorlalți imensele pericole ale vieții depravate și aventuroase.

Acest prim număr dublu al revistei se încheie cu un substanțial interviu acordat de magistratul Mircea Borș, Director al Penitenciarului Iași, un om și un specialist realmente de excepție. Subiectul interviului îl constituie situația deținutului român, problema drogurilor, terapiile necesare și prognoza asupra fenomenului infracțional din România. Întrebările au fost bine structurate de Cosmina Vieru și Laura Borș. Am convingerea că atâta timp cât dl. Mircea Borș va fi Directorul Penitenciarului din Iași, acesta va avea cele mai mari șanse de a fi, într-adevăr, de Maximă Securitate.

În concluzie, am toate motivele să salut apariția *Toleranței* și să le felicit în mod special pe doamnele profesoare Lucia Afloroaei și Gabriela Conea pentru coordonare, gust artistic și condiții grafice de apariție absolut superbe. Mult succes și la cât mai multe apariții!

Nikita, androginul și iubirea

1. Antonesei, Nikita și iubirea

Trecerea dintre milenii l-a prins pe Liviu Antonesei scriind *Despre dragoste*. Publică în decembrie 2000 la Editura Ars Longa din Iași *Despre dragoste. Anatomia unui sentiment*, în condiții grafice excelente. După cum o prezintă însuși autorul, cartea nu-i una excesiv de erudită, abstractă și specioasă. Dimpotrivă, Liviu Antonesei dozează excelent informația livrescă cu experiențele personale în domeniu. Combină pe parcursul a 153 de pagini secvențe „teoretice“, de uz personal, redactate într-un “august de flăcări“ al anului de grație 2000 (prin strania și tăcuta complicitate cu *Nikita*, computerul personal al autorului), cu selecții tematice din unele caiete inedite. Este vorba de *Jurnalul de reverii, vise și fantasme* și de *Jurnalul unui îndrăgostit dezinteresat*.

Această formulă finală aleasă de Liviu Antonesei se dovedește a fi, din punctul meu de vedere, una fericită. Răsfoind cartea (înainte de a o primi de la autor), preț de câteva minute, Ștefan Afloroaei o aprecia considerând-o o reușită fie și numai prin faptul că ocolește șabloanele, stereotipurile și nenumăratele locuri comune, copios alimentate astăzi prin plescăielile limbajului de lemn. Împărtășesc întru totul această opinie. Citindu-i cartea lui Liviu Antonesei din scoarță în scoarță, cu creionul apoi cu pixul în mână, fără intenții *avant-la-lecture* de a o rade – dar nici de a o adula sau venera –, declar acum, cu mâna pe condei, că este o carte foarte bună.

Argumentele mele au în atenție – dincolo de autenticitatea trăirii și farmecul incontestabil al scriiturii – distincțiile teoretice *originale* (*golicioane vs. nuditate, sexualitate vs. erotism* etc.) și deschiderea formidabilă a textului antonesian spre metafizica iubirii din opera lui Eliade, *Zohar*, gnosticism și din simbolistica sacră a unor vechi culturi.

2. Golicioane vs. nuditate, sexualitate vs. erotism

Să începem cu elementele teoretice inedite ale cărții. „Servitutea voluntară” – consacrată încă din secolul al XVI-lea de Etienne de la Boétie prin al cărui *Discurs despre servitutea voluntară* – a devenit astăzi un loc comun în literatura de specialitate. Nu însă și „servitutea voluntară reciprocă” din dragoste. Ea a așteptat sfârșitul mileniului doi pentru a fi definită (și) de Liviu Antonesei drept renunțarea „la unele atribute ale *suveranității personale* în mod reciproc și, pe cât este omeneste posibil, echitabil, prin urmare simetric”¹. Este condiția esențială a unei autentice iubiri.

Urmează apoi subtila distincție dintre „nuditate” și „golicioane”. Prima ar fi o stare specială în care poți contempla estetic un corp. Acesta se oferă doar privirii. Antonesei înțelege nuditatea și ca o cauză primă a androginismului. Adună în cuprinsul ei o *infinitate virtuală de alegeri* cu scopul regăsirii jumătății pierdute. Cred că sensul dat de Liviu Antonesei nudității trimite la mistica erotică hindusă, exemplar interpretată de Mircea Eliade. Aici, într-o serie de preliminarii ale ritmului mistico-erotic *Maithuna*, bărbatul,

¹ Liviu Antonesei, *Despre dragoste. Anatomia unui sentiment*, Editura Ars Longa, Iași, 2000, p. 16.

de exemplu, ajunge în starea neobișnuită în care *privește* frumusețea unui trup feminin despuiat, fără a-și excita simțurile, mai exact ca pe hierofania unei zeițe. Contemplă aici perfecțiunea creației divine și misterul naturii feminine. Pentru el, acel trup își relevă, în termenii antonescieni, doar *nuditatea*. În schimb, *goliciunea* îi apare lui Liviu Antonesei ca fiind condiția comuniunii totale cu un alt corp. “Pe lângă absența veșmintelor, goliciunea mai semnifică și deschidere, așteptare, ospitalitate”¹. Simbolizează imposibilitatea unei ființe umane de a trăi singură, nevoia de a se împlini prin celălalt, “de a fuziona, de a intra în comuniune absolută, în complicitate îndrăgostită”². În acest sens, goliciunea deschide calea veritabilului erotism. Neavând nimic vulgar, erotismul înțeles de Liviu Antonesei este un act de “fuziune totală între două ființe care au reușit să se regăsească”³. Viața lor se consumă în erotism sub semnul unei împliniri și fuziuni desăvârșite. Erotismul preia fizica iubirii și o transfigurează sub semnul unei nobleți și demnități aproape metafizice. Ceea ce vulgul înțelege a fi un act de potolire a simțurilor, de stăpânire a *feromonilor* (un fel de hormoni ai iubirii) și de defulare a unor pasiuni și excitații ține mai curând de *sexualitate* decât de erotism. Aceasta – departe de a însemna regăsirea celor doi îndrăgostiți sub semnul unei entități androgine – este mai curând o simplă “intersecție de traiectorii” în viața a doi (ne)fericiți căutători ai iubirii.

Adevărata iubire este cea care cuprinde totul, întregul. Preia și transfigurează actele trupului și pasiunile sufletului. Prin urmare, ne avertizează cu deplină îndreptățire Liviu Antonesei, nu putem iubi fragmentat, “uitând întregi

¹ *Ibidem*, p. 40.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, p. 41.

dimensiuni ale ființei iubite”¹. Limită, “*iubirea platonice* este la fel de odioasă ca și *sexualitatea pură*”².

Deplina bucurie a fuziunii dintre doi îndrăgostiți ne-o oferă așadar numai inteligența și întregul iubirii. Liviu Antonesei are în ultima sa carte pagini speciale despre ceea ce al numește *intelența iubirii*. Pe urmele învățăturilor areopagice, Antonesei o definește mai curând la modul apofatic. Spune ceea ce *nu* este, neinsistând aproape deloc asupra a ceea ce este iubirea cu a sa inteligență. Astfel, *intelența iubirii* nu este ceva de ordin pragmatic “deși contribuie la rezolvarea unei puzderii de chestiuni concrete ce apar în dragoste”³. Nu este nici o inteligență conceptuală sau rațională, pentru că intuiția și spontaneitatea sunt din plin prezente. Stimulează și celelalte forme de inteligență dând impresia că cei doi îndrăgostiți sunt într-o permanentă stare de grație. Punându-i pe aceștia în relație vie, nemijlocită, cu ceea ce este esențial, *intelența iubirii* este mai curând una de ordin metafizic. Spiritualizează trupurile și înobilează simțurile. Creează o intimitate specială – fără “nimic contafăcut, nimic stimulat, nimic premeditat”⁴.

3. Iubirea gnostică și moartea morții

Despre această inteligență a iubirii și despre misterul fuziunii dintre *eu* și *tu*, Liviu Antonesei este convins că vechii gnostici știau mult mai mult decât noi astăzi. În orice caz, “știau chiar mai mult decât au avut încredere să ne spună sau decât vremurile au avut bunăvoința să ne lase din

¹ *Ibidem*, p. 83.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, p. 70.

⁴ *Ibidem*, p. 72.

ceea ce ei au spus”¹. În interpretarea gnostică a iubirii – pe deplin acceptată de Liviu Antonesei – “Eurile proprii se bucură unul de celălalt, dar numai împreună, doar în bucurie reciprocă”². Aceasta din urmă este singura în măsură a împlini imperativul gnosticului Valentinus: „Faceți moartea să moară!”.

Nu este prima dată când Liviu Antonesei face apel la sursele spirituale ale gnosticismului. Aici preferințele lui livrești se apropie de cele ale lui Culiianu. Antonesei scrie însă și poemele gnostice ale Eonei, dar atunci cred că raportul se inversează. Poetul Antonesei este, la rândul său, ales și posedat de fantasmеle gnosticismului, confirmându-le astfel puterea și actualitatea. (E interesant de imaginat interpretarea pe care Ioan Petru Culiianu ar fi dat-o volumului de versuri *Apariția Eonei și celelalte poeme de dragoste culese din arboale gnozei* de Liviu Antonesei). Tot gnostic este și elogiul antonesiam adus prostituatelor (nu prostituției). Deseori, acestea ar fi mai capabile decât noi, ceilalți, să-și depășească mediocritatea, scrie Liviu Antonesei, pentru ca ulterior să sugereze comparațiilor analogii suprinzătoare: “Ar trebui să vedem dacă, măcar în această chestiune, unde esre atât de nuanțat și de subtil, pravoslavnicul Dostoievski n-ar putea fi recuperat pentru tradiția secretă a Gnozei”³.

Absolut remarcabilă îmi pare a fi și preferința scriitorului Antonesei pentru exprimarea iubirii în limbile vechi, clasice, pe nedrept numite “moarte”. Doar în greaca veche, de exemplu, puteai să te extaziezi (spiritual) practicând, astăzi irelevante, disocieri între *philia*, *agape* și *eros*. Sub semnul latinei vechi puteai savura ceva din misterul acelu

¹ *Ibidem*, p. 58.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, p. 99.

daemon magnus despre care scria Culianu în *Eros și Magie în Renaștere*. Rafinamentul iubirii surprins în scenariile limbilor vechi depășea cu mult aprehendarea iubirii din limbile vernaculare. A scris-o la timpul său și Giuseppe Tomasi di Lampedusa (vezi nuvela *Lighea*), o scrie astăzi și Liviu Antonesei. “Fericiți trebuie să mai fi fost Erasmus, Olahus sau Cusanus că mai puteau utiliza perfecțiunea marmoreeană a unor limbi moarte!”¹.

4. Iubirea androgină – o nouă prostie à lui Platon?

Este, trebuie s-o recunoaștem, un mare pariu acela de a scrie despre iubire într-o limbă modernă, păstrându-i totuși subiectului proșpețimea, farmecul și, mai ales, misterul. *Relevarea și interpretarea a ceva din misterul iubirii omenești pe limba oamenilor moderni este, din punctul meu de vedere, pariul ascuns al cărții lui Antonesei.* (Poate și al vieții sale, dar despre aceasta nu sunt eu în măsură să vorbesc), Scott Fitzgeraldian convins, Liviu Antonesei surprinde ceva absolut esențial din destinul iubirii omenești. Este vorba de faptul că ea este ineluctabil sortită – aici în Timp și Istorie – schimbării, diluării, pierderii și neîmplinirii. Cu toate acestea, scrie Antonesei, dragostea “se comportă a și cum... ar fi destinată eternității”². Convingerea mea este că iubirea chiar este destinată eternității. Mi-o reprezintă asemenea unui staniu obiect-ideal, ubicuu și multidimensional, pe care nu-l vom înțelege niciodată perfect. Exact așa cum definea Culianu magia, religia, șamanismul etc. Prețul revelării aici pe

¹ *Ibidem*, p. 23.

² *Ibidem*, p. 130.

pământ a ceva din misterul iubirii este cu adevărat mare. Uneori poate fi chiar viața, așa cum se întâmplă în finalul romanului lui Eliade *Noaptea de Sânziene*. Aici cei doi îndrăgostiți (Ștefan Viziru și Ileana) se regăsesc după 12 ani – un An Cosmic în vechile tradiții. Întâlnirea ultimă are loc într-o mașină, adevărat mesager al morții. Înțeleg atunci o dată mai mult că sunt, în fond, jumătățile unui întreg androginic. *Numai că locul împlinirii iubirii lor totale nu este aici pe pământ*. Tot ce au putut face acum și aici a fost doar să savureze un fragment din iubirea androgină, totală. “Simți în acea unică, nesfârșită clipă, întreaga beatitudine după care tânjise atâția ani, dăruită în privirea ei înlăcrimată... Știuse că acea ultimă, nesfârșită clipă îi va fi deajuns”¹.

Iubirea întreagă, totală, chiar desăvârșită este poate marea obsesie a scriitorului Liviu Antonesei. Cel puțin așa reiese din cartea sa ultimă despre dragoste și din selecțiile pe care le-a publicat în *Timpul*. Iubirea androgină, nefiind epidermică, rapsodică și trecătoare, este una care a reușit să treacă *proba duratei* și pe cea a *intensității*. Constă în “recunoașterea calmă” a celuilalt ca “jumătatea lipsă”, ca element ultim, inalienabil. Autorul o spune foarte clar. “Ne situăm în androginism doar atunci când fiecare dintre parteneri îl privește pe celălalt ca fiind, cumva în *illo tempore*, celălaltul său”². De aici și permanenta obsesie a lui Liviu Antonesei de a resemnifica un vers a lui Yeats³.

Totuși, Antonesei se distanțează limpede de interpretările clasice date androginismului. Poate că în primul rând de cea oferită de Platon. Cu un veritabil zel “iconoclast”,

¹ Mircea Eliade, *Noaptea de Sânziene*, ediție îngrijită de Mircea Handoca, Editura Minerva, București, 1991, vol. II, p. 412.

² Liviu Antonesei, *op. cit.*, p. 41.

³ *Ibidem*, p. 102.

Liviu Antonesei refuză *caracterul predestinat* al iubirii din mitul androginismului în varianta Platon. Refuză cu “încăpățănare” să creadă că ar fi existat inițial o ființă sferică, “nostimă și drăgălașă” (cum îi spune autorul cărții), care, mai apoi, din varii motive, ar fi fost sfârtecătă în două și aruncată în lume cu speranța vagă de a se regăsi în urma unei îndelungi căutări. Nu. Pentru Liviu Antonesei există într-adevăr două jumătăți care se caută, dar care nu sunt neapărat predestinate (și cu atât mai puțin sferice).

Prin urmare, căutarea este vie, reală dar și permanentă. Se poate să ratezi întâlnirea o dată, de două ori sau de mai multe ori. Totul e să nu disperi și să continui. În fond, întâlnirea *reală* cu celălalt ține de o sumă teoretic infinită de virtualități. Toate au tendința de a se realiza, acoperind – în sensul dat de Culiănu – hărți întregi ale iubirii. Asta doar virtual. În fapt, una singură este întâlnirea adevărată cu celălalt chip al tău din *illo tempore*. Numai că – așa putea eu spune aplicând epistemologia de tip Culiănu – Dumnezeu al acestei lumi a rămas și astăzi la fel de viclean spre a nu ne destăinui dinainte care este singura întâlnire reală. Ne-a lăsat pe noi să ne descurcăm în a o recunoaște. Dar poate că a procedat mai înțelept așa. În felul acesta a reușit să ne scape de imensul “plictis” al unei regăsiri aproape spontane.

Numind sfera androgină “nostimă și drăgălașă”, Liviu Antonesei ironizează anumite reprezentări străvechi ale perfecțiunii omenești. “Știu că, pentru greci, sfera era unul dintre simbolurile perfecțiunii, dar am reținerile mele în ceea ce privește o perfecțiune obeză”¹. Deși personal constat, cu o infinită și amară insatisfacție, complotul

¹ *Ibidem*, p. 49.

tuturor cântarelor din lume în a-mi arăta o cifră apropiată de 100 atunci când, alimentat fiind de o naivă speranță, încă le mai încălec am și eu repulsiile mele față de “perfectiunea obeză”. Dar nu cred, totuși, că vechii greci adarau corpurile dodoloațe și mustind de grăsime. E de ajuns să privim reprezentările trupului omenesc în sculptura greacă. Cât privește variantele grecești ale mitului androgenului, ele și-l reprezentau, într-adevăr, sub formă de sferă. Ca un cititor consecvent al lui Eliade, cred încă că aceste reprezentări nu se refereau la corpul uman propriu-zis, ci la anumite *vițiuni* ale perfecțiunii corpului rezultate în urma unor experiențe spirituale autentice. Ele nu sunt în exclusivitate grecești. Vechii australieni, de pildă, înțelegeau androgenul (*Kuruna*) sub forma unei sfere în care membrele inferioare și superioare abia erau diferențiate. Însă exemplul cel mai clar referitor la faptul că perfecțiunea trupului era imaginată sferic, dar fără nici o legătură cu obezitatea, provine din spațiul oriental. În *Secretul doctorului Honiberger*, Mircea Eliade relatează experiențele yoghine ale unui inițiat. “Am unificat cu destulă ușurință cele două curențe până la călcâi, scrie iarăși doctorul, în legătură cu aceeași experiență. În acea clipă am avut senzația precisă că sunt *sferic*, (s.n. N.G.) că am devenit o bulă impenetrabilă, perfect impenetrabilă. Sentiment plinar de autonomie, de invulnerabilitate. Miturile referitoare la omul primitiv, conceput sub formă de sferă, derivă din această experiență a unificării curenților”¹.

Aceeași iubire androgenă apare și într-un alt roman al lui Eliade. Este vorba de *Nuntă în cer*. Doi îndrăgostiți trăiesc perfecțiunea androgenă undeva în afara acestei lumi.

¹ Mircea Eliade, *Secretul doctorului Honiberger*, ediție de Eugen Simion, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991, p. 37.

Altfel spus, nunta lor s-a consumat în cer. Destinul face însă cu puțință intervenția a ceva străin în economia beatifică a iubirii desăvârșite: “dorința de a o prelungi indefinit într-o durată biologic-temporală, făcând-o «roditoare»”¹. Un copil rezultat în urma a ceea ce s-a numit a fi *Nuntă în cer* nu trădează nici pe departe instinctul matern sau patern. El semnifică mai curând “dorința – de natură mistică – de a *întrușa* «nunta în cer», integrând-o în sfera vieții, într-un anumit sens, sanctificând din nou viața...”².

Or, în romanul lui Eliade, femeia dorește o împlinire *aici pe pământ* a unirii beatifice din cer. (Bărbatul, dimpotrivă, vrea să-și înalțe iubirea trupească spre absolut). Personajul feminin central al romanului lui Eliade încearcă nu o dată, ci de două ori. Se căsătorește – la interval de 8 ani – cu doi bărbați complet diferiți. Înclin să cred că Liviu Antonesei nu poate decât să accepte această dublă tentativă, dar și să-i recunoască eșecul metafizic (în romanul lui Eliade, evident). Parcă-l văd exclamând în perfectă consonanță cu substanța cărții sale: “nu-i nimic, să mai încerce o dată!”. Autorului ieșean nu poate decât să-i provoace rezerve și importante îndoieli “predestinarea” iubirii dintre două jumătăți rătăcite în lume și “condamnate” a se regăsi într-un târziu. Asemenea lui Antonesei au gândit și unii gnostici (așa cum bine surprinde în carte) care au dezavuat caracterul fix, inexorabil al astrologiei și zodiacului. Ele nu sunt, în fond, compatibile cu libertatea pe care și-o asumă *elitele iubirii*. Doar acestea ar fi capabile, în viziunea lui Liviu Antonesei, de o disponibilitate totală spre Celălalt și spre iubirea cu care el te “amenință”. Trebuie să cercetezi, să adulmeci și să

¹ Mircea Eliade, *Memorii. Recoltele solstițiului*, ediție îngrijită de Mircea Handoca, Humanitas, București, 1991, p. 33.

² *Ibidem*, p. 34.

interpretezi orice iubire care îți iese în cale *ca și cum* aceasta ar fi Marea Iubire, Unica Iubire, Adevărata Iubire. Toate acestea trebuie să le faci “indiferent” câte iubiri spulberate, câte eșecuri și dezamăgiri s-ar afla în urma ta”¹.

5. Prezența nunții în Zohar și absența ei în cartea lui Antonesei

Cred că motivul iubirii androgine din cartea lui Liviu Antonesei consonează nu numai cu misterul „eternului feminin” din romanul *Nuntă în cer* al lui Eliade, dar – până la un punct – și cu anumite speculații cabalistice din *Zohar*; Iată-le în varianta lui Ioan Petru Culianu: “Or, pentru Moses ben Leon, autorul probabil al Zoharului, nunta «pe pământ» nu-i decât împlinirea unirii celor două jumătăți care, într-al șaptelea cer, alcătuiau o entitate androgină”². În *Zohar* sufletul unit, desăvârșit sub semnul unei entități androgine este obligat să se împartă, întrupându-se în bărbat și femeie. Cei doi se caută – uneori “până la capătul pământului” – încercând să-și refacă unitatea celestă prin ritualul tainic al căsătoriei.

“Până la capătul pământului” este o formulă simbolică, decupată parcă din scenariul basmelor folclorice, care poate însă traduce și o acceptare tacită a eșecurilor. Poți avea la un moment dat impresia că ți-ai regăsit jumătatea, iar mai apoi să înțelegi că te-ai înșelat. Același lucru îl spune și Liviu Antonesei în cartea sa *Despre dragoste*. Și atunci unde intervine diferența? Din punctul meu de vedere, în

¹ Liviu Antonesei, *op. cit.*, p. 55.

² Ioan Petru Culianu, *Studii românești, Fantasmе nihilismului. Secretul doctorului Eliade*, traduceri de Corina Popescu și Dan Petrescu, Editura Nemira, București, 2000, p. 247.

interpretarea tainei cununiei. În *Zohar* regăsirea celor două jumătăți este *consfințită* prin nuntă. În interpretarea lui Liviu Antonesei, ritualul nunții poate fi, până la urmă, și chipul mascat al unei încercări nereușite. S-ar putea însă să mă înșel. Oricum, Liviu Antonesei nu se pronunță direct în cartea sa ultimă asupra acestei chestiuni. Citind-o “printre rânduri” îndrăznesc totuși să formulez o asemenea supoziție. Doar el și bunul Dumnezeu mi-o poate însă confirma sau infirma.

După cum scriam la începutul acestui eseu, cartea lui Liviu Antonesei *Despre dragoste. Anatomia unui sentiment* nu este un text “greu”, academic, stufos, încărcat la subsol cu note, critici și comentarii. Nu se vrea în același timp nici un simplu manual al relației de cuplu, așa cum au apărut cu nemiluita după '89 la edituri obscure, texte semnate de indivizi anonimi și refuțați, Cartea este, în primul rând, o mărturie personală despre misterul iubirii omenești. Se adresează celor atinși sau răniți mortal de săgeata lui Cupidon. “Dacă o singură pereche va înțelege ce miracol i se întâmplă, dacă un singur solitar ce suferă din dragoste va depăși criza, dacă un mare dezamăgit va căpăta puterea și curajul de a mai încerca o dată, voi crede că n-am scris-o aiurea, că n-am înfruntat în zadar temperaturile unei veri incendiare”¹. Dragă Liviu, în ceea ce mă privește, te asigur că n-ai scris-o degeaba. Iar războiul cu canicula a fost compensat, printre altele, și de infabilele plăceri ale unei veri cu Nikita (și Codruța).

¹ Liviu Antonesei, *op. cit.*, p. 11.

Interioarele Ionelei Mihuleac

Cea de-a V-a expoziție personală a Ionelei Mihuleac, inspirat și sugestiv intitulată *Interioare*, grupează 16 lucrări de pictură într-o generoasă provocare spirituală adresată publicului cultivat, criticului de artă, dar și hermeneutului formelor simbolice.

Din această ultimă perspectivă, pot afirma că lucrările expuse acum reprezintă deopotrivă și simboluri picturale, pe care le ia viața spirituală a Ionelei Mihuleac la întâlnirea festivă cu lumea, dar și cu ea însăși.

Titlurile lucrărilor, nu întâmplător alese, trimit direct la artele meditative sau la tehnicile de contemplație din marile tradiții spirituale și religioase ale umanității. Este vorba de *Stare de spirit I* și *Stare de spirit II*, *Înțeleptul*, *Echilibru fragil*, *Liniște*, *Glas*, *Dans*, *Creșteri*, *Interioare I*, *Interioare II*. Aceasta înseamnă că artista și le-a asumat, pățimit și reprezentat artistic, într-un mod elegant și original. Celelalte au denumiri mai plastice, care conturează precis fragmente dintr-o geografie mitică personală: *Inima mea*, *În voia valului*, *Horbotă*, *Cloșca*, *Dealul* și, în fine, *Muntele vrăjit*.

Pentru spectatorul profan, dar și pentru artistul (încă) captiv în universul fad și insipid al formelor naturale, această expoziție a Ionelei Mihuleac poate fi un prilej de uimire și chiar de consternare. Multe convenții sunt sabotate și multe canoane aruncate în aer. Privindu-i lucrările și reflectând la ordinea (conștientă?) a panotării lor pe simezele „Cupolei” nu ai cum să nu-ți provoci puterile și chiar limitele înțelegerii. Rafinată până la sublim, esențializată până la diafan, arta Ionelei Mihuleac atinge un prag ultim, dincolo de care doar tăcerea mai poate vorbi. Iar atunci când limbajul devine neputincios și tăcerea despre

cele spirituale insuportabilă, comunicarea se face prin mijlocirea simbolurilor.

Fiind forme simple, cu înțelesuri complexe, personale, dar, în același timp și universale, simbolurile din pictura ei nu se livrează liber, necondiționat, arbitrarului și convenționalului. Nu sunt botezate întâmplător și nu se pretează oricărei interpretări. *Stare de spirit I*, de exemplu, este *altceva* decât *Stare de spirit II*. Ovoidul și spirala sunt aceleași, însă sensurile lor sunt diferite și complementare. Supoziția poate fi argumentată (și) de culorile neasemănătoare ale spiralei imortalizate în cele două tablouri pe un fond albastru comun. Culoarea deschisă poate simboliza ascensiunea spre absolut, indiferent de numele convențional care i se dă acestuia. Dimpotrivă, culoarea închisă a celeilalte spirale simbolizează drumul invers, spre interiorul și abisurile ființei. Un drum al spiralei urcă și un altul coboară. Or, acesta două trasee inițiatice sunt complementare doar în ordinea viețuirii noastre comune, în timp și istorie. Așa apar în tablourile Ionelei Mihuleac pentru că ele se adresează, totuși, celor care nu și-au depășit nici o limită a condiției umane. Vizitatorii unei expoziții de artă nu sunt îngeri sau sfinți, demoni sau zei. Însă dintr-un punct de vedere mai înalt, aproape neomenesc, cele două căi spirituale sunt identice. *Nu mai are importanță dacă urci sau cobori*. Contrariile se anulează, drumurile ducând în același loc. Este exact ca în vechile erezii mitice unde "Satana și Bunul Dumnezeu" nu sunt decât două fețe stranii și aparent diferite ale aceleași realități. Între ele există o simpatie metafizică de genul celei prezente între Mefistofel și Dumnezeu din *Faust*-ul lui Goethe.

Complementaritatea sub semnul căreia stau cele două stări de spirit le face să trăiască într-un *Echilibru fragil*. Ideea este bine reprezentată de Ionela Mihuleac în tabloul omonim. Sunt în viață momente de grație, când visele, dorințele, fantasmemele, reveriile, dar și ideile cele mai diferite

se suportă reciproc. Situația apare nu întâmplător stilizată – asemeni crucii Sf. Andrei – în tabloul amintit. Toate acestea mă fac să cred că artista însăși a atins starea de echilibru (fragil) și a învățat, cu alte cuvinte, să-și poarte singură crucea. Asta înseamnă “a te bucura deplin de viață, contemplând neîncetat vidul ei, a-ți alunga rudele de sânge și a-l săruta pe cel care te vinde, a blestema smochinul neroditor și a lua apărarea târfei, a fi cuminte la nebunia vremurilor și smintit în mijlocul cetăților toropite, a fi mereu unde *tu* ești căutat, mereu imprevizibil, mereu nou”¹. Cuminte și “smintită”, nouă și imprevizibilă este și Ionela Mihulac cu fiecare expoziție a sa.

Același motiv al complementarității cred că poate fi regăsit și în tablourile *Liniste* și *Glas*. Chiar numele dat de autoare se constituie în argument pentru cele spuse. Tăcerea și cuvântul, imortalizate pe pânză, consonează simbolic cu albul și albastrul. Nu este un amănunt nesemnificativ prezența albastrului (sau a altor culori închise) ca fundal al multor picturi. Toate traduc în ordinea simbolică prezența constantă a Începutului. În ciclul *Interioarelor*, el ia chipul haosului primordial, existent înainte de creația lumii, a lucrurilor și ființelor. Culoarele închise pot simboliza precosmogonicul, primordiile, neființa din care s-au desprins formele vieții (*Glasul*, *Dansul*, *Inima mea* etc.). Sau alte *Interioare*, precum *Stare de spirit I*, *Stare de spirit II*, *Înțeleptul*, *Echilibru fragil* etc.

Excelent analizate de Mircea Eliade în al său *Tratat de istoria religiilor*, vechile simboluri și primordii (apa, pământul, focul, cerul etc.) revin astăzi spectaculos în realitate. Diferența (una dintre ele) este aceea că ele nu mai fac acum obiectul de studiu privilegiat al unui conclave de specialiști, ci se impun mentalului social cu o forță considerabil

¹ Andrei Pleșu, *Chipuri și măști ale tranziției*, Humanitas, București, 1996, p. 426.

amplificată de ultramodernele mijloace mass-media. Reclamele unor celebre firme de parfumuri, de exemplu, persuadează constant și eficient imaginarul nostru colectiv, grație puterii ancestrale a elementelor și simbolurilor cosmogonice¹.

Ce putem constata o dată cu această nouă expoziție a Ionei Mihuleac? Faptul că primordiile și vechile simboluri revin și în universul artistic contemporan. Datele acestea apriorice, în fond consubstanțiale, condiției umane, înving spațiul și timpul, întrupându-se (și) în pictura unor artiști de azi. Cu siguranță, Ionela Mihuleac este unul dintre ei. Ceea ce mi se pare a fi cu adevărat interesant este faptul că artista noastră *nu conștientizează întotdeauna prezența tainică a vechilor fantasmе, forme și simboluri*. În fond, nu știu dacă este în stare să o facă un pictor, chiar în momentele de grație ale creației. Ionela Mihuleac nu pictează deliberat simboluri și *Interioare* după o elaborată regie a rațiunii. Mai curând simbolurile și *Interioarele* o pictează pe artistă, așa putea spune, adaptând o idee a lui Culiănu din finalul *Gnozelor dualiste ale Occidentului*. Actul deliberării, judecării operei de artă și, în final, cel al botezării ei vine întotdeauna *după*. Repet, aceasta nu înseamnă că titlurile celor 16 tablouri din amintita expoziție sunt arbitrare și convenționale. Pentru cine a învățat să le "citească", ele sunt *carnea și trupul unor inefabile stări interioare*.

¹ De referință, în acest sens, este cartea lui Vasile Sebastian Dâncu, *Comunicarea simbolică. Arhitectura discursului publicitar*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 2000.

ADDENDA

“Ereditatea socio-culturală a poporului român este, în profunzimea ei, una europeană”

(interviu publicat în revista *Tomis*, nr. 3, 2002)

Reporter: Andrei Pleșu aprecia că integrarea europeană, a cărei necesitate a fost clamată de toate guvernele post-decembriste, va rămâne o adeziune formală atâta vreme cât românul simplu nu se va simți cu adevărat european. Ce șanse are anonimul X să se simtă astfel, ținând cont de ereditatea socio-culturală a acestui popor?

Nicu Gavriluță: Are perfectă dreptate Andrei Pleșu atunci când denunță eșecurile integrării noastre europene. În joc este același motiv al “formelor fără fond”, de această dată într-o nouă expresie. Integrarea europeană nu este doar marele pariu al guvernelor postdecembriste și nu ține doar de arta diplomației. Toate acestea ar numi elementul formal, instituțional, vizibil și doar într-o anumită măsură reprezentativ. El ar trebui să fie dublat de un altul substanțial, invizibil și infinit mai profund. Din punctul meu de vedere, referința n-ar fi în primul rând performanța economică, administrativă, ci, mai curând, cea de ordin mental și educațional. Pentru a intra în Europa este obligatoriu să deții o mentalitate de european. Oricât lobby ar face politicianul și ambasadorul român, el nu poate integra rapid în lumea comunității vestice pe românul simplu, bântuit de fantezmele, stereotipurile și practicile vulgatei naționalist-comuniste. (A nu se înțelege că denigrez sentimentul național: vituperez doar formele inflamate și

benigne ale acestuia.) Nu poate fi un european civilizată cel care se dovedește în repetate rânduri incapabil să-și întrețină W.C.-urile publice, compartimentele de tren și, în general, spațiile sociale. Nu poate fi europeană o comunitate care-și "exhibă ordura și își pierde pudoarea sfincterială" (Gabriel Liiceanu). Nu poate fi european cetățeanul care se lasă stăpânit de nostalgia epocii Ceaușescu și o fetișizează peste timp. Cu toate acestea sunt optimist căci "ereditatea socio-culturală" a poporului român este, în profunzimea ei, una europeană. Faptul a fost bine argumentat de Eliade în splendidele sale convorbiri cu Claude Henri Rocquet, atunci când amintea de rădăcinile foarte vechi, aproape neolitice, care leagă spațiul oriental de cel balcanic și central-european. Peste timp, Nicolae Iorga, Alexandru Paleologu, Sorin Dumitrescu etc., au remarcat și ei componenta profund europeană a ținuturilor balcanice. Constat doar că "entitatea socio-culturală" românească – o structură compozită care merită ea însăși disecată și nuanțată – a fost temeinic filoxerată de morbul naționalismului comunist. Refacerea solicită timp, generații sacrificate, o absență a demagogiei politice, justiție eficientă și finanțare serioasă în educație, învățământ și cercetare. Altă cale ca anonimul X din România să se simtă european eu nu văd.

Rep.: Perioada tranziției a dinamizat câmpul nostru psihosocial, care a devenit extrem de fluctuant. Am putea vorbi de instalarea unor paliere distincte, diferența între orizonturile lor de așteptare fiind sesizabilă și la nivelul limbajului. Fără un anumit grad de coeziune internă, o comunitate are puține șanse de progres.

N.G.: Nici nu poate fi vorba de o comunitate în absența unei coeziuni interne. Chiar aș insista asupra trezirii spiritului comunitar în România după 1989. El se vrea o veritabilă alternativă la sistemul vechi, de tip centralist. Pe de altă parte, fluctuarea dintre palierele vieții sociale este,

până la un anumit punct, firească și de dorit. Or, nostalgia după vremurile lui Ceaușescu poate, la limită, exila o comunitate în afara timpului și a istorie. De asemenea, jaful, mafia și prostituția (sub toate chipurile ei) pot sabota constant și eficient ființa unui popor. Este exact ceea ce se întâmplă acum în România.

Rep.: În "Profilul spiritual al poporului român", Ath. Joja afirmă: "cvasi-inexistența misticismului în cugetarea românească dovedește caracterul apolinic și raționalist al mentalității românești". Un gând de natură să stârnească multe zâmbete. Ce-ar fi spus Joja după mineriade? Ultima dvs. carte, Imaginarul social al tranziției românești, are ca subtitlu "Simboluri, fantasme, reprezentări". Care sunt fantasmalele ce bântuie în prezent imaginarul nostru și, dintre acestea, cât de puternică, de autentică, este fantasma naționalismului?

N.G.: Am serioase rezerve în ceea ce privește teza lui Athanasie Joja. Cred că autorul român exagerează. A susține "cvasi-inexistența misticismului" echivalează, într-un anume fel, cu a susține cvasi-existența raționalismului. Or, cele două sunt deopotrivă prezente în orice cultură, fiind însă dozate absolut diferit. Probabil că însuși Joja s-ar fi mirat după '89 de izbucnirile neașteptate ale entuziasmului și delirului social. Le-ar fi tradus, probabil, în termenii unui misticism popular și desacralizat.

Cert este că imaginarul social i se concede întotdeauna, pe bună dreptate, o importantă doză de irațional și fantasmagoric. Există un straniu joc al fantasmelor sociale care, de foarte puține ori, este aproximat rațional. El se cere intuit, aprehendat. Posedă indivizi și comunități, reprezentând sursa multor mișcări sociale, inclusiv a mineriadelor. Ar fi realmente interesant și inovator să se încerce o analiză și interpretare a mineriadelor, grevelor, demonstrațiilor de stradă, plecând nu de la celebrele scrieri ale lui Gustave le Bon și ale discipolilor săi, ci de la mai puțin cunoscutul text

al lui Giordano Bruno, *De vinculis in genere*, exemplar analizat de Culianu în *Eros și Magie în Renaștere*.

În ultima mea carte am invocat doar câteva dintre fantasmеle imaginarului social românesc actual. Este vorba de motivul ciolaniadei și de fascinația mesianismului; de supraviețuirea degradată în România a unor veritabile discipline spirituale (cum ar fi astrologia) și de credințele în blestem; de obsesia "sfârșitului lumii" și, mai ales, de fantasmеle investirii României cu un mandat divin. Mă refer la motivul României ca "Noul Canaan" și la cel al Bucureștiului ca "Al doilea Ierusalim". Deseori, imaginarul social este invadat de asemenea scenarii pe care eu le consider kitsch și care au ca sursă, în principal, profețiile lui Sadhu Sundar Singh.

Cât privește fantasma naționalismului, lucrurile sunt mai complicate. Eu disociez între sentimentul național, absolut respectabil și aflat la mare preț în toate țările civilizate ale lumii, și formele inflamate, maladive ale acestuia. Ultimele au devenit posibile grație precarității spirituale și lipsei de educație a unei bune părți din populația României. La toate acestea s-au mai adăugat și demonii ceaușismului, retreziți la viață pe fondul sărăciei generalizate din ultimii ani. Inutil să mai amintesc că unii politicieni și partide s-au dovedit a fi manipulatori profesioniști ai acestor situații. Așa vrea doar să insist asupra faptului că eu nu regăsesc în sărăcie cauza acestui cancer românesc. Omul sărac, dacă mai are măcar un an din cei șapte de acasă și o fărâmă de frică de Dumnezeu, nu-l fetișizează pe Ceaușescu. Simte, recunoaște imediat, monstruoșitatea acestei situații. Cred, prin urmare, că sărăcia – asemenea bolilor lui Iov – este mai curând o încercare, o probă, o verificare a adevăratei omenii. În nici un caz ea nu-ți poate justifica mizeria, decăderea spirituală și pactul cu Diavolul. Știm de la Denis de Rougemont că

aceasta din urmă ia chipurile cele mai neașteptate în cuprinsul lumii moderne. Oricum, aproape toate "ismele" au devenit azi suspecte, unele până la demonizare. Prin urmare, găsierea unui alt nume pentru adevărata dragoste de țară și neam cred că ar fi o încercare absolut justificată.

Rep.: Printre subiectele dezbatute pe larg de mass-media se numără și proiectul Dracula Land. În topul celor mai bine vândute cărți, imediat după Biblie, se situează "Dracula" lui Bram Stoker. Ce spune sociologul inițiat în tainele imaginarului?

N.G.: Cred că n-ar trebui să ne surprindă prea mult acest fapt. Textele de bază ale marilor religii au avut și vor avea întotdeauna căutare. Sunt convins că sincretismele, crizele și noile forme de recompunere a faptului religios nu vor reuși să anuleze misterul și fascinația marilor texte revelate. *Bardo-Thödol, Upanișadele, Biblia, Coranul* vor avea întotdeauna o enormă căutare. Drumul spre ele este de multe ori dificil, ocolitor și presărat cu inevitabile "probe ale labirintului", ca să-l citez pe Eliade.

Cât privește *Dracula* lui Bram Stoker, situația trebuie un pic nuanțată. Motivul lumii de dincolo interferând straniu și neașteptat cu cea de aici, groaza față de strigoi și vampiri, au fost dintotdeauna locuri comune în practicile magico-religioase străvechi. Erau conținuturi ale miturilor și obiecte ale ritualurilor. Cu timpul – așa cum a demonstrat convingător același Eliade – ele s-au transferat din cotidian în imaginarul social și în universul oniric al omului modern. Au devenit uneori motive de inspirație literară, artistică, dar și conținut degradat al unor basme și superstiții. Setea omului (post)modern – nu și a celui *recent*, așa cum îl definește Patapievici – față de fantastic, mitologic și absolut a rămas aceeași. Natura umană nu s-a schimbat semnificativ. Numai că este deseori alimentată nu de veritabile mituri, ritualuri și practici inițiatice, ci de conținuturile îndoielnice livrate de o parte a mass-media și de profe-

sioniștii senzaționalului. Unul dintre aceștia a fost, în opinia mea, Bram Stoker. El a speculat inteligent și eficient interesul unor medii occidentale față de exotic și necunoscut. Or, imaginea reconstruită în genul lui Stoker a voievodului valah, pe fundalul unei *terra incognita*, așa cum era prezentată atunci Transilvania, a prins de minune.

De apreciat este însă inițiativa guvernului de a profita de enorma popularitate a mitului Dracula și de a-l integra într-un amplu proiect de turism cultural. Plecând de aici, turistul ar putea fi inteligent “manipulat” spre a înțelege istoria reală a lui Vlad Țepeș și, în cele din urmă, pus în situația de a aprecia autenticele credințe românești despre strigoi, vampiri și misterele lumii de dincolo. Nu mi-aș ascunde satisfacția să aflu că turistul occidental a venit la *Dracula Land* cu cartea lui Bram Stoker și a plecat cu cărțile lui Andrei Oișteanu, Mircea Eliade sau Ioan Petru Culianu.

Rep.: F. Fukuyama (în Sfârșitul istoriei și ultimul om) susține că principiile liberalismului, prin dinamismul economic pe care îl promovează, au o uriașă putere de omogenizare, creând aspirații, predispoziții similare, în societăți diferite. O parte a lumii musulmane pare să reziste acestei fascinații. Din acel 11 septembrie negru, asistăm la o ofensivă fără precedent împotriva terorismului. Ar fi simplu să rezumăm totul la o propoziție de genul “băieții buni luptă împotriva Nebunului de pe munte și a zorabilor său fanatici”.

Credeți că, dincolo de subtile jocuri politice, un factor demn de luat în seamă ar putea fi tresărarea violentă a thymos-ului islamic, ca o reacție la expansiunea democrațiilor de tip liberal?

N.G.: Recompunerea istorico-simbolică a centrelor de putere după 1989 și, mai ales, după 11 septembrie 2001, poate fi interpretată și ca un efect al redeșteptării thymos-ului islamic. În cartea amintită, se pare că Fukuyama a minimalizat alternativa islamică la modelul liberal și democratic occidental. Politologului american nu i s-a părut a fi deloc convingătoare replica dată Occidentului de credincioșii lui

Allah. Evident că în formă ei violentă, malefică, teroristă, alternativa islamică nici nu are cum să fie o alternativă. Sunt însă necesare anumite nuanțări. Mai întâi, nu putem în nici un chip identifica total lumea musulmană cu fenomenul terorismului. Ideea a surprins-o foarte bine Andrei Oișteanu în eseu său “Războiul civilizațiilor?” atunci când afirma că “Demonizând întreaga lume musulmană nu facem decât să repetăm «noi» greșala pe care le-o reproșăm «lor»”. În al doilea rând, ceea ce mediile occidentale prezintă a fi Islamul, nu este de cele mai multe ori reprezentativ pentru această fabuloasă cultură și civilizație. Sunt mediatizate personaje (în special politice) ne semnificative pentru islamul profund. Rețeta convenabilă mass-mediei occidentale continuă să fie cea a manipulării prin crearea de imagini stereotipe. Nu întâmplător, “știm” că terorismul este “islamic”, iar despotismul “oriental”. S-au scris multe cărți pe această temă. Aștept momentul când lumea islamică va intra demn pe scena mondială a istoriei prin elitele ei adevărate. Abia atunci vom putea invoca existența unui adevărat “dialog” între civilizații. În timpurile acestea postmoderne, el se poate consuma cu precădere la nivelul elitelor și, în primul rând, al celor culturale. Ideea a fost intuită la noi de Vasile Lovinescu în *O icoană pe columna traiană. Glose asupra melancoliei*. Asta ar însemna, printre altele, ca politicienii americani să plece urechea și la sfatul istoricilor religiilor, specializați în islam. Doar aceștia sunt cunoscători profesioniști ai mentalităților exotice. În fond, chiar lupta împotriva terorismului este una a guvernului Bush cu o mentalitate stranie, parțial întrupată sub chipul malefic al terorismului islamic. Cel care a surprins cel mai bine la noi acest fapt a fost același Andrei Oișteanu. Prin urmare, am rezerve din ce în ce mai mari privind valabilitatea tezei lui Francis Fukuyama asupra “sfârșitului istoriei” și a ubicuității “ultimului om”. Sper ca intuițiile lui

Eliade cu privire la adevărata întâlnire cu alteritatea non-occidentală să devină cât mai curând realitate.

Rep.: Poate ar fi bine să ne amintim că Iașul este un oraș cu un mare prestigiu, așa spune chiar cu aură de centru cultural. În acest loc sunt oameni care, trecând cu bine frontiera pascaliană, despre care vorbește domnul Ștefan Afloroaei în *Limite ale interpretării*, demonstrează realitatea dictonului "Gândesc, deci exist". Fără nici un fel de complexe provinciale, la Iași se gândește sincron cu cele mai moderne curente intelectuale europene. Pentru că faceți parte din acel ordin al căutătorilor de sens, vă rog să ne vorbiți despre "Cercul hermeneuților".

N.G.: Mă bucur că ați observat și dumneavoastră remarcabila anvergură a unor idei și practici culturale ieșene. O parte dintre ele s-au grupat sub semnul *Cercului de Cercetări Hermeneutice*. Temeiurile lui au fost puse de Ștefan Afloroaei, Gheorghe Popa și Eugen Munteanu în octombrie 1996. De atunci au avut loc întâlniri periodice, de obicei în ultima săptămână a fiecărei luni. Acest cerc interdisciplinar provoacă dezbateri pe anumite teme, fixate la început de un universitar. O parte dintre ele au avut în atenție "Dezvoltările actuale ale hermeneuticii" și "Tipologiile interpretative", "Traducerea și interpretarea" și "Limitele interpretării". Tema de anul acesta se referă la "Proiectele hermeneutice neclasice".

Sub semnul lui Hermes au apărut până acum și patru volume colective, coordonate de Ștefan Afloroaei. Primul este cel intitulat *Petre Botezatu. Itinerarii logico-filosofice* (Editura Ankarom, Iași, 1996). Urmează volumul dedicat memoriei lui Ernest Stere, *Alternative hermeneutice* (Editura Cantes, Iași, 1999), după care a fost publicat volumul *Limite ale interpretării* (Editura Fundației Axis, Iași, 2001). În curs de apariție pentru 2002 este cea de-a patra carte tematică a cercului, *Ideologie și interpretare*¹. Cred că toate acestea dau

¹ Volumul a fost editat de fapt la Editura Fundației AXIS în anul 2002.

seama împreună despre ceea ce s-ar putea numi o expresie ieșeană a hermeneuticii românești.

Rep.: În ciuda erudiției lor intimidante, cărțile lui I. P. Culianu au avut o extraordinară "priză" la cititorii români. Ce a însemnat pentru dumneavoastră întâlnirea cu opera savantului?

N.G.: În revista pariziană *Limite* (nr. 48-49, noiembrie 1986), Virgil Ierunca publica drept omagiu adus morții lui Eliade și textul lui Ioan Petru Culianu, "Ultimele clipe ale lui Mircea Eliade. Mahaparinirvana". El se încheie cu o tulburătoare și semnificativă confesiune a discipolului: "În fond, continui să-mi repet de ani de zile, dacă lumea aceasta este un camuflaj, așa cum mi-ați spus de atâtea ori, Mircea Eliade, atunci sunt fericit că am trăit în aceeași taină în care ați trăit dumneavoastră". Acesta a fost Ioan Petru Culianu. Un inițiat în tainele hermeneuticii facticității, sensibil la prezența misterului în lumea noastră. A dat viață învățăturilor sacre, străvechi, în care credea. Pe scurt, Culianu a fost discipolul care a trăit și murit sub semnul aceleași taine ca și Mircea Eliade.

Am avut privilegiul de a scrie o carte și mai multe studii despre gândirea lui Ioan Petru Culianu. Recent¹ am coordonat și un volum omagial, publicat cu prilejul comemorării a 10 ani de la tragica sa dispariție. Prin urmare, îmi este destul de dificil să reiau anumite teme asupra cărora am revenit în mod repetat. Aș vrea totuși să amintesc de Proiectul "Biblioteca Ioan Petru Culianu" de la Editura Polirom. Coordonatorul lui, doamna Tereza Culianu-Petrescu, a transferat opera lui Culianu de la Nemira la Polirom. Noua serie integrală a debutat la început de februarie 2002 cu două cărți. Prima, *Arta fugii*, este inedită și reprezintă parțial volumul de proză interzis în 1972. Cea de-a doua, *Călătoriile în lumea de dincolo*, este o reeditare în a treia ediție. Proiectul se întinde pe parcursul a

¹ În anul 2002.

patru ani și totalizează 30 de volume, majoritatea nepublicate până acum în limba română. Tot Editura Polirom a mai editat recent¹ și cartea lui Matei Călinescu, *Despre Ioan P. Culianu și Mircea Eliade. Amintiri, lecturi, reflecții*. Lucrarea continuă exegeza operei lui Culianu începută la Editura Polirom cu cartea mea din decembrie 2000, *Culianu, jocurile minții și lumile multidimensionale*.

La Editura "T" din Iași, sub titlul *Ioan Petru Culianu. Memorie și interpretare*², vor apărea în curând textele simpozionului desfășurat în noiembrie la Universitatea "Al. I. Cuza" din Iași, sub genericul "I.P. Culianu – interpret al culturii tradiționale și moderne", texte aparținând studenților care au făcut astfel primii pași importanți pe calea inițierii în opera lui Culianu. Tuturor, Ioan Petru Culianu le-a fost un veritabil "preot" și maestru. Nu a fost însă deloc singurul. Pentru mulți dintre noi, un alt magistru a fost hermeneutul Vasile Lovinescu. Elev al lui René Guènon, apropiat al unor remarcabili autori precum Fr. Schuon, J. Evola, Vasile Lovinescu nu s-a bucurat în România de nici o comemorare pe măsura valorii sale. Încercăm, prin urmare, să organizăm un Simpozion științific "Vasile Lovinescu – interpret al spiritualității tradiționale" la Facultatea de Filosofie din Iași și la Casa Memorială din Fălticeni. Manifestările urmează să aibă loc în ultima săptămână a lunii mai 2002³.

¹ În anul 2002.

² Cartea a apărut și conține lucrările celor 22 de participanți la simpozionul comemorativ.

³ Deocamdată au avut loc doar cele de la Casa memorială din Fălticeni. Simpozionul "Vasile Lovinescu" de la Iași a fost programat pentru anul universitar 2003-2004.

Lucrări apărute în colecția UNIVERSITARIA
(coordonatori – S. Modreanu și P. Bejan)

1. Valentina Agrigoroaei, *Elements pour une morphosyntaxe du verbe français*, 1994.
2. Vasile Miftode, *Teorie și metodă în asistența socială*, 1995.
3. Gheorghe Cliveti, *Liberalismul românesc. Eseu istoriografic*, 1996.
4. Gheorghe Iacob, *Economia României (1859-1939). Fapte, legi, idei*, 1996.
5. Ion Agrigoroaei, Gh. Iacob (coordonatori), *Arhivele Moldovei, I-II, 1994-1995*, 1996.
6. Gheorghe Cliveti, *România și crizele internaționale, 1853-1913*, 1997.
7. Gh. Teodorescu (coordonator), *Un secol de sociologie românească (1897-1997)*, 1997
8. Gh. Iacob, *Introducere în diplomație*, 1998
9. Petru Bejan, *Istoria semmului în patristică și scolastică*, 1999.
10. Eugen Carata, Dumitru Zetu, *Robotică*, 1999.
11. Ioan Ambrosă, Gh. Solcan, Ioan Liviu Mitrea, *Semiologie veterinară și diagnostic clinic*, 2000.
12. Iolanda Tobolcea, *Orientări psihologice și logopedice în logonevroză*, 2000.
13. Petru Bejan, *Critica filosofiei pure*, 2000.
14. Ștefan Afloroaei (coord), *Limite ale interpretării*, 2001.
15. Angela Zabulică, *Temporalitatea în discursul fenomenologic al lui Martin Heidegger*, 2002.
16. Simona Modreanu, *Eugène Ionesco ou l'agonie de la signifiante*, 2002.
17. Ștefan Afloroaei (coord.) *Interpretare și ideologie*, 2002.
18. Ștefan Afloroaei, Corneliu Bălbă, George Bondor, *Locul metafizic al străimului*, 2003.
19. Mihai Chelaru, *Psihologia eului*, 2003.
20. Virgil Catargiu, *Perspective filosofice asupra istoriei*, 2003
21. Dan Chițoiu, *Repere în filosofia bizantină*, 2003
22. Gheorghe Teodorescu, Petru Bejan, *Relații publice și publicitate. Discurs, metodă, interpretare*, 2003



Nicu Gavriluță (n. 1963) este conferențiar doctor la Facultatea de Filosofie a Universității „Al. I. Cuza” din Iași, unde predă cursuri de istoria și sociologia religiilor, antropologie socială și culturală, hermeneutica formelor simbolice. A publicat volumele *Mentalități și ritualuri magico-religioase* (Polirom, Iași, 1998), *Culianu, jocurile minții și lumile multidimensionale* (Polirom, Iași, 2000),

Imaginarul social al tranziției românești (Dacia, Cluj, 2001) și *Fractalii și timpul social* (Dacia, Cluj, 2003). A coordonat lucrarea *Ioan Petru Culianu. Memorie și interpretare* (Editura T, Iași, 2002).

Cred că există cel puțin un motiv comun al tuturor textelor selectate în această carte: *simbolismul religios*. Recunoașterea lui obligă la interpretare și înțelegere. Este ceea ce mi-am propus aici, folosindu-mă de hermeneutică ca “artă a interpretării”. Descoperirea unui sens (de cele mai multe ori religios), dincolo de aparenta absență a oricărui sens, este nu numai un inegalabil deliciu spiritual, dar, mai ales, o formă de terapie a maladiilor mentale și sociale care parazitează din plin începutul noului mileniu.