

**RELIGION,
FICTION, AND HISTORY**

**Essays in Memory of
Ioan Petru Culianu**

EDITED BY SORIN ANTOHI

Volume II



RELIGION, FICTION, AND HISTORY
Essays in Memory of Ioan Petru Culianu

EDITED BY SORIN ANTOHI
Volumes I-II

© Editura Nemira, 2001

Comercializarea în afara granițelor țării fără acordul editurii este interzisă.

Difuzare:

S.C. Nemira & Co, Str. Ion Mihalache nr. 125, sector 1, București
Tel.: 224.14.28; 224.10.08; Tel./Fax: 224.18.50

e-mail: editura@nemira.ro
www.nemira.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
Religion, Fiction and History. Essays in Memory of

Ioan Petru Culianu / edited by Sorin Antohi. -
București: Nemira, 2001
2 vol.: 13x20 cm.
ISBN 973-569-491-3

Vol. 2. - 2001. - 592 p. - ISBN 973-569-493-X

I. Antohi, Sorin (ed.)

821.135.1-4=111

TABLE OF CONTENTS

Volume I

Ioan Petru Culianu: <i>Si totuși.../And Yet... Arta Fugii/The Art of the Fugue</i>	11
Sorin Antohi: <i>Introduction</i>	19
Thérèse Culianu-Petrescu: <i>Ioan Petru Culianu: A Biography</i>	25

ENCOUNTERS

Andrei Pleșu: <i>O prietenie și câteva neîntâlniri</i> followed by three letters from Ioan Petru Culianu.....	61
Mircea Martin: <i>Portretul unui prieten</i>	70
Gianpaolo Romanato: <i>Ricordo di un amico: Ioan Petru Culianu</i>	74
Giovanni Casadio: <i>Ioan Petru Couliano ou la contradiction</i>	153
Marin Mincu: <i>Întâlnirile mele cu Ioan Petru Culianu</i> ...	168
Elémire Zolla: <i>Culianu</i>	176
Andrei Oișteanu: <i>O întâlnire cu LP. Culianu</i> followed by <i>Despre gnosticism, bogomilism și nihilism. Ioan Petru Culianu în dialog cu Andrei Oișteanu</i>	206
Maloi Călinescu: <i>Culianu: Eliade: Culianu</i>	225
Gabriela Adameșteanu: <i>Istoria unui interviu, după zece ani</i>	258
John Crowley: <i>A Modern Instance: Magic, Imagination, and Power</i>	285
Jennifer Stevenson: <i>Three Weeks</i>	299

OUT OF THIS WORLD

Dorin Tudoran: <i>Într-adevăr...</i> followed by <i>Rinoceri jormanezi?</i>	305
Michael Allocca: <i>Ioan Petru Culianu:</i> <i>Requiem for a Man</i>	321
Ted Anton: <i>The Assassination of Ioan Petru Culianu ...</i>	330
Umberto Eco: <i>Murder in Chicago</i>	334

FICTIONAL WORLDS

Andrei Codrescu: Excerpt from <i>Messiah</i>	351
Liviu Antonesei: <i>If sau un triptic despre viață și cărți...</i>	353
Gabriela Gavril: <i>Jocurile maestrului Culianu</i>	369
Grazia Marchiano: <i>Un uomo per altre latitudini:</i> <i>Ioan Petru Culianu</i>	386
Ileana Mihăilă: <i>Ioan Petru Culianu et la mythanalyse</i>	400

Volume II

ELECTIVE AFFINITIES

Moshe Idei: <i>On Magic and Judaism</i>	13
Paul Richard Blum: <i>Das Opfer des Ruhms.</i> <i>Religionsphilosophie und Ethik bei Giordano Bruno...</i>	41
A.J. Droge: <i>Retrofitting!Retiring „Syncretism”</i>	66
Bruce Lincoln: <i>Once Again the Bovines Lament</i>	83
Dumitru Radu Popa: <i>La Naissance: structures</i> <i>symboliques</i>	99
Călin-Andrei Mihăilescu: <i>Framing, Magic</i>	115
Martin Riesebrodt: <i>Askese und Extase als Grundlagen von</i> <i>Gesellschaft. Anmerkungen zur religionssoziologischen</i> <i>Debatte um 1900</i>	137
Gregory Spinner: <i>The Use and Abuse of Morphology</i> ...	158
Michael Fishbane: <i>In Sight of Insight: Reflections</i> <i>on a Poem by H.N. Bialik</i>	190

ECHOES

- Dan Alexe: „*Stăpâne, stăpâne, mai cheamă și-un câne.*”
O reevaluare a interferențelor româno-albaneze. 201
- Victor Ivanovici: *Sophia patiens. Un scenariu gnostic în romanul Șase nopți pe Acropole de Yorgos Seferis...* 230
- Vladimir Tismăneanu: *Malaise, Resentment, Disenchantment: Threats to Democracy in Post-Communist Societies...* 282

LEGACIES

- Giovanni Filoramo: *Religione e potere: in margine a uno scritto giovanile di Ioan P. Culianu.* 311
- Sorin Antohi: *L'Imaginaire de la Renaissance et les origines de l'esprit moderne. Le modèle Ioan Petru Culianu.* 326
- Ștefan Afloroaei: *Ioan Petru Culianu. Efecte în zona metafizicii.* 347
- Nathaniel Deutsch: *The Three of Gnosis: Ioan Culianu and the Study of Gnosticism.* 378
- Nicu Gavriluță: *Culianu și a patra dimensiune. Noi aplicații ale metodei complexității multidimensionale în hagiografia creștină, în autobiografia lui Jung și în trei scrieri ale lui Mircea Eliade.* 389
- H.-R. Patapievici: *IPC: A Mathesis Universalis.* 416
- Andrei Oișteanu: *Ioan Petru Culianu - un voyageur dans l'au-delà.* 458
- Roberta Moretti: *Ioan P. Culianu storico delle idee: esempi di metodologia ermeneutica.* 484
- Eduard Iricinschi:** *Where the Author Dwells: Searching for a Definition of Religion in the Introductions to Culianu's Books.* 501
- Works by** Ioan Petru Culianu. 542
- Works on** Ioan Petru Culianu. 557
- Abstracts.** 563
- Contributors.** 579

Le folio

~~Le folio est une page de papier de couleur de
rouge ou de bleu, qui se trouve dans les livres
de prières, et qui est ornée de figures
et de lettres.~~

~~Le folio est une page de papier de couleur de
rouge ou de bleu, qui se trouve dans les livres
de prières, et qui est ornée de figures
et de lettres.~~

Le folio est une page de papier de couleur de
rouge ou de bleu, qui se trouve dans les livres
de prières, et qui est ornée de figures
et de lettres.

Le folio est une page de papier de couleur de
rouge ou de bleu, qui se trouve dans les livres
de prières, et qui est ornée de figures
et de lettres.

Le folio est une page de papier de couleur de
rouge ou de bleu, qui se trouve dans les livres
de prières, et qui est ornée de figures
et de lettres.

ELECTIVE AFFINITIES

MOSHE IDEL

ON MAGIC AND JUDAISM

1. Scholarship: From Theological Investigation to Study of Magic

Would Ioan P. Coulianou be with us, the following essay would have been printed in some form or another in the multi-voluminous Encyclopedia of Magic he planned. His innovative intellect and enthusiastic spirit are missed by all those who were acquainted with him and his approaches to magic. The following is a preliminary survey of topics which are addressed here only succinctly, in order to map the place of magic in various corpora of Jewish literature. By Jewish magic I intend a system of practices and beliefs that presupposes the possibility to achieve material gains by means of techniques that cannot be explained experimentally; these topics are part of Jewish traditions that were conceived of as transmitted and as relying on the authority or the experiments of others. In principle I agree with attempts to define this rather elusive domain of magic, and I recourse here to a description offered by W. Burk et: „acts which seek to achieve a given goal in an unclear but direct way are magical", who assumes that the unclear nature of the acts is part of their belonging to magic.(1) The emphasis on the vagueness that shrouds this form of mentality

Stands in sharp contradiction with the general approach of theology and philosophy, that strive to be as precise as possible. This is one, out of many, reasons for the antagonism between the emphasis on precise action, characteristic of the magical mentality, versus the efforts to construct systematic ways of thought that constitute the two other mentalities. Modern scholarship of religion had emerged out of attempts to describe, more emphatically, the systemic forms of thought, basically beliefs, myths, symbols while the ways of behavior, religious praxes and rituals attracted much less attention from the side of the scholars.(2) What seems to happen in the case of the place and role of magic in religion is a slow development that is reminiscent of the much greater importance recent approaches to history is allowing to popular history and culture, in comparison to the earlier preoccupation with the history of the elite. I assume that we may describe the development of the scholarship of religion as a move from monochromatic visions of religion, as they were conceived by theologians, toward much less unified, homogenous descriptions. Since the theological approaches involve the presentation of quite definite set of tenets which distinguish between true and false, sound and crazy, good and bad, the domain of investigation that is given dominance would be what was conceived of the good, while the bad was analyzed only in order to be able to distinguish between the two. Theology is, by definition, a monochromatic approach to religion. It takes a lot of time, and much energy to distance from this type of intellectual approach even in modern scholarly research. At least, this was the situation in the first stages of Jewish scholarship in the 19th century, where 'ideal' forms of Judaism were described in bright colors by scholars, much more than the more irrational and magical aspects of this religion. The concept of a classical Judaism, rational and thus consonant to the German 'enlightened' culture, is

dominant among many of the scholars in that century, and it is not so remote from some modern scholars now-a-days, at least insofar as the emphasis on the systemic, doctrinal aspects are involved.(3) The first comprehensive description of Judaism as an historical phenomenon which is, in itself, still a monumental scholarly achievement, is Heinrich Graetz's History of the Jews. His axiology is quite explicit: Maimonides, the great Jewish philosopher and the paragon of Jewish enlightenment, become the great luminary on the firmament of Judaism, while Kabbalists, the medieval Jewish mystics - who were also his opponents - become the 'obscurantists'. Though Kabbalah was deemed as important enough to be criticized, Jewish magic is totally marginalized.(4) By adopting this stand, Graetz is articulating an Enlightenment position, fostering views much closer to the exponents of the Berlinian Jewish circle of Moses Mendelssohn. Judaism, he would say, like German enlightenment, is better represented by reason than by any other human capacity. In his comprehensive description of Judaism, magic is quite marginal. This stand is still evident even in some scholars of Judaism who were much more positively inclined toward Kabbalah, like Adolph Jellinek for example. With the shift of the spiritual interest as represented by German romanticism, a much greater openness toward mysticism can be discerned in the German general academe, especially since the beginning of the 20th century. Mentalities change slowly, when they change at all, and in scholarship the first more comprehensive treatments of mysticism can be dated in the first decade of our century: Evelyn Underhill and William James. It is precisely in this decade that Martin Buber, one of the most powerful and influential exponents of Judaism in our century, produced the first sympathetic effort to present Hasidism, the last phase of Jewish mysticism, to a larger public, in the form of German translations and pheno-

menological expositions of the legendary Hasidic material. His presentation of the mystical Judaism - which will turn at the end of the twenties into a much more dialogical brand of philosophy - involves nevertheless a dichotomy between the Kabbalistic, medieval phase of Jewish mysticism and the later, Hasidic religiosity. One of the major differences between the two modes of Jewish spirituality Buber himself accentuates is the magical, schematic nature of Kabbalah, he presented as quite different from the non-magical, devotional and spontaneous Hasidism. One of the finest phenomenologists of religion, Buber emphasized several times the retreat from magic as a defining feature of Hasidic religiosity. So, for example, he declared that the magical nature of the manipulation of letters and divine names, was indeed adopted by Hasidism, „but this magic ingredient never touched the center of Hasidic teaching." (5) Buber's attempt to do away with the magical elements in Hasidism has been duly noticed by Gershom Scholem, the founder of the modern study of Jewish mysticism; he drew attention to it in two very succinct remarks. (6) However, though recognizing Buber's fault on this point, no substantial change on this point can be discerned in writings about Hasidism belonging to Scholem's school, when compared to the view of Buber, as the most extensive studies emanating from this school demonstrate: it will suffice to read the recently printed book of Rivka Shatz-Uffenheimer in English, (7) or Isaiah Tishby's various articles on Hasidism, and Mendel Piecarz books in Hebrew, in order to see how embedded in 'spiritualism' these descriptions of Hasidism are. It is only very recently, in articles of Rachel Elior (8) and Emanuel Etkes (9) and in a book by Gedalyah Nigal, (10) that the magical elements of Hasidism become a little bit more evident in scholarly analyses. (11) In other words, scholarship of Jewish mysticism, which become acceptable in some academic circles, those of Buber's and of

Scholem's, tended, and still is inclined to marginalize the importance of magic. In order to better understand how difficult and, sometimes, painful the scholarly disentanglement from older, theological monochromatic proclivities is, let me point out, what is and was quite evident that Hasidism is a kind of spirituality that is centered around the Tzaddiq, the righteous holy man, who is in some cases a wonder-worker, and in many others, conceived of as able to bless his followers in a way that will help him in matters of spirit and body altogether. This was quite evident in Buber's native Galicia, as it is today, when books on Hasidism written by scholars of mysticism, were inclined to overlook this obvious characteristic of this movement. Let us take another example: the Heikhalot literature, the first Hebrew mystical literature, composed in the late antiquity and early Middle Age. For Graetz, it was the product of the alien influence, and he envisioned the gross anthropomorphism as the result of alien influence, namely Islam. Scholem, however, was convinced that this literature is not only much earlier, but also quite consonant with rabbinic thought. However, for him it was a preeminently mystical literature, and the magical elements found in these writings were described as the result of a decay, or degradation, which changed, latter on, the initial mystical writings into magic ones. In more recent years this thesis of a slow degradation of mysticism into magic in the Heikhalot literature has been justly criticized, in an important article of Peter Schaefer.(12) Another example seems to me to be also quite revealing: the creation of the Golem, one of the most magical acts in magic in general, has been presented by Scholem as dealing more with ecstatic elements than with magic.(13) The creation of the artificial anthropoid was conceived of as an initiation-rite into an ecstatic experience.(14) In order to make this point, the magical material found in the Hasidei Ashkenaz, has been interpreted in the

light of the later ecstatic Kabbalist, Abraham Abulafia. As some readers may suspect, I have nothing against attributing a very great influence of Abraham Abulafia's writings since the eighties of the 13th century. However, fond as I am with this Kabbalist, I am rather reluctant to allow an influence of his on writings composed before he was born. The imposition of the ecstatic Kabbalah on the magical material related to the Golem is just another aspect of the attempt, unconscious indeed, of scholars who would prefer a much more mystical rather than magical tradition.(15) Last but not least: the Hasidei Ashkenaz literature: Scholem complained for the looseness and incoherence of their thought; (16) Joseph Dan has succeeded in distinguishing between two main schools that differ from each other and thus offer a more coherent description of each of them, and explain their specific theological structures of thought. Indeed, he was much more concerned with the theological issues found in this literature.(17) Dan has contributed several studies concerning the demonology found in the Ashkenazi texts, and indeed this realm of research, in fact an inverse theology, is the closest type of thought to magic.(18) The more mystical issues have been addressed recently, when their mystical practices were described(19) and the more magical aspects of their thought have been examined even more recently.(20) Thus, again, a move from theology, through mysticism to magic is discernable. Or, let us address the example of the study of Renaissance Jewish culture: at the beginning the more theological issues have been addressed: Elijah del Medigo and Leone Ebreo; then, the Kabbalistic aspects of Jewish Renaissance thought have been addressed as the thrust of the studies of J. Blau, G. Scholem, F. Secret and Ch. Wirszubski shows. Only more recently, since Wirszubski's studies, the magical aspects of the Renaissance Jewish culture have been explored in more detailed manner.(21) In most, if not

all of the above cases, the main issue is not only the existence of magical elements in some forms of Jewish literature, which is certainly the case as we shall see below, but also, and perhaps more preeminently, how was magic integrated, and influenced the different forms of Jewish mystical literature. The claim, that was exposed in my book on Hasidism, and in a series of articles mentioned in some of my aforementioned studies is that it is possible to discern patterns, or models of integration between magical and mystical elements in Jewish mysticism, and to a certain extent, this will be the claim of paragraphs 3 and 4 below. In other words, I assume that we may speak about of phenomenology of mysticism and magic, and not simply repalce the label of one type of literature as magical for mystical or vice versa. This more complex approach may necessitate a more energetic definition of mysticism, as well as a more mystical description of magic, and I hope that these issues will be elaborated in future studies. Before moving to the more general aspects of magic and Judaism, I would like not to be understood as offering here a deterministic vision of the direction of the academic studies; those remarks concern the past, and there is no attempt to predict anything on the future and, at the same time, I am not assuming that everything in the past has to be explained in the terms of the scheme suggested above. Neither are these descriptions met by all scholars dealing with Jewish mysticism, as we may learn from studies concerning magic by earlier scholars like Ludwig Blau, Franz Dornseiff, Samuel Daiches or Joshua Trachtenberg(22) or, on the other hand, the retreat from the magical understanding of Sefer Yetzirah, for example, in a recent paper of Joseph Dan.(23) However, it seems compelling to draw attention to such a pattern in scholarship, in order to better understand the trends and the directions that are informing the recent much greater concern with magic in Judaism.(24) This development is

somehow related also to other processes in modern scholarship, one of them being the move from the study of higher culture as the main focus of the academic research, to the greater emphasis on the more popular culture; or the move from the study of the written culture toward a much greater emphasis on orality; or the shift from the study of exotericism - the official religion or culture - to esotericism, the minority, sectarian, or sometimes even clandestine phenomena. The move of scholarship from the examination of structured ways of thought to the less articulated ways of experience and experimentation, from mind to emotion and only then to body, is part of the disenchantment from the religious axiology that was still perpetuated in scholarly enterprises; the spiritual was conceived to be more essential, more 'noble' than the 'lower' forms of human experiences, with the corporeal at the bottom of the scale. Magic, concerned with material purposes, was related to this lower part of the scale, which was conceived of as immersed in gross materiality. By resorting to the vertical metaphors I am attempting not to insinuate my own stand, but to convey the taxonomy of both the religious, and part of the academic establishments at the beginning of the study of the history of religion and of Judaism. My approach strives to reach a much more horizontal picture, which will conceive medieval Jewish philosophy - or any abstract forms of speculations - mysticism and magic as different forms of the religious imaginaire which are much more connected to each other, and indeed overlapping rather than separated. They are ways of imagining reality and attempts to make sense of it, all of them effective, or ineffective, at the same time. After these introductory remarks, let me turn to the topic of my topic: magic in Judaism.

2. *Magic and Judaism*

However, the slow moves from theology and philosophy toward mysticism and then to magic are far from making justice to the magical element in the various literatures of Judaism; I have pointed out in the previous surveys how mystical literatures, Heikhalot literature, Hasidei Ashkenaz, or Polish Hasidism, are gradually understood by scholars as more magical. This does not mean that such a move is universally accepted by scholars. As pointed out above, some of the leading scholars in Jewish mysticism preferred not to address topics related to magic in their writings as the studies of Alexander Altmann, Isaiah Tishby, Rivka Schatz-Uffenheimer, Ephraim Gottlieb, or Joseph ben Shelomo, to mention only some names. However, in my opinion, the moves that have been already done are slow, and much more radical steps toward a proper understanding of the magical elements in Judaism are necessary in order to better understand both Judaism in general, especially the popular magic in this religion, and its mystical literatures in particular. The plausible direction of such steps would be not only to recognize the existence of magical elements in various forms of Judaism, of the incorporation of alien magical elements, but also to ask a question that, *prima facie* may surprise some scholars: how magical are the non-mystical forms of Judaism? The answer of this question seems to me crucial for the understanding of the emergence and developments of the more fulfilled mystical and magical literatures. In the following I shall succinctly review magical elements in some main types of Jewish speculative literature; I shall therefore ignore the popular forms of magic, as well as the vast magical literature, Kabbalistic or not, as its magical aspects do not need any elaboration.

1] The belief that the performance of the Biblical ritual has dramatic repercussions on the course of nature, which is basic for the biblical thought, is immanently and eminently magical. The performance of the divine commandments or the submission to the divine will is the crucial way to keep the world in a status quo. The practice of blessing, Berakhah, as transmission of power, is quite representative of some of the biblical views of circulation of power by means of holy men, kings or priests.(25) 2] These kinds of practices have been elaborated in the rabbinic thought, as we can easily discern from a long series of important discussions regarding the maintenance of the universe by means of sacrifices and the concomitant recitations of the account of creation, the so-called ma`amadot for example. Magicians were conceived to be holy men in Rabbinic Judaism, to mention only Honi the circle-maker, Hanina ben Dosa, R. Zeira and Rabba, and many others. Rabbinic literature since the Middle Ages followed, mutatis mutandis, those more open attitudes toward magic operations.(26) 3] In the Heikhalot literature, there are many magical elements,(27) which sometimes, though only in quite few instances, are as strong as those found in the rabbinic literature. 4] The Hasidei Ashkenazi literature is replete with magical elements, more precisely linguistic magic, which is, together with some other demonic motifs, quintessential for the understanding of this type of literature.(28) 5] Some forms of Jewish philosophies, like those of Abraham ibn Ezra, Yehudah ha-Levi, and the huge literature inspired by those authors have absorbed Arabic magical elements, originally stemming from Hellenistic milieu, in their influential presentations of Judaism.(29) 6] Kabbalah, in most of its various forms, presupposes a magical understanding of the universe; practices based on this assumption are permeating Kabbalistic life and literature up to our days. Especially obvious are the magical elements in late 15th

century and 16th century Kabbalah written in Spain, Italy, Jerusalem and Safed.³⁰ The entire practical Kabbalah, an important branch of the Kabbalistic literature, is still only at the extreme margin of the modern research and its impact on the understanding of Kabbalah as a larger phenomenon will be, in my opinion, dramatic, in the sense that the more operative, performative, energetic elements will become much more central, while the more theological, mythical and symbolic elements, which are overemphasized in modern scholarship as being the core of Kabbalah, will lose part of their undisputed centrality. A better understanding of the history of some of the mystical techniques found in Kabbalah, will show that some of them stem from magical sources.⁽³¹⁾ Likewise, neglected texts found in manuscripts related to 'saintly' mystical figures, like Joseph Gikatilla and R. Isaac of Acre in the 13th and 14th centuries, those of Shelomo Molkho or Joseph Karo, in the 16th century, R. Isaac of Radville in the 18th century, will reveal a much greater role played by magic in their activities than previously suspected. More conspicuously the Renaissance Kabbalah has integrated magical elements, many of them stemming from medieval Arabic magic, especially the Hermetic one, but also an influence of al-Kindi's is perhaps detectable.⁽³²⁾ Moreover, Kabbalah has been perceived, perhaps because of the accent put on magic among some Jewish Kabbalists in late 15th century Italy, as the source of magic. So for example, we read in a report dealing with Pico della Mirandola's stand:

„That divine philosophy of Pythagoras, which they call Magic, belongs to a great extent to the Mosaic tradition; since Pythagoras had managed to reach the Jews and their doctrine in Egypt, and knowledge of many of their sacred mysteries... Zoroaster, the son of Oromasius, in practising magic, took that to be the cult of God and the study of divinity; while engaged in this in Persia he most successfully investigated

every virtue and power of nature, in order to know those sacred and sublime secrets of the divine intellect; which subject many people called theurgy, other Cabala or magic.(33)

7] Last, but not least: Polish Hasidism, which emerged at the middle of the 18th century and is still a vital form of Jewish spirituality, is deeply informed by magical ways of thinking and manners of action that are conceived to be both effective and licit.(34) 8] The resurgence of magic in modern period, perhaps we may call it post-modern period, is dramatic, as any unbiased observer of the developments in Jewish religious practices in the last two decades can easily see; pilgrimages at sacred tombs for the sake of cure, visits of practical Kabbalists for similar purposes or even recourse to magical in order to attempt to solve political problems: the curse of Saddam Husein by Kabbalists during the Gulf war, by means of a ritual named *pulsa' di-nura'*, the beating by fire, or the same ritual that was applied to Yitzhaq Rabbin. The ongoing printing of magical literature, Kabbalistic or not, by the Bakal publishing house in Jerusalem is to be seen within the framework of the same development. 9] Without the understanding of the phenomenologies of some forms of Judaism - with the exception of some few, though sometimes influential exceptions, like Maimonides' theology, Jewish Enlightenment thought and some modern forms of orthodoxy - as magic at the core, because of the centrality of performance acts, - ritualistic and liturgical - over knowledge and faith, it will be difficult to understand the great openness of the Jewish literatures over millennia, toward magical elements in their environments and their readiness to incorporate them. In other words, without integral magic, there is not incorporation of alien magic. Some forms of magic found in Judaism are similar to other found in the

environment, and the affinities between them is one of the clues for the latter's incorporation. Likewise, the dissimilarities between different types of magic, some of them found in Jewish sources while others, which are different and not found in Jewish sources, are often the reason for antagonism to the alien types of magic. Sometimes, new forms of magic have been accepted by Jewish sources, enriching the range and the phenomenology of magic in Judaism. 10] Antagonism toward magic is found in some of the Rabbinic texts, as part of developments from some Biblical stands combined with the impact of Greek intellectualism, or logocentrism in the Middle Ages, and of French and German philosophies during the Enlightenment. The integration of those 'alien' elements, which are consonant to some less magical aspects the Biblical and rabbinic ways of thought, was instrumental in producing some new forms of Judaism which are interesting in themselves, but insofar as the critical attitude to magic, not very representative of the older proclivities. Last but not least, we should mention the indifference toward magic in the huge corpora of Jewish poetry over the centuries.

3. Kabbalistic Critiques of Linguistic Magic?

Beyond these general considerations about large literary corpora, let me elaborate in more detail upon one more specific example, which may be a little bit intriguing, provided the complexity of the attitude to magic in one more defined circle of Kabbalists. Active in Catalunya, Castile and Italy of the late thirteenth century, a group of Kabbalists constituted by a little known Kabbalist, Rabbi Barukh Togarmi, R. Abraham Abulafia, R. Joseph Gikatilla, R. Shemayah ben Isaac ha-Levi, R. Nathan ben Sa'adiyah Harar, and by Isaac of Acre contributed the most articulated vision

of magical language in Judaism. In the writings of the first four Kabbalists there are conspicuous discussions dealing with the possibility to compel, le-hakhriah, by means of language, as a great secret, sod ha-hakhrahah.(35) Those Kabbalists hint at the possibility to compell supernal powers by means of diverse divine names. Here I would like to address only some passages, where the critique of linguistic magic is conspicuous.(36) I have chosen this group for many reasons, which I would like to mention in advance: a] the Kabbalists I shall discuss below are, to judge by the sharp language they use, among the most pronounced critiques of magic in Judaism. Some of them were well acquainted with Maimonides' thought, the most explicit critique of magic in Judaism, b] they constitute a very powerful group of Kabbalists, some of them very creative and influential. By using the term group I intend to convey a linkage between all the four, that is evident from their knowledge of the writings of their predecessors, and we may assume that each of the four knew personally at least one more Kabbalist mentioned above, c] a careful reading of their texts, will reveal some trends that are less not evident among those who uncritically subscribe to magic as an important manner of acting. Let me start with the founding figure: In one of his manuscript writings, Rabbi Abraham Abulafia, strongly denigrates the resort to popular magic in rather strong terms; he first adduces a famous passage from Maimonides' Guide that sharply criticizes the resort to amulets(37) and then writes: „I have found in one of the books, whose title I would like not to mention [explicitly]: 'whoever wants to bring a woman to him so that she will love him, let him pronounce the name of WHW YLY SYT `LM,(38) frontward and backward seven times, in the night of Wednesday, during the first hour of night, which is the time of Saturn, and let him conjurate Qaftziel, that is the angel presiding over that planet, by that

name. At that time let him write four names on a pergament of a deer, without interrupting the writing by any speech. Then, let him put the amulet on his neck as an amulet and then the woman, whose name and the name of her father he has pronounced, will love him a great love, by the virtue of that name.' Similar things I have found in great numbers, and they are almost infinite; and these things have spread(39) and reached the hands of great Rabbis, but they hide them in a scrupulous manner and they think that their hideness [tresory] is replete with pearls. And they are very reverent [awesome] while studying the names when they need them. And these things may get crazy [even] these nice men, or others like them as the great Rabbi [Maimonides] has said.(40) And from this issue you may understand all the other and know that all the types are similar to them... and whoever will negate their efficiency, will be answered immediately that a certain famous Rabbi has caught the demon and put it in prison in a house during the whole night and in the morning he found a small mosquito and killed it and immediately the demon run away from the house. Those and those like them, together with their Rabbis, have been caught by the demons and their eyes have been darkened, and their hearts blinded, and they have been brought to madness and death [by those believes]."(41) This is a quite sharp parody on the reliance on the linguistic magic, coming from an adherent to Maimonides; nevertheless, I do not believe that Abulafia has exaggerated when pointing out the difusion of the interest in magic, the social layers which were interested in magic, and the deep reverence of those believes and practitioners toward the holy names. That indeed he was acquainted with magical practices based on magical names is quite evident from the first book he has written, named Sefer Get ha-Shemot, namely Divorcing the [Magica] Names, where a similar crusade is waged against the false names. Later on, after

mentioning an erotic recipe similar to that mentioned above, the same Kabbalist depicts those books as „books of heretics, which lure others in order to err, following their vane believes."(42) In the same book he mentions „those who boast in their knowledge of the names and the actions produced because of their pronunciation or writing, in the manner of the incantations which spread(43) between the modest men, considered to be the sages of this generation, and called the masters of [divine] names(44) but they [in fact] confuse the hearts and induce fear in the sages of the stupid ones, and they demand from the people to be called sages and rabbis and masters, but they are slaves, subjugated to slaves of slaves."(45) Indeed reminiscent of the sharp critiques of magic is found in one of the most important Kabbalistic books, written by Abulafia's former student, R. Joseph Gikatilla: in the introduction to this book, *Sefer Sha`arei 'Orah* the recourse to magical names is again condemned in terms reminiscent of Abulafia's: „How could a mortal conceive of using His Holy Names as an axe is used for hewing wood? Who would connive to cast his hand on the crown of the kingdom and then dare to use it profanely?...How much offensive would be to for one who had been tempted...to use profanely the Crown(46) of their Creator, especially in these days when no one is expert in mentioning the Holy Names and the practical use of their application. Such people will bring upon themselves only their own ruin as our Sages have stated: 'Anyone who does not tend to the glorification of his Creator would be better off not having been created. Heed my voice, my son, and lend your ears to my counsel. My son, if sinners entice you, do not yield.'(47) If they say: 'Come along and we will give you the Names and incantations which can be practically employed', my son, do not go along with them. Keep your feet from following their path, for those names and their

application are really a trawl for catching souls that will only let to ruin."(48) Thus, in a Kabbalistic circle who devoted themselves to a linguistic type of Kabbalah, the reticence from the magical understanding and practical use of the linguistic material is much more evident than in other forms of Kabbalah. Let me address the intellectual milieu of these two Kabbalists: they were testifying about what they presumably knew in Catalunya and Castille in the seventies of the 13th century, the period that contributed one of the most important floruit of Kabbalah ever. Part of the larger phenomenon of the Renaissance of Alphonso Sabio, the concern with occult sciences bloomed also among some Jews in Castile. In any case, it seems that we learn from the two quotes adduced above something about one of the most learned milieux in the Middle Ages Jewry. We learn about the confrontation these beliefs in linguistic magic had to confront, coming from more elitist circles of Kabbalists who were nourished, to a certain degree, by the logocentric attitude important some few generations ago from Greek and Muslim intellectualism. The critique we have learned about is, to a certain extent, an extension of the Maimonidean intellectualism, which could not have emerged in Judaism but as the result of appropriation of external sources. I would like to emphasize this point: I am not aware of such an explicit and articulated critique of magic in Judaism before Maimonides; it is with this great personality that the systematic critique of magic, including the linguistic one, has emerged and the two Kabbalists mentioned above were influenced by Maimonides. However, the critiques so vociferously expressed in the two quotes are far from telling the whole story about the attitude of these two Kabbalists toward linguistic magic. Indeed, let us reflect a little bit more about the content of the two more extreme rejections of linguistic magic: Abulafia in fact deplores the fact that the elite has been touched by the popular

pernicious type of thought: „these things have spread and reached the hands of great Rabbis", „those... together with their Rabbis." The corruption of the elite with futile popular beliefs is deplored here as much as the futility of those who believe in themselves. It is therefore, more a debate between two forms of elite, the rabbinic one, designated here by the term 'great rabbis', and what I propose to call the secondary elite, constituted by these young Kabbalists. The former, more conservative, were much more ready to accept older magical traditions related to language, and to angelic and divine names. The secondary elite, which should not be identified with 'great rabbis', was much more inclined toward religious reforms, which would clash with the more established ways of thinking. When inspecting the alternatives proposed by the two great critiques of the magical understanding of linguistic Kabbalah, one may be quite surprised: their own systems were built upon the centrality of the divine names, which were conceived not only as subjects of contemplations, starting points for a better knowledge of the nature of the divine powers, but also as powerful means to achieve extraordinary goals: in the case of Abulafia, divine names are instrumental in changing the consciousness of the mystics, in the case of Gikatilla, the knowledge of divine powers and of the divine names opens the way for achieving more material aims. Thus, these two Kabbalists have built their Kabbalistic ways of thought on the efficacy of the divine names more than most of the other Kabbalists, who often did not express criticism on the magical use of the divine names. In other words, the opposition to the magical use of the divine names was, in both cases, part of a restructuring of older traditions in more systematic ways, which would emphasize less the simplistic, ordinary and materialistic recourse to magic, offering as an alternative much more complex, and spiritual approaches. This is one of the reasons for their attempt to discredit the more purely

magical approach in popular and also in some elite circles. An interesting and decisive question remains however to be asked: after what appears to be a definitive denial of linguistic magic, did those Kabbalists believe that divine names can change not only the human psyche, as it is the case of Abulafia's system, or the divine infrastructure, as in the case of the late Gikatilla? Should we speak about a strong differentiation between elite spiritual magic, magic relegated to the realms of the intellectual and the divine, or would these Kabbalists nevertheless allow the existence of a certain direct power of divine names over the material aspects of reality? In my opinion, the answer is a positive, though a qualified one. So, for example, Abulafia would say, in retrospective, that the first purpose of his writing the book where he divorced the false names, was to show to the illuminati, that „the [divine] names are governing over the world."(49) Elsewhere he would insist that „The prophets...who are [able] of changing the parts of nature in order to demonstrate that God has sent them, they are the most excellent [prophets.]"(50) In Abulafia's view those prophets are achieving the change of nature, or perform their miracles, by means of the divine names. (51) Therefore, changing the parts of nature by means of the pronunciation of the divine name is conceived of as possible, and even legitimate by the spiritual mission of the prophet: to demonstrate that he has been sent by God. Therefore, Abulafia does not reject linguistic magic in principle, but only its application for corporeal purposes, done by persons, part of the vulgus or of the rabbinic elite, without any spiritual aim in mind. Abulafia, who pretended to be a prophet, is therefore attempting to reduce the use of linguistic magic for cases which are connected to spiritual aims alone. In other words, for Abulafia, like for other thinkers, 'my miracles' are religion, 'yours' - are magic. However, what seems to me the most

interesting lesson to be learned from this analysis is that even in the cases of some of the most vociferous critiques of linguistic magic, its rejection was not done en bloque, unequivocally or definitively, but rather qualified and adapted to the needs of more comprehensive modes of their thought.

4. Magic and Secondary Elite in Jewish Mysticism

This more reticent acknowledgement of the magical power of the divine names, in addition to their psychological influence, and the theurgical one, show that the group of Kabbalists mentioned above attempted to reinterpret the more dominant vision of magic prevalent in their communities both in the first elite, the Rabbinic one, and in the more ordinary Jewish population. This sociological approach, that attempts to differentiate between the various social lawyers and their respective attitudes, is part of a more sociological approach that may help illumine some aspects of Jewish mysticism.(52) Just as the group of Kabbalists we have mentioned above left their imprint in Jewish culture by advancing new forms of Kabbalistic thought, - I proposed to designate them as innovative Kabbalists - we may understand their critique of regular magic as part of their attempt to advance their own understanding of the divine names and of linguistic magic in general. Together with their much greater interest in complex methods of hermeneutics(53) and in mystical techniques, their much more qualified recognition of the power of divine names, distinguish them from both the first elite and the vulgus.(54) The resort to the concept of secondary elite may be helpful not only insofar as the attitude to magic in late 13th century group is concerned, but perhaps also in other cases. An issue that cannot be addressed here is the social status of the ancient mystics of the Heikhalot, who combined magical

elements and mystical ones in their literary expression and eventually in their praxis.(55) However, I would opt for such an hypothetical extraction of the group that generated the HeLkhalot literature, in lieu of Scholem's assumption that it has been created by the first elite, or David Halperin - and to a certain extent also Joseph Dan - that it was produced by what he calls "Am ha-'Aretz, the vulgus.(56)

5. *Some General Remarks*

In the last two paragraphs we have followed the ambiguous attitude toward magic in a small section of the secondary Kabbalistic elite, which was closer to Maimonidean views than any other part of Kabbalah. This example may help us understand better the more general attitude to magic by other forms of Jewish literature. The widespread importance of the blessing, of the sacrality of Hebrew, which is often to be understood as part of a 'linguistic immanence'(57), the magical powers attributed to canonical writings like the Bible, especially the Pentateuch and the Psalms, the Zohar, especially Tiqunei Zohar, or of Sefer Raziei ha-Malakh, the growing importance of the living and dead 'saint' persons, especially in Northern Africa and in Eastern Europe, are convincing examples of the acceptance of magical beliefs in various parts of Jewry. In some cases, as for example in the more popular forms of magic, this positive attitude has much to do with the existential pressures, while in the case of some elitist forms of magic, their endorsement has much to do with attempts to offer energetic visions of important aspects of Judaism.(58) Those energetic understandings are closely related to the performative nature of Biblical and Rabbinic forms of Judaism, mostly the importance of the commandments, and as such they are

sometimes elaborated continuations of older traditions, and in other cases later developments, sometimes based on alien elements, and offered novel interpretations of the commandments. The more non-magical perceptions of Judaism, especially the ancient forms of this religion, evident even in the writings of scholars that were deeply interested in the phenomena connected to magic, require substantial qualifications.(59)

NOTES

1) See Walter Burkert *Greek Religion: Archaic and Classical*, tr. J. Raffan (Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1985), p. 55. According to Marcel Mauss, magic consists in 'acts shrouded in mystery'. See his *A General Theory of Magic* (New York, 1972), p. 23. Mysteriousness, unlike vagueness is, in my opinion, not a basic feature of magic; cf. Moshe Idei, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic* (SUNY Press, Albany, 1995), pp. 212-215. Compare also to Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion* (Doubleday, New York, 1984), p. 87, where he emphasizes the nexus between magic, desire and emotions on the one hand, and reason and science on the other. On magic and eros see Ioan P. Couliano, *Eros and Magic in the Renaissance* (Chicago University Press, Chicago and London, 1987). 2) See Bruce Lincoln, „Two Notes on Modern Rituals“, *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 45 (1977), p. 149, quoted by Lowell Edmunds, *Approaches to Greek Myth*, (The John Hopkins University Press, Baltimore and London, 1990), p. 26. 3) Yehuda Liebes, „New Directions in the Study of Kabbalah“, *Pe`amim*, vol. 50 (1992) pp. 150-170. (Hebrew) 4) *History of the Jews* (Philadelphia, JPS, 1894), vol. III p. 553. 5) *The Origin and Meaning of Hasidism*, ed. and tr. Maurice Freedman, intr. David B. Burrell, (Atlantic Highlands, NJ, 1988), p. 135; see also *ibidem*, pp. 133-134, 179-180 as well as his *Teudah vi-Yi`ud* (Bialik Institute, Jerusalem, 1963), vol. I, p. 188 (Hebrew). 6) *The Messianic Idea in Judaism*, (Schocken Books, New York, 1972), pp. 231 and 247. 7) Rivka Schatz Uffenheimer, *Hasidism as Mysticism* tr. Jonathan Chipman, (Princeton University Press, Princeton, The Magness Press, Jerusalem, 1993). This study deals solely with mystical-quietistic aspects of Hasidism, and there is no mention of magic whatsoever. 8) „Between Yesh and Ayin: The Doctrine of the Zaddik in the Works

of Jacob Isaac, the Seer of Lublin", *Jewish History, Essays in Honour of Chimen Abramsky* (London, 1988), pp. 393-455. 9) „The Role of Magic and Ba`alei-Shem in Ashkenazic Society in the late 17th Century and Early 18th century", *Zion* vol. 60 (1995), pp. 69-104 (Hebrew); idem, *Ba`al Hashem, The Besht - Magic, Mysticism, Leadership* (Shazar Center, Jerusalem, 2000) (Hebrew). 10) *Magic, Mysticism, and Hasidism: The Supernatural in Jewish Thought*, tr. E. Levin, (Jason Aronson, Northvale, 1995). 11) See already M. Idel, „The Magical and Theurgical Interpretation of Music in Jewish Texts: Renaissance to Hasidism", *Yuval* vol. 4 (1982) pp. 33-63 (Hebrew); idem, *Hasidism*, passim. 12) See Peter Schaefer, *Hekhalot-Studien* (Mohr, Tuebingen, 1988), pp. 118-153, 277-295. On magic and Hekhalot literature see more recently the important study of Shaul Shaked, „"Peace be Upon You, Exalted Angels": on Hekhalot, Liturgy and Incantation Bowls", *Jewish Studies Quarterly* vol. 2 (1995), pp. 197-219 as well as Swartz, below, note 55. 13) Gershom Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism* tr. Ralph Manheim (Schocken Books, New York, 1969), pp. 184-188. 14) *ibidem*, p. 187. 15) Moshe Idei, *Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, (SUNY Press, Albany 1990), pp. 272-276. 16) See his *Major Trends in Jewish Mysticism*, (Schocken Books, New York, 1967), p. 87. 17) See Joseph Dan, *The Esoteric Theology of Ashkenazi Hasidism* (Bialik Institute, Jerusalem, 1968) (Hebrew). 18) See e.g. *ibidem*, pp. 184-201. 19) See M. Idei, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, (SUNY Press, Albany, 1988), pp. 16-17 and now Elliot R. Wolfson, *Through a Speculum That Shines; Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism* (Princeton University Press, Princeton, 1994), pp. 190-191. 20) Idei, *Golem*, pp. 54-80 and the attempt to distinguish between the different recipes to create golems found in the two main schools writing in Northern Europe, *ibidem*, pp. 81-95. See however, Scholem, *Major Trends*, pp. 99, 101-103. 21) See Chaim Wirszubski's, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism* (Harvard University Press, Cambridge, 1988) where a much greater attention to the role of magic was paid. See also the bibliography mentioned in note 33 below. 22) See, respectively, *Das alljuedische Zauberwesen* (Budapest, 1989), *Das Alphabet in Mystik und Magic* (2th edition, Leipzig, Berlin, 1925), *Babylonian Oil Magic in the Talmud and in the later Jewish Literature* (London, 1913) and *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion* (first edition 1939, Athencum, New York, 1970) It goes without saying that many studies on Jewish magic have been published more recently, but only rarely by scholars of Jewish mysticism. See e.g. the editions of magical writings by Mordekhai Margaliot, Joseph Naveh, Shaul Shaked, John Gager or

Lawrence H. Shiftman. 23) See, e.g., the more magical understandings of this book in P. A. Hyman, „Was God a Magician? Sefer Yesirah and Jewish Magic", *Journal of Jewish Studies*, vol. XL (1989), pp. 225-237; Idei, Golem, pp. 9-26 etc., Yehuda Liebes, *Ars Poetica in Sefer Yetzira* (Schocken Publishing House, Tel Aviv, 2000), pp. 63-71 (Hebrew), to be compared to Joseph Dan's different, non-magical view of this book, „The Religious Meaning of Sefer Yetzirah", *Jerusalem Studies in Jewish Thought* vol. XI (1993), pp. 7-35 (Hebrew). As I shall attempt to show elsewhere, using also other examples, the more 'rationalistic' understanding of mysticism and magic is not exhausted and is still well represented in the academe of Judaica. 24) When reflecting on my own academic career, it seems that this trajectory is perhaps representative: I started a Ph. D. in Jewish philosophy, but in the middle I moved to Kabbalah, and now I am concerned with magical aspects of the Jewish religion. I hope very much that I am not reifying personal and accidental autobiography into a direction of the development of the studies in Jewish thought, but if there were changes, may be they reflect deeper transformations than personal concerns. 25) On kings and magical view of reality see the theories developed by James Frazer and, following him, the theories of the Scandinavian and myth-and-ritual schools: Sigmund Mowinckel, *He that Cometh*, (Oxford, Blackwell, 1959); Henri Frankfort, *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion of the Integration of Society and Nature* (Chicago University Press, Chicago, 1948); Aage Bentzen, *Kingship and Messiah*, (Lutterworth press, London, 1955); J. Coppens, *Le Messianisme Royal* (Le Cerf, Paris, 1968), Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, (Beacon Press, Boston, 1969), pp. 199, 264. On later Jewish discussions of King, Messiah and magic see my *Messianic Mystics*, (Yale University Press, New Haven, 2000), p. 116. On berakhah see Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (New Haven: Yale University Press, 1968) p. 44; Felicitas D. Goodman, *Ecstasy, Ritual, and Alternate Reality* (Indiana University Press, Bloomington, 1992) pp. 150-151. Compare also to the way Georges Vajda described the blessing in early Kabbalah: „Benediction, flux vivifiant l'universe", in his *Le commentaire d'Esra de Gerone sur le cantique des cantiques* (Paris, 1969), p. 196. Compare this view of the blessing to the principle of dynamis in theurgical Neoplatonism, where it is conceived in terms reminiscent of mana; cf. Georg Luck, „Theurgy and Forms of Worship in Neoplatonism", in eds. J. Neusner, E. Frerichs and P.V. McCracken Flesher, *Religion, Science, and Magic - In Concert and In Conflict* (Oxford University Press, New York, Oxford, 1989), pp. 189-190. 26) See e.g. Daniel Sperber, *Magic and Folklore in Rabbinic Literature*

(Bar Ilan University Press, 1994), Ithamar Gruenwald, „Ha-Ketav, Ha-Mikhtav ve-ha-Shem ha-meforash: Magiah, Ruhaniyut u-Mistiqah”, eds. Michal Oron and Amos Goldreich, Massu'ot, Studies in Kabbalistic Literature and Jewish Philosophy in Memory of Prof. Ephraim Gottlieb (Bialik Institute, Jerusalem, 1994), pp. 75-98 (Hebrew); Idei, Golem, pp. 213-231, Joseph Schatzmiller, „The Forms of the Twelve Constellations: A 14th Century Controversy”, eds. M. Idei, Zeev W. Harvey, E. Schweid, Shlomo Pines Jubilee Volume on the Occasion of His Eighteenth Birthday (Jerusalem, 1990), vol. II, pp. 397-408. 27) Schaefer, Hekhalot-Studien note 12 above. 28) See above, notes 17-18. For the possible sources of a theory of magical influence found in R. Eleazar of Worms' books: Sefer Hokhmat ha-Nefesh, ed., N.E. Weiss, (Benei Beraq, 1987), pp. 70, 80 as well as R. Eleazar's Commentary on the Prayer, ed., M. and Y.A. Herschler, (Jerusalem, 1992), p. 708. See also Dan, The Esoteric Theology, pp. 227-228 and the very important remark of Charles Mopsik, Les grands textes de la Kabbale, (Verdier, Lagrasse, 1993), pp. 200-202, who has pointed out the Neoplatonic and theurgical sources of a view very similar to that presented here, and compared it to later, Kabbalistic parallels. I hope to treat this issue in more detail in a study in preparation. See, meanwhile, Isaiah Tishby, The Wisdom of the Zohar, An Anthology of Texts, tr. D. Goldstein, (Littman Library, London, Washington, 1991), vol. III p. 904 note 142, where he proposes that the source of the Zoharic view is a treatise entitled Sefer ha-"Atzamim spuriously attributed to R. Abraham ibn Ezra. Tishby was not aware of the faulty attribution. As is by now evident, this book of magic is a translation from Arabic which was done, apparently, sometime in the 14th century and thus could serve neither as the source of the Zohar or, even less, of R. Eleazar of Worms. Mopsik, on the other hand, who pointed to the Neoplatonic source, was not aware of Tishby's remark, who pointed to the Ashkenazi source and to the pseudo-ibn Ezra. Thus, it is possible, as I shall attempt to do elsewhere, to answer the question what was the Neoplatonic source of R. Eleazar. In my opinion it is a text of Proclus. 29) S. Pines, „On the Term Ruhaniyyut and its Sources and On Judah Halevi's Doctrine”, Tarbiz vol. 57 (1988), pp. 511-540 (Hebrew); Dov Schwartz, „Different Forms of Magic in the Jewish Thought in the 14th Century Spain”, PAAJR, vol. LVII (1990/1991) pp. 17-47 (Hebrew); idem, „Astrology and Astral Magic in Rabbi Shlomo Al-Qonstantini's Megalleh "Amuqot", Jerusalem Studies in Folklore vol. 15 (1993), pp. 37-82 (Hebrew); idem, Astral Magic in Medieval Jewish Thought, (Bar Ilan University Press, Ramat Gan, 1999) (Hebrew); M. Idei, „An astral-magical pneumatic anthropoid”, Incognita, Vol. II (1991), pp. 9-31, idem, „Hermeticism and Judaism”, eds. I. Merkel

- A. Debus, *Hermeticism and the Renaissance*, (Cranbury, New Jersey, 1988), pp. 59-76; Aviezer Ravitzky, „The Anthropological Theory of Miracles in Medieval Jewish Philosophy”, *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. I. Twersky, (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1984), pp. 231-271; idem, *History and Faith, Studies in Jewish Philosophy*, (Amsterdam Studies in Jewish Thought, 2, Gieben, Amsterdam, 1996), pp. 154-204. 30) On magic in Jewish mysticism see the numerous and important observations in Gershom Scholem, *Kabbalah*, (Keter Publishing House, Jerusalem, 1974), especially pp. 182-189, 362-365; Moshe Idei, „Inquiries in the Doctrine of Sefer Ha-Meshiv”, *Sefunot* vol. 17 ed. J. Hacker, (Jerusalem 1983), pp. 185-266 (Hebrew); idem, „Magic and Kabbalah in the Book of the Responding Entity”, *The Solomon Goldman Lectures*, vol. VI ed. M. Gruber, (Spertus College, Chicago, 1993), pp. 125-138. 31) On Italy see note 33 below. On Safed see R.J. Zwi Werblowsky, *Joseph Karo: Laywer and Mystic* (JPS, Philadelphia, 1977), pp. 38-83; Moshe Idei, „On R. Isaac Sagi Nahor's Mystical Intention of the Eighteen Benedictions”, eds. Michal Oron and Amos Goldreich, *Massu'ot, Studies in Kabbalistic Literature and Jewish Philosophy in Memory of Prof. Ephraim Gottlieb* (Bialik Institute, Jerusalem, 1994), pp. 25-52. (Hebrew). This issue is of a very great importance for the understanding of mystical techniques in Judaism, like the dream-question recipes and I shall deal with this issue in a separate study. See, for the time being, Idei, „Inquiries”. 32) Adduced and translated by D.R Walker, *Ancient Theology*, (Warburg Institute, London, 1972), p. 50. 33) Erwin Rosenthal „Yohanan Alemanno and Occult Science”, *Prismata, Naturwissenschaftsgeschichtliche Studien, Festschrift fuer Willy Hartner* eds. Y. Maeyama und W. G. Saltzer (Wiesbaden, 1977), pp. 349-361; Moshe Idei, „The Study Program of Yohanan Alemanno”, *Tarbiz* vol. 48 (1979), pp. 303-330 (Hebrew); idem, „The Magical and Theurgical Interpretation of Music in Jewish Texts: Renaissance to Hasidism”, *Yuval* vol. 4 (1982), pp. 33-63 (Hebrew); idem, „The Magical and Neoplatonic Interpretations of Kabbalah in the Renaissance”, in ed. B. D. Cooperman, *Jewish Thought in the Sixteenth Century* (Cambridge, Mass. 1983) pp. 186-242; „Jewish Magic from the Renaissance Period to Early Hasidism” in eds. Neusner and alia, *Religion, Science, and Magic* pp. 82-117; David Ruderman, *Kabbalah, Magic, and Science, The Cultural Universe of a Sixteenth-Century Jewish Physician* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1988); Moshe Idei, „Astral Dreams in R. Yohanan Alemanno's Writings”, *Accademia*, vol. I (1999), pp. 111-128, especially p. 125 for al-Kindi's influence on Alemanno. For the Arab thinker's impact on the Renaissance thought see Couliano, *Eros and Magic*, pp. 18-23, 126-

128. On the influence of Arabic magic on magical discussions in texts closed to Kabbalah see Gershom Scholem, „Some Sources of Jewish-Arabic Demonology”, *Journal for Jewish Studies* vol. 16 (1965), pp. 1-13 as well as his important edition and study of *Sefer ha-Tamar Das Buch von der Palme des Abu Allah aus Syracus* (Jerusalem, respectively 1926 and 1927). On this book and Kabbalah see Salomon Pines, „Le Sefer Ha-Tamar et les Maggidim des Kabbalistes”, *Hommage a Georges Vajda*, eds. Gerard Nahon, Charles Touati (Peeters, Louvain, 1980), pp. 333-363. 34) Cf. Idei, *Hasidism*. 35) Moshe Idei, *The Writings and Doctrines of R. Abraham Abulafia* (Ph.D. Thesis, Hebrew University, Jerusalem, 1976), pp. 129-130 (Hebrew). 36) More on language in Kabbalah, including some magical aspects see Gershom Scholem, „The Name of God and the Linguistic of the Kabbala”, *Diogenes* vol. 79 (1972), pp. 59-80; vol. 80, pp. 164-194. 37) *Guide of the Perplexed*, 1:62. To what extent Maimonides' strong rejection of magic has contributed to the emphasis on magical views of Judaism is still an issue that requires investigation. See the theory of Daniel L. O'Keefe, *Stolen Lighting, The Social Theory of Magic* (Vintage Books, New York, 1983), p. 133, who pointed out that magic may surge in places where there is too little religion, namely where the rationalistic visions of religion are strong. 38) These are the first four combinations of letters of the so-called name of seventy-two letters. 39) *hitpashshetu*. 40) See note 37 above. 41) *Sefer ha-Melammed*, Ms. Paris, BN 680, fols. 292b-293a. 42) *'Otzar 'Eden Ganuz*, Ms. Oxford-Bodleiana 1580, fols. 148b-149a. 43) *ha-hashba'ot ha-mitpashshetot*. 44) See also *Sheva' Netivot ha-Torah*, printed by A. Jellinek in *Philosophie und Kabbala, Erstes Heft*, (Leipzig, 1854), p. 22; Gershom Scholem, „*Qabbalat Rabbi Ya'aqov ve-R. Yitzhaq*”, *Madda'ei ha-Yahadut*, vol. 2 (Jerusalem, 1927), p. 92 note 4. 45) Ms. Oxford-Bodleiana 1580, fol. 146a. 46) In some cases in the Rabbinic and Kabbalistic literatures 'Crown' is designating the divine name. 47) *Proverb 1:10*. 48) *Gates of Light, Sfiatare Orah*, tr. A. Weinstein, (HarperCollins, San Francisco, 1994), pp. 3-4. Despite the view expressed in this passage, *Gikatilla* had a very deep interest in magic, as the testimony of Rabbi Isaac of Acre testifies. See his *Sefer Me'irat 'Einayyim*, ed. Amos Goldreich, (Jerusalem, 1981), p. 248. The discussion of R. Isaac on this page is worthwhile of a separate treatment, important for the attitude to magic in the secondary elite of Kabbalists. 49) *Commentary on Sefer ha-Tidut*, Ms. Roma-Casanatense 38, fol. 12a; Ms. München 285, fol. 37b; Ms. München 43, fol. 205b. 50) *Sefer 'Or ha-Sekhel*, Ms. Vatican 233, fol. 125b. 51) See Moshe Idei, *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, (SUNY Press, Albany, 1989), pp. 107-109. 52) See *idem*, *Kabbalah: New Perspectives*,

(Yale University Press, New Haven, London, 1988), pp. 251-253; idem, „Kabbalah and Elites in Thirteenth-Century Spain”, *Mediterranean Historical Review* vol. 9 (1994), pp. 5-19; idem, „Nahmanides: Kabbalah, Halakhah and Spiritual Leadership”, in *Jewish Mystical Leaders and Leadership*, eds. M. Idei - M. Ostow, (Jason Aronson, Northvale 1998), pp. 15-95, and the study mentioned in the next footnote. For a more sociological approach to magic, in addition to the studies mentioned in note f above, see O'Keefe, *Stolen Lightning, The Social Theory of Magic*. 53) See M. Idei, „PaRDeS: Some Reflections on Kabbalistic Hermeneutics”, *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys* eds., J.J. Collins, Michael Fishbane (SUNY Press, Albany, 1995), pp. 249-264. 54) For a reticent attitude to magic in the book of the Zohar see Dorit Cohen-Alloro, *Magic and Sorcery in the Zohar* (Ph. D. Hebrew University, 1989) (Hebrew). 55) Compare also to the recent and interesting treatment of this literature by Michael D. Swartz, „Like the Ministering Angels”: *Ritual and Purity in Early Jewish Mysticism and Magic*, *AJS Review*, vol. 19/2 (1994), pp. 135-167 especially pp. 165-167 and idem, *Scholastic Magic, Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism*, (Princeton University Press, Princeton, 1996). 56) See Gershom Scholem, *Jewish Gnosticism, Mekavah Mysticism and Talmudic Tradition* (Jewish Theological Seminary, New York, 1960); David Halperin, *The Faces of the Chariot* (J/C. Mohr, Tuebingen, 1988), pp. 437-446, Joseph Dan, *Three Types of Ancient Jewish Mysticism* (University of Cincinnati, 1984). 57) Idei, *Hasidism*, pp. 215-218. 58) See Jonathan Garb, *Power and Kavvanah in Kabbalah*, (Ph.D. Thesis, Hebrew University, 2000) (Hebrew); Idei, *Golem*, pp. 277-278, idem, „Some Remarks on Ritual and Mysticism in Geronese Kabbalah”, *Journal for Jewish Thought and Philosophy*, vol. III (1993), pp. 129-130. 59) See, e.g. O'Keefe, *Stolen Lightning*, pp. 147-149.

PAUL RICHARD BLUM

**DAS OPFER DES RUHMS
RELIGIONSPHILOSOPHIE UND
ETHIK BEI GIORDANO BRUNO**

Am Donnerstagmorgen [dem 17. Februar] wurde auf dem Campo de'Fiori der verbrecherische Dominikaner aus Nola lebendig verbrannt, von dem es heißt, er sei ein hartnäckiger Ketzer. Er hat sich aus Übermut verschiedene Lehren gegen unseren Glauben ausgedacht, vor allem gegen die Heilige Jungfrau und die Heiligen. Der Verbrecher wollte hartnäckig deswegen sterben und sagte, er sterbe freiwillig als Märtyrer, seine Seele werde mit dem Rauch ins Paradies aufsteigen - nun, jetzt wird er sehen, ob er Recht hatte." Diese Meldung brachte wenige Tage nach dem 17. Februar 1600 das Nachrichtenblatt „Avvisi di Roma" zum Tod des Philosophen Giordano Bruno¹. Sie drückt die Häme aus, mit der man noch jahrhundertlang auf katholischer Seite den Fall Bruno ansah. Sie hat aber auch ängstliche Bedeutung, denn sie markiert den Beginn des Nachlebens des Philosophen, indem sie insinuiert, der Ketzer habe sich selbst zum Rauchopfer stilisiert, das als 'Rauch' ins paradiesische und zeitliche Jenseits transzendiere: Mit diesem Tag - und tragischer Weise erst mit diesem Tag - begann sein Ruhm als Ketzer, als Märtyrer der Geistesfreiheit und als „Fahrender

Ritter seiner eigenen Philosophie", wie ihn der französische Skeptiker Pierre Bayle rund hundert Jahre später nannte². Der Ex-Dominikaner, der 1548 in Nola bei Neapel geboren war, hatte seit seiner Flucht aus dem Kloster in Neapel überall die Trommel in eigener Sache gerührt, ohne daß ihm je mehr als zwei Jahre einer Anstellung gegönnt waren. An der Akademie in Genf, der Universität in Toulouse, beim Adel von Paris, London, Prag, Wolfenbüttel oder Venedig - spätestens nach zwei Jahren durfte er seine Manuskripte zusammenraffen und nach neuen Chancen suchen. Oft hielt er sich noch kürzer: An den Universitäten in Oxford und Paris zettelte er gleich zur Vorstellung Skandale an, indem er die herrschende aristotelische Schule frontal angriff. Von Kaiser Rudolph II. in Prag erhielt er ein Jahresgehalt von dreihundert Thalern jedoch ohne Verpflichtung es auch abzusetzen. Die brave lutherische Universität Tübingen bot ihm vier Thaler, damit er verschwindet³.

Im Laufe von zehn Jahren, 1582-1591, hatte der Philosoph rund zwei Dutzend lateinische Werke auf den Markt gebracht, darunter zuletzt eine umfangreiche Trilogie in Versen über „De minimo“, „De monade“ und „De Immenso“, sowie eine Komödie und sechs philosophische Dialoge in italienischer Sprache. Und doch blieb er, wie er sich in der Komödie „Il candelaiio“ (Der Kerzenmacher) titulierte, ein „Akademiker ohne Akademie, genannt das Ekel“. Dann der Prozeß.

Unter den Zeugen der Urteilsverkündung und der Hinrichtung (durch den „weltlichen Arm“) auf dem Campo de' Fiori in Rom war auch ein deutscher Konvertit, Kaspar Schoppe. Er schrieb den Wortlaut des Urteils mit und überlieferte dadurch, lange bevor sich Historiker für den Fall interessierten, Einzelheiten des Verfahrens⁴. Denn es war damals und ist noch immer üblich, die wesentlichen Etappen

des Verfahrens, auch die Anklagepunkte, die nicht urteil-sentscheidend waren, zu rekapitulieren. Und damit begann der Ruhm des Opfers.

Schoppius hatte den Ketzer als „Monster“ vorführen wollen, kein Vergleich mit den akzeptablen Lutheranern aus Deutschland, die in Rom nichts zu fürchten hätten. Aber der Bericht zog von nun an durch die Geistesgeschichte, angefangen bei dem ungarischen Calvinisten Péter Alvinczi, der mit der Greuelgeschichte vom Scheiterhaufen Brunos dem Gegenreformer Kardinal Péter Pázmány eins auswischen wollte⁵. Das grauenhafte Ende des Denkers verstreute noch bis in die Gegenwart „Asche über Brunos Manuskripten“⁶. Der Ruhm des geopfertem Philosophen machte sein Werk zu einem Opfer für den Ruhm. Am markantesten wurde das, als man Bruno 1889 ein Denkmal auf dem Campo de' Fiori errichtete⁷.

Es war der Höhepunkt einer plötzlich aufgeflamten Diskussion um den Nolaner im Spannungsfeld zwischen italienisch-nationalem Antiklerikalismus und kirchlich-triumphalistischer Neuscholastik, während man gleichzeitig eine staatstragende Nationalausgabe seiner Werke herausgab⁸. Noch Papst Leo XIII., der Verfechter der Neuscholastik, attestierte dem Renaissance-Philosophen 1889 moralische Verderbtheit: „Scheinheiligkeit, Doppelzüngigkeit, Egoismus, Intoleranz, Anmaßung, vulgäre Perversität der Seele“. Die Jesuitenzeitschrift „Civiltà cattolica“ nannte die ganze Aufregung damals abschätzig eine Brunomanie⁹. Im Januar 2000 forderte dagegen dieselbe Zeitschrift, die katholische Kirche müsse zu einer neuen moralischen Bewertung des Inquisitionsverfahrens kommen und zu der Hinrichtung von Ketzern allgemein Stellung nehmen. Das mag angebracht sein, ist aber nur ein Symptom der allgemeinen Moralisierung

von Recht und Politik und zudem für die Opfer der Inquisition von bezweifelbarem Nutzen. Sinnvoller scheint es mir, über das Opfer selbst zu philosophieren.

Das Denkmal auf dem Campo de'Fiori erhielt die Inschrift: „A Giordano Bruno - Il secolo da lui divinato - Qui ove il rogo arse" (Für Giordano Bruno - Das von ihm geweissagte Jahrhundert - Hier wo der Scheiterhaufen loderte). Über den teleologischen und autistischen Optimismus, daß gerade die Spätaufklärer des 19. Jahrhunderts Vollender des Brunianismus seien, kann man mehr als ein weiteres Jahrhundert später weise lächeln. Umso mehr fällt die Symbolik des Aktes auf. Absichtlich am Ort des Martyriums errichtete man das Denkmal - und vollzog damit urchristliche Tradition, auf den Gräbern der Glaubenszeugen Altäre zu errichten. Die weihevollen Sprache enthüllt mehr Tradition als wissenschaftlichen Fortschritt. Im Moment des Memento wird das Monument zum Heiligtum. Der Fortschritt gerät überzeitlich, wenn nicht gar übernatürlich. Die aufgeklärten, von der neuzeitlichen Wissenschaften genährten Verehrer Brunos, die ihn tatsächlich zum Säulenheiligen dieser rationalen Wissenschaftlichkeit stilisieren, rehabilitieren die Magie des Ortes und des Opfers, die eigentlich mit dem Ende der Hexenverfolgung hätte unwiederbringlich dahin sein müssen¹⁰. Denn die Teleologie der brunianischen Philosophie wandelt sich zur Eschatologie des 'geweissagten Jahrhunderts', und Leben, Werk und Denken des Philosophen werden zum Opfer geheiligt - und zwar rückwirkend.

Das philosophische Problem des Denkmals liegt in der komplexen Struktur des Opfers. Opfer verweist auf Transzendenz. Zwar ist diese bei den Brunianern des 19. Jahrhunderts in die Zeit hinaus buchstäblich säkularisiert, trotzdem wird der Tod von 1600 mit einer ihn übersteigenden Bedeutung

beladen. Zugleich müssen gewissermaßen natürliche Bindungen zwischen Verehrern und Opfer bestehen, sozusagen ein Minimum an Rauch, der die Botschaft nach oben oder nach vorne zu ihrem Adressaten trägt und die Wohlgefälligkeit des Opfers sinnbildlich macht. Mit der Monumentalisierung Brunos feierte man nicht nur die leuchtende Gegenwart, sondern auch die Vergangenheit, die der Gegenwart das Licht verlieh. Gerade dadurch heiligte man nicht nur den Ort der Hinrichtung, sondern die Hinrichtung selbst und das Opfer. So wie das katholische Meßopfer Tod und Auferstehung Christi feiert, und zwar indem es sie wiederholt, so wurde hier der Nolaner nocheinmal geopfert und der Märtyrer geheiligt, indem man Brunos Zukunft mit der Gegenwart der Verehrer und mit ihrer Vergangenheit im Denkmal vereinte. Das Medium, Lichtschein oder Rauch, dieser Vereinigung war dessen Philosophie.

An dieser Stelle darf man sich erinnern, daß im Monument der Philosoph sich konkretisiert und materialisiert: die Kutte des Gelehrten oder Klerikers, das Buch in den Händen, das düstere, nachdenkliche und trotzige Gesicht, dazu noch auf dem Sockel die Tafeln mit historischen Szenen. Ein solches Denkmal hat alle die Eigenschaften eines Gedächtnisortes, über die Bruno selbst ausführlich theoretisiert hatte. In den Bildern der Gedächtniskunst sind komplexe Beziehungen zwischen der Konstruktion von Bildern und dem, worauf sie verweisen können, in eins zusammengefaßt, Komplexionen, die der initiierte Betrachter zu entfalten weiß. Ihre Wahrheit liegt zwar ihrer eigenen Natur nach jenseits des Bildes und ist dennoch in der virtuellen Entfaltung solcher Beziehungen und zugleich in ihrer undurchsichtigen Komplikation (Zusammenfaltung) in eben diesem Bild mit all seiner Konkretion und Kontingenz realisiert¹¹. Das Opfer,

zumal das religiöse, ist bei Bruno ein häufig verwendetes Beispiel dafür.

So heißt es etwa in einer symboltheoretischen Schrift, *Lampas triginta s tatuat um*, der Hahn werde der Nacht - *tanquam numen contrarium luci* - geopfert, weil er als Sonnentier ein Feind der Finsternis sei. Die Nacht erscheint als Aufopferung des Lichts, das sie in sich in der Weise des Opfers einschließt¹². Opfergebete und andere Formen kultischer Verehrung haben für ihn deshalb bildtheoretische Bedeutung in *De imaginum compositione* (BOL 11,3, p. 230-231; cf. p. 206), weil sie auf das Ferne verweisen, indem sie es in das Bild des Gestus herabrufen. Das Streben über sich hinaus, das etwa in der Hoffnung eine rein emotionale Bewegung bleibt, wird in der Opferung ins Bild gebannt.

Kultische Orte sind für Bruno der Modellfall. In seiner zu Lebzeiten unveröffentlichten Schrift *De rerum principiis* (BOL III, p. 554 ff.) sammelt er Fälle, in denen antike Weise ihre Produktivität an bestimmte Orte banden, darunter der Parnaß und die „kabalische und pegaseische Quelle“ für Homer und andere Dichter, aber auch der Berg Sinai für den Gesetzgeber Moses. Seine religionsphilosophische Interpretation weist nun darauf hin, daß der jüdische Gott einen einzigen Ort zu seiner Verehrung bestimmt habe, analoges gelte für die römischen, griechischen und ägyptischen Götter (also für alle)¹³. Indem Bruno die „Lokalreligion“ (*religio locorum*) als göttliches Gebot darstellt, erklärt er die örtliche Bindung des Kultes zum Grundcharakter jeder Religion, was seit Hermann Usener zum Gemeingut der Religionswissenschaft gehört¹⁴. In einem ersten Schritt beobachtet Bruno, daß es der Ort ist, der Kreativität fördert. Durch das göttliche Gebot, sucht sich das Prinzip der Kreativität selbst seinen Ort zur Manifestation. Auf diese Weise kehren sich ausgewählte

Kultorte (d.h. für geistige Arbeit herausragend bestimmte Orte) um in den Kult des Ortes, in Lokalreligion. Als Gegenbeispiel führt er Diogenes an (p. 558), der keine Grabstätte habe zulassen wollen, weil ihm der Himmel als Dach, der universale Raum als Grab und die Sterne als Grablichter genühten. Die Religion entsteht oder manifestiert sich an erhabenen Orten, die sich durch Göttlichkeit von der profanen Welt abheben.

Hier ist es bedauerlich, daß Bruno sein Programm in *De magia* nicht ausgeführt hat, nachdem er unter dem Stichwort „De differentiis cultuum et orationum“ notiert, daß die Kulträger sich im Opfer reinigen oder entschulden (expiare)¹⁵. Ähnliche Überlegungen findet man aber in der *Cabala del Cavallo pegaseo* und in der Theorie der Bindungen (*De vinculis*). Und in einer autobiographischen Stelle im „Aschermittwochsmahl“, an der er sich über das geistige Klima seiner Jugend beklagt, stellt er Opfer und Intoleranz in den kontroverstheologischen Kontext der Reformationszeit. Selbst die religiöse Intoleranz ist noch eine Manifestation des Göttlichen im Partikularen. Denn die Verfolgung der Andersgläubigen stellt sich jeweils subjektiv als gottesdienstliches Opfer dar¹⁶. Die jeweilige Religion konstituiert sich sogar im Opfer des Anderen, der als Sündenbock für den eigenen Zweifel dient. Die Toleranz des Philosophen, die Bruno für sich selbst beansprucht, verdankt sich daher letztlich dem eigenen „Capriccio“ bzw. der individuellen Imaginationskraft¹⁷. Typisch ist daher für ihn, daß das Opfern der Andersgläubigen in der Schrift *Spaccio de la bestia trionfante* (BDI, p. 624 f.) nur der katholischen Konfession zusteht, während vor allem die Reformierten wegen der Prädestinationslehre weder das eigene und erst recht nicht das Schicksal der anderen durch einen solchen Akt ändern können.

Gemeinsames Band dieser Brunoschen Theoriestücke ist die sachliche, innere Verbindung der geistigen und göttlichen

mit der sichtbaren und sozialen Welt. Die kreative Phantasie des Menschen deckt die gemeinsame Einheit in den disparaten Bereichen und allen einzelnen Dingen und Handlungen auf. Das Opfern ist ein solcher Akt.

Deshalb bemerkt Bruno - immer im Gewand des religionsphilosophischen Beobachter - in seinen Magie-Notizen (*De magia*, BOL III, p. 433), daß das Tieropfer körperliche und leidensfähige Dämonen voraussetzt. Dann besteht das Paradox darin, daß solche Kulte zwischen den Völkern variabel sind und folglich gerade nicht die Allgemeinheit beanspruchen können, die einer Gottheit zusteht. Andererseits drücken solche Opferhandlungen ein naives Verwandtschaftsgefühl der Opfernden mit dem Übermenschlichen und somit die generelle Struktur des Opfers als Hinwendung zum Geistigen aus, die in Rauch und Gerüchen bildhaft wird¹⁸. An anderer Stelle (p. 437) sagt derselbe Text, daß Opferungen zur magischen Praxis gehören, weil sie versuchen Dämonen anzulocken, so wie Astromagie Strahlungen und Einflüsse von Sternen herabzuholen sucht. Folglich gehört das Opfer mit zur Serie seiner Definitionen von Magie: „Wenn dazu der Kult und die Anrufung von äußeren oder höheren Intelligenzen und Wirkmächten mittels Gebeten, Weihen, Opfern, gewissen Haltungen und Zeremonien an Götter, Dämonen und Heroen gehört, dann dient sie entweder dem Zweck, die Geister in jemanden hineinzuziehen, der dann dessen Gefäß und Instrument wird, (...) dies ist die *magia desperatorum*, weil sie Gefäße böser Dämonen werden (...); oder sie dient dem Zweck, die niederen Dämonen zu befehligen und anzuweisen mit der Autorität der höheren Dämonenfürsten, die ihrerseits verehrt und angelockt werden (...); dies ist dann die transnaturale oder metaphysische Magie“¹⁹. Was das Opfer mit der Magie gemeinsam hat, deren Teilaspekt sie hier ist, ist die Herabrufung oder Kontraktion des übernatürlichen

Geistes in den operierenden Akteur, und das heißt zugleich einer Kraft, die den Magus selbst übersteigt.

Unter diesen praktischen und konzeptuellen Voraussetzungen ist die Opferung zugleich selbstreferenziell, denn sie richtet sich auf Jenseitiges um des Akteurs willen. Dann aber unterscheidet sie sich in der Anlage nicht von der Liebe: So wie die Liebe zum Anderen in der wesentlichen Unerfüllbarkeit der Sehnsucht besteht, so bleibt der Opferkult, solange er dauert, notwendig unvollkommen. Übrigens auch Fortuna ist Objekt von Opferkulten, je weniger sie sich zeigt, desto mehr. So sagt die personifizierte Fortuna im *Spaccio*: „Jeder giert nach Reichtümern und ruft und beschwört mich, opfert mir. Jeder der um ihretwillen zufrieden ist, dankt mir, sagt der Fortuna Dank, für Fortuna legt er Gewürze aufs Feuer, für Fortuna rauchen die Altäre. Denn ich bin eine Ursache, die je mehr sie gesucht und ungewiß, umso mehr zu ehren und zu fürchten ist“²⁰.

Das Opfer hat auch eine zentrale Funktion in den *Eroici furori*. Das Risiko der Liebe wie des Opfers besteht darin, daß der Gegenstand der Verehrung vom Rauch der Lobpreisung und des Ruhms verdüstert wird (BDI, p. 1081), daß die Leidenschaft der Verehrung sich also selbst genügt. Trotzdem ist das „Opfer des Ruhms“ (*sacrificio de laude*) gerechtfertigt. Ruhm ist vielmehr „uno degli più grandi sacrificii che possa far un affetto umano ad un oggetto“ (*ibid.*) und sogar notwendig, denn nur durch Ruhm entstehen Helden wie Achill oder Odysseus: „messi alle stelle e deificati per il sacrificio de laude, che nell'altare del cor de illustri poeti et altri ricercatori have acceso il fuoco“. (Die Helden sind zu den Sternen erhoben und durch das Opfer des Ruhms vergöttert, der auf dem Altar des Herzens berühmter Dichter und Forscher das Feuer entzündet hat; *ibid.*). Der Philosoph läßt dieses Lob des Lobs als Opfer in einem Kommentar zu einem

Gedicht über den Vogel Phoenix sagen. Dessen Schicksal ist es nicht nur, daß er mit seinem Rauch das Licht verdunkelt, das er entzündet hat, sondern auch daß er sich in seinem Opfer für den „Hohen Gedanken, den er zu entfalten entschlossen ist“, selbst zerstört und auflöst²¹. Der Philosoph opfert sich für seine ihm von außen, von oben eingegebene Idee. Aber er tut dies, wie es im weiteren Kommentar heißt, auch indem er vor anderen Menschen aus Eifer und Begeisterung sich selbst erhöht²². Damit ist das Opfer verinnerlicht, es bedarf eigentlich keiner äußerlichen Akte mehr: Der Gegenstand des Kults entsteht erst durch die kultische Absicht des Opfernden. Der Opferaltar ist das „Herz“ des Verehrers, in dem der Ruhm des Gerühmten das Feuer entzündet. Opfer ist nunmehr ein Habitus. Opfernder, Opfertier, Opfer, Rauch und Verehrtes haben hier ihren gemeinsamen Ort. Eines verwandelt sich in das andere, denn auch in der Liebe und in der Erkenntnis verwandelt sich der Liebende in das Geliebte und der Erkennende in das Erkannte, „und für heroischen Geister wenden sich alle Dinge zum Guten“ (BDI, p. 1077)²³.

Der Mythos des Aktaion, wie Bruno ihn in seinen Dialogen über die „Heroischen Leidenschaften“ wiedergibt (BDI, p. 1005 ff.), kann als Modellfall dienen. Die Geschichte wird von ihm so erzählt: Aktaion auf der Jagd nach Diana erblickt sie nackt, daraufhin verwandelt er sich in einen Hirschen und seine beiden Jagdhunde zerfleischen ihn - „e il gran cacciatore divenne cacciato“. *Caccia* ist hier doppelsinnig - genauso doppelsinnig wie das Wort „Opfer“ - , denn wir müßten die Formel übersetzen mit: „Der große Jäger wurde Beute“, aber *caccia* bedeutet sowohl das Wild, sobald man es erjagt hat, als auch das Jagen. Die emblematische Szene des in ein Jagdwild verwandelten Jägers wird von Bruno so ausgelegt: Die Hunde repräsentieren Verstand und Wille, die Göttin ist das Objekt der Erkenntnis, das so lange

transzendent bleibt, wie es noch zu erjagen ist. Im Moment der Erkenntnis verwandelt sich der Erkennende in das Erkannte selbst, so daß seine intellektuellen Kräfte sich auf ihn selbst richten, und das heißt im ontologischen Sinne auch: gegen ihn selbst. Aktaion wird zum Opfer seiner Verehrung, und als Jäger erstarrt er zur Statue²⁴. Dieselbe Struktur der Selbstreferenzialität eignet auch der Liebe, die hier wie überall in der Renaissance ein Strukturmodell der Erkenntnis ist²⁵. Der Liebende weilt im Geliebten, bis beide sich vereinigen. Liebe und Erkenntnis wirken - dies ein anderer von Giordano Bruno verwendeter Vergleich - wie Feuer, das alles in Feuer aufgehen läßt. Für die Figur des Helden, des Heros, heißt dies aber, da er ja nun nicht wirklich oder nicht sofort seinem Denken zum Opfer fällt, daß er die Prinzipien des Denkens und das Göttliche, das was er anstrebt, in sich selbst konzentriert (*contratta*). Er holt das Göttliche in seine eigene Person herab und macht sich selbst zugleich zu Gott (*si fa Dio*). Heroische Leidenschaft ist ein Auf- und Abstieg auf der Jakobsleiter: „Ecco come per la scala de cose superiori ed inferiori procede l'affetto de l'amore, come l'intelletto o sentimento procede da questi oggetti intelligibili o conoscibili a quelli; o da quelli a questi.“ (Seht also wie auf der Leiter des Höheren und Niederen Leidenschaft und Liebe sich bewegen, wie Intellekt oder Sinn von diesen Erkenntnisobjekten zu jenen schreitet bzw. von jenen zu diesen. - BDI 1029)

Dieser heroische Geist ist jedoch nicht irgendwer, es ist der „würdige Priester“, der wahre Philosoph. Der Priester, notwendiges Element jeder Opferung, nämlich dessen Akteur, ist identisch mit dem Magier, der in eigener Sache operiert, mit dem Liebenden und dem Heros. Vorausgesetzt also, daß der Opferrauch den Opfernden mit dem transzendenten Objekt der Opferung verbindet, dann erscheint das Opfer als modellhafter Akt, der auf dialektische Weise Elemente

vereinigt, die offensichtlich verschieden und ontologisch different sind: Opfernden, Opfer(tier), Rauch und das Verehrte²⁶. Dies aber ist die generelle Strategie der brunianischen Philosophie, Prinzipiatum mit Prinzip zu verknüpfen und das Denken dessen dazu; hierzu operiert er mit den Mitteln der Repräsentation und der kognitiven Verinnerlichung. So wie der Kultort sich in Lokalkult transformiert, indem das Objekt des Kultes an diesem Ort präsent ist (das ist schließlich die Funktion des Kultes), so wendet sich das Opfer in sein Resultat: Das Opfer(tier) repräsentiert, ja wird das verehrte Objekt, während der Opfernde, der Priester sich in den Verehrungsgegenstand verwandelt, so wie der Liebende sich spirituell oder intellektuell mit der geliebten Person identifiziert (und zwar nicht als psychologische Verrücktheit, sondern als ontische Entrückung). Die Differenz, die unverkennbar bestehen bleibt, ist in Brunos Denken nur die der *vicissitudo*, der Wechselhaftigkeit der Konkretionen, die die ontologischen Einheit nie einschränkt. Diese Differenz der Wechselhaftigkeit zu überwinden (und hier schließt sich ein unvermeidlicher Zirkel), ist ja gerade die Aufgabe der Philosophie, wenn sie in der Liebe und im Opfer ihr Modell hat. Deshalb hat Bruno so viel Wert darauf gelegt, daß es nicht nur gilt, die Einheit zu suchen, sondern aus dem „punto de l'unione“ die Vielfalt zu entwickeln²⁷.

Eine schwerwiegende Konsequenz einer solchen Philosophie des Opfers ist die, daß im Verhältnis zur interiorisierten, spirituellen Identifikation von Priestertum und Philosophie, von Prinzipienkenntnis und Einlassen auf die Konkretion des Absoluten alle anderen Kulte bei Bruno eine funktionalistische, soziale und symbolische Rolle bekommen. Denn überall da, wo dem Kult die priesterliche Würde, die 'heroische Leidenschaft' fehlt, degeneriert er zur Äußerlichkeit, die sozialtechnisch nützlich, vielleicht sogar philosophisch inter-

pretierbar, dennoch aber minderwertig bleibt. In der schärfsten blasphemischen Stelle der „Vertreibung der triumphierenden Bestie“ wird Christus in den Himmel zurückgeschickt, ausgestattet mit Brot und Wein, „um als Opferlamm und Opferer, als Priester und Tier zu dienen“²⁸. Christus wird zum bloßen, aber eindrucksvollen Symbol des religiösen Kultes im Sinne einer „moralischen Fabel“²⁹, einer Gedächtnisstütze fürs Volk. Er drückt die Paradoxie aus, daß in der Religion Ebenen verknüpft werden müssen, die der Sache nach verschieden sind und doch nicht getrennt bleiben können: das Heilige und das Konkrete.

Brunos Philosophie des Opfers ist Teil seiner Religionsphilosophie, die man so nennen darf, obwohl es die Disziplin noch gar nicht gibt, weil er sie vorbereitet, indem er eine Theorie des Religiösen versucht, für die die theologischen Lehrsätze im engeren Sinne phänomenale Befunde sind neben Kulturen und Riten und im Zusammenhang mit erkenntnistheoretischen und metaphysischen Fragen. Wie üblich sind seine Überlegungen satirisch verschlüsselt. Sprecherin des Autors ist im *Spaccio* niemand geringeres als die Weisheit (Sofia). Hier beraten die Götter über eine Verbesserung des Himmels. Der Himmel ist voller Götter und voller Sterne. Schon die Bühne zeigt, was gespielt wird: Götter sind bei Bruno phantasiegezeugte Bilder von Prinzipien und von Ideen von Prinzipien, die noch dazu in Sternbildern figuriert sind. Dies gilt jedenfalls für die Mythologie der Griechen und der anderen Kulturen, die Bruno im Laufe der Dialoge zu Zeugen oder in die Schranken ruft. Sternbilder sind zudem Produkte der Phantasie, da sich ihre Gestalt und ihre mythologische Bedeutung aus der Position von einzelnen Sternen ergibt, der von Astrologen festgestellten und interpretierten Konstellation. Daher eignet sich der Himmel - in dem Doppelsinn von Reich der Götter und Ort der Sternbilder - besonders zur

Darstellung von abstrakten Prinzipien und von deren kognitiver Spiegelung im Verstand. Die Reform, von der Sofia berichtet, besteht darin, daß die bekannten Sternbilder mit Tugenden so in Beziehung gesetzt werden, daß die einen als Ausdruck der anderen erkennbar werden, womit das Zusammenspiel abstraktiver Diskursivität und bildlicher Repräsentation thematisch wird.

Bei der Lektüre der Dialoge ergibt sich für den Leser die Herausforderung, eine Regel, ein System in dem Prozeß des Austauschens zu entdecken. Nicht, daß Sofia bzw. Bruno keine Erläuterungen gäben, vielmehr wuchern die theoretischen Erklärungen und Exkurse ins Unerkennbare. Die Dialogpartner wechseln, und manche Themen wiederholen sich. Das Leseerlebnis entspricht also der Perzeption chaotischer Zustände, auf die die menschliche Vernunft mit dem Prozeß der kognitiven Konstruktion von Ordnung reagiert. Eine solche Konstruktion kann niemals - oder jedenfalls nicht definitiv - zugeben, 'bloße' Konstruktion zu sein, weil sich die Rezeption des Chaos als Ordnung anderfalls selbst frustrieren würde. Also muß es einen Sinn geben. Genau diese Bewegung des Denkens verlangt Bruno vom Leser, und er stellt sie dar, indem er die chaotische Situation der Mythologie in eine neue Ordnung bringen läßt. Da nun aber die Götter per se für Sinn stehen, ist die Wiederherstellung der Ordnung auch von der Sache her gerechtfertigt.

Vordergründig will Bruno die Götter durch Tugenden ersetzen. Allerdings soll nicht etwa ein System von Götterbildern und Sternen durch ein System theoretischer Tugenden ersetzt werden, sondern der Prozeß der Reflexion wird dargestellt, diesmal über den Sinn von Göttern, somit über die Prinzipien des Kosmos und des menschlichen Handelns. Denn das ist generell die Methode des Dialogs, wodurch Leseerfahrung und theoretischer Ertrag übereinstimmen. Brunos Synästhesie von Metaphysik und Kognition mit

Handeln verlangt nach der gleichzeitigen Abgrenzung und Überschreitung der Unterscheidungen, und das sowohl begrifflich als auch ästhetisch.

Typisch hierfür ist die Formulierung: „la forma e sostanza divina o s'immerge, o si esplica, o si circonda per tutti, con tutti e da tutti soggetti" (die göttliche Substanz und Form versenkt, entfaltet oder umgibt sich in alle, durch alle und mit allen Objekten - BDI, p. 794). Dabei ist wiedereinander eine christologische Anspielung zu beachten, nämlich das paulinische, in der katholischen Messe zitierte: *per ipsum et cum ipso et in ipso (omnis honor et gloria)*. Die mystische Ubiquität Christi ist zugleich kosmologisch gewendet und die Bedingung dafür, daß Erkenntnis hier und jetzt möglich ist. Bruno holt die Christologie vom metaphysischen Himmel herab in die in die Erkenntniskraft des Philosophen, nämlich als „nome e rappresentazione della divinità, che con la natività di quelli era venuta a comunicarsi a gli uomini, e con la morte loro s'intendeva aver compito il corso de l'opra sua, o ritorna al cielo" (BDI, p. 780). Die göttliche Substanz ist in dem Sinne absolut immanent, daß sie ihre Identität in der Wechsel­förmigkeit unendlicher und unendlichvieler Trägersubstanzen hat. Sobald man aber vergißt, daß der Kult ein figurativer moralischer Akt der Signifikation ist, degeneriert er in Idololatrie.

Dennoch, geht es nicht vielleicht doch um einen Vorrang des Abstrakten, um eine Rationalmachung von Moral und Religion? Denn immerhin mokiert sich Bruno über Halbtiere und Halbmenschen,³⁰ und damit trifft er auch die christliche, speziell katholische Inkarnationslehre. Doch richtet sich die Polemik nicht gegen den Kult überhaupt - und das gilt für die ganze Schrift -, sondern gegen das Vergessen der Götter hinter dem Kult. Die Programmrede Jupiters endet nämlich mit der Aufforderung, die innere Disposition (*affetto*) zu reinigen, von deren „informazione" aus die „riformazione" der

äußeren Welt folgen kann (BDI, p. 612). Es sollen nicht einfach die Sternbilder verjagt werden, insofern sie keinem Tugenddenken mehr entsprechen, sondern ihre Konzepte sollen, „damit der Himmel nicht wüst und leer bleibt“ erneuert werden, damit er „besser verehrt (colto) und bewohnt wird“ (p. 613).

Zur Rehabilitation des Kultes gehört auch die historische Situierung des Dialogs, nämlich am Jubiläum des Kampfes der griechischen Götter gegen die Giganten. Nicht die Götterbilder werden bekämpft, sondern so wie die griechischen Götter aus dem Kampf der Giganten hervorgegangen sind, so dürfen sie überhaupt nicht unhistorisch mißverstanden werden, denn auch die Götter wandeln sich und mit ihnen ihre Bilder, ausgedrückt zunächst in der Entwicklungsgeschichte Jupiters selbst, in deren Kontext die Gigantomachie zuerst erwähnt wird (p. 560), die ihrerseits „Zeichen für den anhaltenden Kampf der Seele gegen die Laster“ ist. Zwar ist die Reinigung des Himmels, die jetzt angesagt ist, ein Kampf der Götter gegen sich selbst (pp. 615 und 616), dessen Sieg ewig für alle Zeiten sein wird (p. 616), doch bleibt es ein immer zu erneuernder Kampf, ein Kampf nicht gegen den Kult sondern für sein wirklich religiöses Verständnis. Die Götter werden also der Kontingenz entzogen und dem sie tragenden Universalprinzip restituiert und danach wieder als Bilder derselben Kontingenz übergeben. Statt Kontingenz können wir auch ruhig Geschichte sagen. Daher das Lob der Metapher gegen Ende des Dialogs (BDI, p. 799 ff.). Daher die Polemik gegen die calvinistische Prädestinationslehre: denn ihre exklusive Spiritualität schließt für alle Zukunft die Aktualisierung des Glaubens in irdischen Institutionen (genannt werden Tempel, Kapellen, Hospize, Collégien und Universitäten) aus (BDI, p. 623 f.). Die protestantische Reform wäre das Ende der Religionsgeschichte. Wenn sich auch die christliche Tradition der Dogmatisierung von Fabeln

schuldig gemacht hat, auch der Idolatrie, so hat sie doch mit der Zulassung der 'guten Werke', also des philosophisch-theologischen Spielraums sinnstiftender Handlungen, die wiederholte 'Reformation des Himmels' - d.h. die Erneuerung der Religion - möglich gemacht und zugelassen.

Brunos antichristologische Polemik ist also keineswegs als Plaidoyer für eine Vernunftreligion zu verstehen, deren Verehrungsobjekte exklusiv rationale Begründungsbegriffe einer Metaphysik der Vernunft wären, und schon gar keine Ähnlichkeit hat sie mit reiner Innerlichkeit. Aus seinen übrigen Werken, besonders der Frankfurter Trilogie, geht hervor, daß ein metaphysisches Prinzip, auch ein mathematisches wie Punkt und Monade, nur soviel wert ist, wie es sich in endlicher Realität manifestiert. Wenn Bruno an dieser Stelle katholische Dogmatik angreift, dann deshalb, weil er darin eine falsche Anwendung der Verbildlichung des Geistprinzips sieht. Da für Bruno Gott absolut immanent ist, hat er keinen Sinn für die Herablassung Gottes als Mensch in der Inkarnation: Symbole, Metaphern, Kult - ja, aber keine hypostatische Union, keine ontologische Gleichrangigkeit von Repräsentation und Prinzip. Am Ende eines langen Diskurses über die Berechtigung des Kultes anlässlich der Ägypter stellt Bruno fest, daß die Tiergestalten der Götter das universale Prinzip zum Ausdruck bringen, weil die Gottheit in alle Wesen eintaucht und sich in ihnen entfaltet und sich mit ihnen verhüllt. Deshalb findet Jupiter nichts tadelnswertes an den Tiervorstellungen, solange sie nicht als Metamorphosen im Sinne einer „hypostatischen Substanz“ verstanden werden, und nur deshalb müssen sie den Himmel verlassen, um als Bilder von der Art fortzubestehen, die auf die Tugenden verweisen: „non essendo, né dovendovi rimanere ipostatica sustanza, voglio che vi rimagnano in ritratto, il qual sia significativo, indice e figura de le virtudi che in que' luoghi si stabiliscono“ (p. 796). Auf den ersten Blick will Momus auch

die Hypostatische Union in der Gestalt des Zentauren vertreiben (p. 823 f.), - und hiermit komme ich auf die Blasphemie Brunos gegen die Christologie zurück. Dennoch gönnt er dem Fabelwesen einen Platz am Himmel um den Preis, den historischen Christus als einen der repräsentativen Menschen darzustellen, die verehrt werden als „nome e rappresentazione della divinità, che con la natività di quelli era venuta a comunicarsi a gli uomini, e con la morte loro s'intendeva aver compito il corso de l'opra sua, o ritorna al cielo" (p. 780). So revidiert Jupiter sein Verdikt („mi ritratto") und weist ihm um seiner guten Taten willen einen Platz am Himmelsaltar zu, nämlich als Priester, wo er Opfer und Opfernder zugleich ist³¹.

Dagegen außer Gefecht gesetzt wird Orion - eine Allegorie für die Römische Kirche. Denn er ist es, der sich selbst als Jupiter verehren läßt, und, um sein Monopol als Verehrungsobjekt zu sichern, alle anderen Götter für Chimären und Phantasien erklärt (BDI, p. 805), jene Sündenbockstrategie anwendet, in der die Andersgläubigen zu Opfern werden. Was Bruno hier beobachtet, ist die Erscheinung, daß eine Religion mit absolutem Wahrheitsanspruch zu der oben festgestellten Sündenbockstrategie tendiert, daß ihr dies aber nur aus der Innenperspektive möglich ist, während der Jupiter des *Spaccio*, also der Religionsphilosoph Bruno, aus der Außenperspektive auch die Relativität dieses Anspruchs kennt, die nur durch das immer neue einmalige Zeugnis des Opfernden aufgehoben werden kann. Kirchenrechtlich gesprochen, macht Religion Ketzer und setzt gerade sich damit selbst dem Häresieverdacht aus - dies wiederum gilt dann aber auch für den Aufklärer Bruno, wie historisch-faktisch bewiesen³².

Die Reinigung des Himmels besteht also in einer Korrektur der Perspektive. Man betet Jupiter nicht als Gott an, sondern die Gottheit, als wäre sie in Jupiter. Kantianisch³³ gesprochen: Die Verehrung des Transzendenten ist eine

Grundform menschlichen Denkens, die sich Götterbilder sucht: „Die Ägypter haben lebende Bilder von Tieren angebetet, denn die Tiere und Pflanzen sind lebendige Wirkungen der Natur, und diese ist nichts als Gott in den Dingen“³⁴. Das ist Brunos religionsphilosophische Version des *Deus in rebus*, das seine ganze Kosmologie und Erkenntnistheorie beherrscht. In allen Dingen stecken Prinzipien ihres Werdens, und diese Prinzipien können nicht anders gedacht werden, denn als abgeschwächte Wirkungen eines höheren Prinzips (das ist das Grundmuster, übrigens, aller kosmologischen Gottesbeweise). Weil die Gottheit in allen Dingen steckt und sich in unendlicher Vielfalt mitteilt, hat sie auch unzählige Namen, wird auf unzählbar vielfache Weise gesucht und dementsprechend in unzähligen vielen Riten verehrt. Würde man die Verehrung von Göttern in der Form von Bildern und Symbolen, also von menschlich kommunizierbaren Namen, abschaffen, dann müßte man auch die Wahrnehmung und Interpretation der Einzeldinge der Natur konsequenterweise zugunsten eines bloßen Prinzips aufgeben.

Für die Philosophie des Opfers ist in diesem ethisch-religionsphilosophischen Text entscheidend, daß die Götter selbst reden. Wer, wenn nicht die Götter wäre kompetent über Verehrung zu sprechen? Hier sei an die Sündenbocktheorie René Girards erinnert, wonach die Sprache, welche die Opfer macht, in erster Linie auf die Täter verweist³⁵. Insofern sind die Täter selbst nicht kompetent sich als Opfernde zu entlarven. Es sind die Opfer, die die Sündenbockstruktur durchschauen, und nach Girard ist es der Auftrag des biblischen Christus, diese Struktur aufzuheben. Was schon die Doppelsinnigkeit des Wortes Opfer (in wohl allen Sprachen) anzeigt, daß es sowohl die Handlung als auch den geopfertem Gegenstand benennt, und was im christlichen Kult essentiell ist, wird von Bruno zum Prinzip des Religiösen und zum Paradox des menschlichen Handelns erhoben, daß nämlich das Vereh-

rungsobjekt in der Handlung ebenfalls präsent ist, sozusagen realpräsent. Und zudem identifiziert sich der Priester, der Opfernde, mit dem Opfer in diesem mehrfachen Sinne.

Wenn nun das Denkmal soviel ist wie ein petrifiziertes Opfer - wer hätte je gesehen, daß der Täter seinem Opfer ein Denkmal setzt? Es sei denn unter der Bedingung, daß der Täter in einem mimetischen Prozeß sich mit seinem Opfer identifiziert. Man stelle sich - unter den Voraussetzungen der Moral unserer Gegenwart - vor, Leo XIII. hätte Bruno ein Denkmal setzen lassen. Dies hätte nämlich zur Voraussetzung, daß er die Tat, und hier meine ich eine moralische Handlung wie die Vertreibung des Sündenbocks, als Opfer versteht. Das wiederum impliziert, wie wir gesehen haben, daß der Opfernde sich mit dem Opfer identifiziert. Die Brunianer des 19. Jahrhunderts konnten das tun. Die Sündenbocktäter können nur bereuen, sich dann aber nicht mehr durch ein Denkmal ent-schuldigen. Opfer im kultischen wie im philosophischen Sinne gibt es nur, wenn es Ausdruck der Mannigfaltigkeit und Einheit von Wahrheit ist, ein subjektiv erkannter und objektivierter Verweisungszusammenhang von Jenseitigem und seiner Präsenz in der sinnlich erfahrbaren Gegenwart.

Scharlatanerie sind das Risiko der Religion, und dieses Risiko ist Bruno selbst eingegangen. Friedrich Nietzsche ließ sich von Brunos Dichtungen und seiner Vita beeindrucken. Bruno, der *Academico di nulla Academia*, hätte seiner halb selbstironischen, halb größtenwahnsinnigen Bemerkung sicher zugestimmt, er wäre lieber ein Professor in Basel als Gott. Und Nietzsches produktivste Zeit waren die zehn Jahre Wanderleben in Oberitalien. So identifizierte er sich mit der seelischen Not des „Lang-Verfolgten, Schlimm-Gehetzten“. Aber: "Das Martyrium des Philosophen, seine Aufopferung für die Wahrheit zwingt an's Licht, was vom Agitator und vom Schauspieler in ihm steckte", so daß er letztlich „zum

Bühnen- und Tribünen-Schreihals" entartet³⁶. Das ist der Blick von außen in das Risiko der Philosophie, denn Bruno ging auch als der Philosoph in die Geschichte ein, der mit seinem Leben für die Wahrheit einstand, denn er konnte sich auf keine Schule, keine Kirche, keine absolute jenseitige Wahrheit berufen. Von nun an galt: Philosoph ist, wer so denkt wie ich. Aber auch: Philosoph sein heißt: Selber denken, und nur was man selbst gedacht hat, ist wahr. Und deshalb schließlich, weil ja nur das eigenständige Denken gilt: Ein Philosoph muß originell sein³⁷.

Wenn nun das Opfer als Metapher für die Liebe und diese für die Philosophie steht, dann wird Philosophieren ein sakraler Akt - oder wenn man die einzig gültige Instanz, den Philosophen selbst nicht akzeptiert, theatralisch. Was es bei Bruno nicht mehr gibt, sind ausgezeichnete Orte des Philosophierens. Doch der Akt des Denkens hat dann dieselbe paradoxe Struktur des Opfers. Der Philosoph, Bruno, muß sich als der wahre erweisen, indem er den Akt des Denkens mit seiner Wahrheit identifiziert. Und so wird der Philosoph zum Denkmal seiner selbst.

1. Vincenzo Spampanato, *Vita di Giordano Bruno*, Messina 1921, Reprint Rom 1988, p. 786: „... diceva che moriva martire e volentieri, e che se ne sarebbe la sua anima ascesa con quel fumo in paradiso. Ma ora egli se ne avede se diceva la verità.“

2. Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 1697, s.v.

3. Zur Biographie s. Paul Richard Blum, *Giordano Bruno*, München 1999; ausführlich Saverio Ricci, *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, Rom 2000.

4. Zu Schoppe (Schoppius) s. das Sonderheft von Zeitsprünge - Forschungen zur frühen Neuzeit 2 (1998) Heft 3/4, dort auch im Anhang sein Bericht über Brunos Verurteilung und Hinrichtung. Dasselbe in: Luigi Firpo, // *processo di Giordano Bruno*, Rom 1993, und in Spampanato cit.

5. Péter Alvinczi, *Macchiavellizatio, qua unitorum animos dissociare nitentibus respondetur* Saragossa [Kassa] 1621, pp. 30-35. Cf. Giordano Bruno 1548-1600, *Mostra storico documentaria*, Florenz 2000, pp. CX und 193.

6. So Peter Sloterdijk im Vorwort zu: Giordano Bruno - Ausgewählt und vorgestellt von Elisabeth von Samsonow, München 1995, (Philosophie jetzt!).

7. Lars Berggren, *Giordano Bruno pa Campo dei Fiori, Ett monumentumprojekt i Rom 1876-1889*, Lund 1991. Cf. Eugenio Canone, *Introduzione in: Giordano Bruno 1548-1600, Mostra storico documentaria*, Florenz 2000, fig. 12.

8. Maria Luisa Barbera, *La brunomania*, in: *Giornale critico della filosofia italiana* 59 (1980) 103-140.

9. Leo XIII.: „le sue opere lo mostrano e panteista e turpe materialista, infetto dai piu volgari errori ipocrisia, doppiezza, egoismo, intolleranza, adulazione, volgari tr e perversitr d'animo furono le sue qualitr." Zitiert nach: Baidassare Labanca, *L'ultima allocuzione del Papa e Giordano Bruno*, Rom 1889, p. 8; in *La Civita Cattolica*, Rom 1888, schrieb Luigi Previti SJ über: *Chi è Giordano Bruno? ossia la brunomania in Italia* (auch als *Separatum*). Hier wurde wohl der Ausdruck *Brunomanie* geprägt. Dem hat Stephan Otto in einem Interview mit dem Bayrischen Rundfunk, gesendet 16. 2. 2000 (Martin Schramm, *Der Fall Giordano Bruno*), die Brunophobie der Fachphilosophen gegenübergestellt.

10. Vgl. Ioan P. Couliano, *Alcune riflessioni sulla magia e la sua fine*, in: *La religione della terra, vie sciamaniche, universi immaginali, iperspazi virtuali nell'esperienza sacrale della vita*, a cura di Grazia Marchiannò, Como 1991, 181-193.

11. Die an Nikolaus von Cues erinnernde Terminologie ist mit Bedacht gewählt worden, weil Bruno, wie man aus seinen expliziten Hinweisen auf ihn entnehmen kann, das cusanische Modell von Einfaltung und Entfaltung, welches sich ursprünglich auf das Verhältnis von Universalprinzip (Gott) und endlicher Welt bezieht, zum Instrument der Darstellung kognitiver Prozesse umwandelt. Vgl. Paul Richard Blum, „Saper trar il contrario dopo aver trovato il punto de l'unione": 'Bruno, Cusano e il platonismo', in: *Letture Bruniane*, Rom (im Druck).

12. Giordano Bruno, *Opera latine conscripta*, hrsg. v. Francesco Fiorentino u.a., Neapel-Florenz 1879-1891 3 in 8 Teilbänden, zitiert als 'BOL': BOL III, p. 34: „Ei gallus pro sacrificio offertur, tanquam numen contrarium luci (...)."

13. BOL III, p. 558: „Haec religio locorum non solum Haebraeis, sed et Romanis et Graecis et Aegyptiis fuit optime observata.”

14. Hermann Usener, *Götternamen, Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, 2. unver. Aufl., Bonn (Cohen) 1929. Für das Denken in Kultorten innerhalb des Renaissance-Platonismus bringt einige Beispiele Elémire Zolla, *Aure: I luoghi e i riti*, Venedig 1995, pp. 37-50; bzgl. Bruno p. 46: Ausweitung des Lokalritus auf Verehrung von Elementen.

15. BOL III, p. 500: „In sacrificiis qui volebant se ipsos expiare, ut dictum est, üt pro exigentia se ipsos puros offerrent etc.”

16. Giordano Bruno, *Dialoghi italiani*, a cura di Giovanni Aquilecchia, Florenz 1958, zitiert als „BDI”: BDI, p. 46 sq.: „ (...) consuetudine, che i nostri stimino far un sacrificio a gli dei, quando arranno oppressi, uccisi, debellati e sassinati gli nemici de la fé nostra (...)”.

17. BDI, p. 47: Seine religiöse Einstellung verdanke er der „elezzionc di quei che mi governaro” oder auch „mio capriccio e fantasia”.

18. BOL III, p. 433: „istos <sc. Daemones> oportet esse complexionis valde affinis nostrae (...) non tamen aequae ad nos multa movere et alterare possunt per se spiritualioris et nobilioris complexionis”.

19. BOL III, p. p. 398: „si isti accessat cultus seu invocatio intelligentiarum et efficientium exteriorum seu superiorum, cum orationibus, consecrationibus, fumigiis, sacrificiis, certis habitibus et ceremoniis ad Deos, daemones et heroas, tunc vel fit ad finem contrahendi spiritus in se ipso, cuius ipse fiat vas et instrumentum ...; et haec est magia desperatorum, qui fiunt vas malorum daemonum; aut est ad finem imperandi et praecipendi daemonibus inferioribus cum autoritate daemonum principum, hos quidem colendo et alliciendo ...; et haec magia est transnaturalis seu metaphysica ...”

20. BDI, p. 685 f: „Ogn'uno che vuole e brama quelle (sc. Ricchezze), chiama me, invoca me, sacrifica a me; chiunque viene contento per quelle, ringrazia me, rende mercé alla Fortuna, per la Fortuna pone al fuoco gli aromați, per la Fortuna fumano gli altari. E che sono una causa, la quale quanto son piu incerta, tanto sono piu veneranda e formidanda ...”

21. BDI, p. 1080: „Questa fenice ch'ai bel sol s'accende ... / Tal il mio spirto (ch'il divin splendore / Accende e illustra), mentre va spiegando / Quel che tanto riluce nel pensiero, // Manda da l'alto suo concetto l'ore / Rime, ch'il vago sol vad' oscurando, / Mentre mi struggo e liquefacelo intiero.”

22. BDI, p. 1084: „... l'uomo in presenza de gli altri uomini vegna più tosto a magnificar se stesso per il studio ed ardire ...”

23. Vgl. hiermit das Verschwinden des Philosophen al-Kindi in der Erzählung // *Signore del Suono* in: Ioan P. Couliano, *La collezione di smeraldi*, Milano 1989, pp. 333-42. Verschwinden im Einen wie Aktaion bzw. Selbstauflösung wie Phoenix oder Selbstmonumentalisierung sind zwei Seiten derselben Sache. In dieser Erzählung ist die Beschreibung des Denkens des (fiktiven) Philosophen weitgehend kompatibel mit dem Brunos: Sein Hauptwerk trägt den kombinatorischen Titel: „Configurazioni delle Cose Pensate“, und: „al-Kindî era capace di trarre da questi dati informazioni applicabili ad altri individui singoli o a collettivitr“ (pp. 37 f.). Im übrigen ist auch das fiktive Vorwort dieser Erzählungen von brunianischen Motiven wie *memoria*, *metempsychosi* und *tutto in tutto* geprägt. Zm historischen al-Kindi im Vergleich zu Bruno s. Ioan P. Couliano, *Eros and Magic in the Renaissance*, Chicago 1987, pp. 119-127.

24. Vgl. Couliano, *Eros*, cit. p. 77: „The mnemonic 'statue' of Actaeon is the phantasm of the subject in search of truth”.

25. Vgl. u.a. Paul Richard Blum, „Das Haus Gottes abdichten, damit es nicht hineinregnet“: Rationale Argumente für die Religion in der Renaissance, in: Jahrbuch der Karl Heim Gesellschaft, 11 (1998) 39-56.

26. Es sei an diesem Punkte daran erinnert, daß auch Piatons philosophische Theologie, nämlich das Buch *Nomoi X*, mit einer Erinnerung an Opferdünste einsetzt.

27. BDI, 341, cf. Blum, Saper trar, cit.

28. BDI, p. 825: „con quella offrenda bestia in mano, e con un laboratorio fiasco appeso alla cintura ... lui medesimo, et uno, punò servir per sacrificio e sacrificatore, idest per sacerdote e per bestia”.

29. BDI, p. 569: „Favola morale”.

30. BDI, p. 588 f: (Jupiter sagt:) „non ho polso di contrastar a certi mezi uomini (...). Lo dove io avevo nobilissimi oracoli, fani ed altari ... in loco loro han dirizzate are e statue a certi ch'io mi vergogno nominare, perché son peggio che li nostri satiri e fauni ed altri sememestie ...” Der Halb-Tier-Halb-Mensch Centaurus, eine Allegorie für Christus, wird am Ende des Werkes rehabilitiert.

31. Wie bereits zitiert, BDI, p. 825: „puno servir per sacrificio e sacrificatore, idest per sacerdote e bestia”.

32. Zur quasi gesetzmäßigen Wechselhaftigkeit und strukturellen Identität von Wahrheitsansprüchen, die sich am Häresieverdacht manifestiert, s. Ioan P. Culianu, *Die Religion als System*, in: Mircea Eliade und

Ioan P. Culianu, *Handbuch der Religionen*, Frankfurt 1995, pp. 19-24, hier: 22 f.

33. Immanuel Kant, *Die Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft*, in: Kant's Werke 6, Berlin 1914, p. 104: „denn eigentlich entspringt der Begriff von der Gottheit nur aus dem Bewußtsein dieser [sc. rein moralischen] Gesetze und dem Vernunftbedürfnisse, eine Macht anzunehmen, welche diesen den ganzen in einer Welt möglichen, zum sittlichen Endzweck zusammenstimmenden Effect verschaffen kann.“

34. BDI, p. 776: „che gli Egizii venessero ad adorar le imagini vive de le bestie, e ne adorassero in forma di quelle ... perché sai, che gli animali e piante son vivi effetti de natura; la qual natura ... non e altro che dio nelle cose.“

35. René Girard, *Der Sündenbock*, Zürich 1988.

36. Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Bd. 5, Berlin/New York 1988, p. 43.

37. Hierzu ausführlich Paul Richard Blum, *Philosophenphilosophie und Schulphilosophie. Typen des Philosophierens in der Neuzeit*, Stuttgart 1998.

A.J. DROGE

RETROFITTING/RETIRING „SYNCRETISM"

If asked what is meant by „syncretism", I should probably answer, too much and not nearly enough. The term is used to describe what is allegedly the distinguishing feature of the religious milieu of the Hellenistic age, a period in Western history often glossed as the „age of syncretism". In general, the term has come to designate the process of „borrowing" religious elements of diverse origins in the creation of „new" religions, as well as the tendency to „combine" or „identify" the deities of various native peoples as a consequence of the international empire created by Alexander and ruled over by his successors. So conceived, the term often connotes the unsystematic and at times superficial „mixing" or „mingling" of formally discrete and historically different religious traditions, often with the pejorative association of „contamination" and „inauthenticity". Yet even after more than a century of use considerable disagreement exists as to what the term syncretism is intended to signify, and how it might be used to explain particular phenomena in the history of religions². Curiously, at first sight, the term is rarely applied to the two most well-documented and well-studied

religions of the period, Judaism and Christianity, except in cases of so-called heretical or deviant strains of these religions. Equally curious is the freedom with which scholars have applied the term to Islam, the third great religious tradition to emerge from the world of late antiquity. It seems we have a problem on our hands, a problem, moreover, that extends beyond mere terminological ambiguity.

The point I wish to drive home is this: syncretism is a category devoid of explanatory utility. Put differently, when historians of religions employ the term syncretism, they presume to supply the answer, when in fact they are merely stating the problem. But there is more. Syncretism, I submit, can only be retrofitted as constituting part of the data of religion; it must be retired from the lexicon of analytical categories employed in the study of religion.

Syncretism is only one a many „-isms" (more precisely, „-ismuses") generated by nineteenth-century German scholarship invested in the study of ancient Near Eastern and Mediterranean religions. One thinks of „Hellenism", „apocalypticism", and „gnosticism", to mention only the most well known and enduring of these categories; and, in fact, syncretism is inextricably linked to all three. I shall not rehearse here the prior history of the term: its apparent creation by Plutarch („sugkrhtismov"); its millennium of quiescence; its resurrection as a polemical term by the early Protestant reformers. All of this has been well-documented³. At the root of the modern terminological problem is the first volume of the *Geschichte des Hellenismus* (1836) by Johan Gustav Droysen. It was Droysen who introduced the word „Hellenism" to designate the civilization of the Greek-speaking world after Alexander. And although it would fall to others to explore and map this world, it was Droysen who defined its main characteristic:

East and West were ripe for fusion [*Verschmelzung*], and cross-fertilization and metamorphosis quickly took place on both

sides. Newly awakened popular life led to constantly new and further developments in politics and in science, in commerce and in art, in religion and in morality. May we be allowed to give this new principle in world history the name Hellenistic? Greece, penetrating the life of the world of the East and fertilizing it, produced that Hellenism in which the paganism of Asia and Greece, indeed antiquity itself, was destined to culminate⁴.

Droysen regarded Hellenism as the „modern period of antiquity", which found its *telos* in the rise of Christianity: „the point towards which the development of the old, pagan world strives, from which its history must be understood"⁵. Hellenism, in other words, was nothing less than a kind of Hegelian *praeparatio evangelica*, but - and this is significant - a dialectic that did not involve Judaism⁶.

As is well known, Droysen failed to pursue the cultural and religious dimensions of Hellenism, confining himself to the political history of the century following Alexander's death. (After 1843 Droysen turned his scholarly attention to the history of Prussia.) But Hellenism, as a religious and cultural phenomenon, would attract the attention of some of the greatest scholars of the late nineteenth and early twentieth centuries: Herman Usener, Franz Cumont, Richard Reitzenstein, Wilhelm Bousset, Martin Nilsson, Arthur Darby Nock, all of whom cherished the hope of explaining the origins of Christianity in Hellenistic terms. That is to say, in the terms established by Droysen. Above all, they were interested in the complex interplay of „Oriental" and „Greek" religions, and, while they differed among themselves as to which of the two sides predominated, and the extent to which Christianity was implicated in that process, syncretism was one of their guiding concepts⁷.

With few exceptions, I submit, contemporary study of Hellenistic religions - and especially of Judaism and Christianity - still moves within the conceptual limits of Droysen's

Hellenism. In this essay I offer three examples for consideration. Each is considered to be a major, authoritative work in its own right; all three are judged to be indispensable in the training of graduate students, particularly in the area now called Christian origins⁸.

I begin with what many reckon the definitive work on Judaism in the Hellenistic period⁹. Although the author admits that „Hellenism... is a complex phenomenon"¹⁰, he cites the passage from Droysen quoted above with approval, and goes on to say that „Droysen... saw quite clearly the *essential criterion* of that time and its culture"¹¹. In surprising fashion the author even replicates Droysen's vocabulary: he speaks of Greek „cultural penetration", of a growing „oriental influence" following the political demise of the Diadochi, and of the „process of fusion in the religious sphere", which he designates by the term, „syncretism"¹².

What is new here, of course, is the inclusion of Judaism, in contrast to Droysen's exclusionary version of Hellenism. But, we may ask, to what end? At the conclusion of his study, the author engages in a rather all-too-familiar triumphalism. Although he insists that Judaism, whether in its diasporic or native setting, must be considered a *Hellenistic* religion, he asserts that „in the mother country of Judaism a brake was put on the manifest syncretistic tendencies which led towards an assimilation to paganism"¹³. In order to ward off the danger presented by this „manifest syncretism", Judaism „found a firm centre in the law which... enabled it to present a relatively closed front to the outside world"¹⁴. But „this fixation [with the law] meant that any fundamental theological criticism of the cult and the law could no longer develop freely within Judaism"¹⁵. Our author writes:

Here is the profound tragedy of the reaction of Judaism to the primitive Christian movement which developed from its midst. Jesus of Nazareth, Stephen, Paul came to grief among their own

people because the Jews were no longer in a position to bring about a creative, self-critical transformation of the piety of the law with its strongly national and political colouring. ...The charge of apostasy to Hellenistic syncretism still has its influence on Jewish interpretation of Paul, *even today*. The apostle appears as a Diaspora Jew who had become alienated from the faith-ideas of the fathers. This is to fail to see that the apologetically rigidified understanding of the Torah, which no longer measures up to the message of the prophets, was irreconcilable at the time with the universal eschatological claim of the gospel, *and had to be broken [und zerbrechen musste]*TM.

There is much in this paragraph, beyond its obvious Christian triumphalism, that deserves commentary. I want only to insist that what makes this triumphalism possible is Droysen's Hegelian characterization of Hellenistic syncretism, which our author has taken over and used for his own theological agenda. To put it simply, (he (so-called) „threat of Hellenistic syncretism" elicited two responses on the part of Judaism: assimilation to paganism and an overweening fixation with the law. The former move is tantamount to selling out, or, in our author's words, „makes it impossible in practice to distinguish between Judaizing pagans and paganizing Jews"¹⁷. The latter response is equally artificial and inauthentic, insofar as it is a turning inward on itself (read: particularistic, insular, ghettoized) and „no longer measures up to the message of the prophets." The former Judaism is lost forever in the *Verschmelzung* of Hellenistic religions; the latter is transcended by the „universal eschatological claim of the gospel, *and had to be broken.*"

The language of historical necessity is every bit as strong as Droysen's. Christianity is still the only vehicle that could drive the religious life of antiquity forward into history. But note that, whereas Droysen simply left Judaism out of history, our author has treated Judaism with duplicity. The Judaism that „presented a closed front to the outside world" functions

as a *cordon sanitaire* for the so-called primitive Christian movement, guarding it against the danger of its Hellenistic/syncretistic environment. This move allows our author to assert the generative purity and integrity of nascent Christianity: in contrast to a rigidified, legalistic Judaism, Christianity derives from and measures up to „the message of the prophets". Judaism, in turn, is transcended or superseded by Christianity, or, as our author puts it, by „the universal eschatological claim of the gospel"¹⁸. The claim that Christianity exhibits no external influence in its origins is nothing other than a claim for its unique and privileged status; in contrast to all other religions of the period, Christianity is not a religion born of syncretism. Paradoxically, our author has rendered Christianity immune to what he had earlier insisted (following Droysen) was the „essential criterion" of the time¹⁹.

The second example I wish to consider may be found in one of the standard texts on Gnosticism in Western antiquity²⁰. In an introductory chapter the author discusses the state of the sources, in this case the evidence of the so-called heresiologists, for understanding Gnosticism as an *historical* phenomenon. „From the modern point of view", our author writes, „the procedure of the heresiologists is indeed to be regretted, and must be assessed very critically; a contemporary view of them on the other hand leads to an understanding of their procedure, and at the same time shows how these works should be read: not as historical and critical presentations but as theological treatises"²¹. There follows a discussion *seriatim* of the usual suspects: Justin, Irenaeus, Hippolytus, and then we come to Tertullian. True to his intention, our author tries to show how Tertullian „should be read", to wit, as a theologian. „He [Tertullian] does not do justice to his < onent [i.e., Gnosticism], but is bent on making an end of him." But then our author slips in the

following qualification: „In the process [Tertullian] has a keen nose for his opponent's weaknesses and knows the *fundamental differences* as well. Hence", our author continues, „as H[ans]. von Campenhausn notes, [Tertullian] long ago, before modern investigation gathered together the numerous groups and movements of the heresy of the period under the general designation «gnosis», *had grasped their essential common elements*"²¹. Our author then proceeds to quote with tacit approval von Campenhausen's assessment of Tertullian's assessment of the *essential* thing about Gnosticism:

For [Tertullian] Gnosis is a „declining syncretism [*auf lösende Synkretismus*] such as the natural spirituality of mankind loves, a spiritual and idealistic overestimate of the self which blurs the fixed limits that separate the creature from the deity; and it is at the same time the 'nihilistic' hostility against the God of reality who has created the world and has revealed himself concretely in the flesh"²³.

Note how quickly our author has betrayed his stated intention of construing the evidence provided by the heresiologists in a strictly historical fashion. As it turns out, Tertullian (the theologian!) was right after all about the essential nature of Gnosticism. The judgment rendered above (albeit by proxy) is a normative theological one, and it is the deployment of the pejorative (and pleonastic) expression, „declining syncretism", that is intended to add weight to this judgment by providing it with an historical veneer.

Our author has occasion to return to the subject of „Graeco-oriental syncretism" later in his study, where he signals his indebtedness to Droysen by referring to syncretism as „a fundamental characteristic of Hellenism", describing it as „the linking of Oriental and Greek traditions, or ideas", and attributing it to „the power of penetration of the Greek element"²⁴. But in an extraordinary passage, which stands in

unresolved tension with his earlier endorsement of von Cam-
penhausen and represents a fundamental break with Droysen,
our author states unequivocally that „this syncretism...must
be considered without any attempt to evaluate it", adding
parenthetically that „every religion is strictly speaking a
syncretistic product, pure religions only existing as theoretic
constructions by scholars"²⁵. Which is it?, the reader may
well ask. If the essential thing about Gnosticism is that it is
„a declining syncretism", in contrast to the revealed religion
of Christianity, and yet all religions, including Christianity,
are, strictly speaking, „syncretistic products", what expla-
natory utility does „syncretism" offer as a category?

My reason for choosing this second example is to call
attention to another aspect of the rhetoric of syncretism,
namely, that it is bound up with an essentialist discourse on
religion, or, to put it in the terms most often deployed in the
study of Judaism and Christianity, „orthodoxy" and „heresy."
The use of the term syncretism to explain religious change
requires a normative theological judgment about what within
a religious tradition purportedly exhibits no external influence
in its origin, and is thus unique and privileged („orthodoxy"),
and what is formed from elements of diverse origins, often
described as a jumble of barely understood components
(„heresy"). The term syncretism serves the interests of an
essentialist discourse on religion which has a stake in making
allegedly historical claims about what constitutes normative
and deviant manifestations of a particular religion. Underlying
von ('ampenhausen's use of the term is an explicit theological
bias: that Christianity alone was a revealed religion and that
all oihers were human inventions.

My final example is taken from one of the standard hand-
books or introductions to the study of the New Testament²⁶.
(ommissioned by the Society of Biblical Literature to mark
the centennial of its founding, the volume is the result of a

collaborative enterprise of some twenty scholars, „designed both to survey and to evaluate New Testament scholarship since World War II"²⁷. The opening chapter is devoted to „Greco-Roman Religion and Philosophy and the New Testament". Recognizing that „the phenomenon of syncretism, which has loomed large in the study of ancient religion, ...is fraught with ambiguities"²⁸, the author of this section nevertheless uses the term repeatedly, but in what can only be described as a tortured attempt to retain it as a viable category in the study Greco-Roman religions, Judaism, and Christianity. The author refuses, however, to stake an *explicit* claim on how the term should be used. The closest he comes to a programmatic statement is couched in the following summary of recent attempts to arrive at a definition:

The term has generally been used to describe either the *mixture* of elements from several religions which *influence each other mutually*, or the *acceptance* of elements from one religion by another *without any basic change occurring in the character of the receiving religion*²⁹.

How one might distinguish between these two types of syncretism is not addressed, but the latter instance would seem to require a knowledge of the *essence* of a „receiving religion" in order to be able to determine that its „acceptance" of this element or that had not altered its „character". What also remains unclear, at least initially, is on which side of this either/or the New Testament falls. Only as the author presents his survey and evaluation of the history of scholarship does his commitment become clear, and even then the language is oblique.

Among the studies singled out for special mention is Karl Prümm's *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt* (1954), which our author endorses as „the most valuable handbook" and „a model of the genre",

though conceding that „it was written for theological students" and that „it holds the view that pagan religion declined from a primitive monotheism into a condition from which Christianity rescued it"³⁰. That a book with such an architectonic could be described as the most valuable handbook and a model of the genre is nothing less than astonishing". Although exception has been taken to this", our author writes, „and to... Priimm's apologetic treatment of certain points of detail, the book has been widely received, especially for its thoroughness and the information it provides on the individual characteristics of the [pagan] cults"³¹.

According to our author, „The most impressive attempt to utilize Greco-Roman religion and philosophy in interpreting the NT has been that of [Rudolph] Bultmann", who „formulate[d] a question whose answer is worked out at great length in his *Theology of the New Testament*, namely, whether Christianity is really a syncretistic religion or whether there is some fundamental unity behind all its diversity"³². This was, of course, a much debated question within the so-called *religionsgeschichtliche Schule* (with which Bultmann was affiliated); but even those relatively few scholars who concluded that Christianity was a syncretistic religion (e.g., Bousset) made a point of distinguishing variously between Christianity and the message of the New Testament, or of Jesus and Paul, or finally of Jesus himself, whose „gospel" was judged to be *sui generis*²⁹. Was Christianity, according to Bultmann, a syncretistic religion? Once again our author prefers obliquity, rather than stating explicitly what Bultmann's answer was. But anyone familiar with Bultmann's *Theology* will know that he came down on the side of „a fundamental unity"³⁴. In light of the two types of syncretism described above, it now becomes clear that Christianity could be considered syncretistic only in the sense that, while it may have accepted elements from its environment, these occa-

sioned no basic change in its character. It should come as no surprise that our author concludes by praising Bultmann's work for „its achievement in *theologically* interpreting the data"³⁵.

Elsewhere more recent, specialized studies are endorsed which deal with the concomitant problem of Judaism and Hellenism. Singled out are the works of scholars who conclude, for example, that „the Jewish population of western Asia Minor was Hellenized but not necessarily syncretistic"; or that „in the case of the Jews in Sardis physical proximity [to pagan cults] did not lead to syncretism or «religious creativity», but produced clarity in their understanding of their Judaism and contributed to a conservatism that reinforced the piety of the past"³⁶. In almost any other context creativity would be seen as a positive attribute, but not here. The glossing of syncretism as „religious creativity" and its negative juxtaposition to „a conservatism that reinforces the piety of the past" says something about the political associations of the term: syncretism still bears the markings of an early nineteenth-century German conservatism, and it serves contemporary conservative interests which still dominate the study of Judaism and Christianity in antiquity³⁷.

Despite our author's reticence, his survey of the field makes clear that Greco-Roman religions *en bloc* represent a case of syncretism as „mixture" and „mutual influence", whereas Judaism and Christianity (above all the New Testament) were able to „accept elements" from their environment „without any basic change occurring in their character". Although the essentialist and theological language is muted, it is still as inextricably linked to this author's use of syncretism as it was in the two previous cases I treated.

The mischief carried out under the banner of syncretism should not cause us to lose sight of the fact that there have been attempts to employ the term in a nuanced and subtle

fashion - that is to say, in a non-theological and methodologically self-conscious way. To the best of my recollection, the two most noteworthy studies in this regard are Jonathan Z. Smith's essay, „Wisdom and Apocalyptic“³⁸ and Luther Martin's survey of *Hellenistic Religions*³⁹. Playing with the etymology of the term itself, both Smith and Martin insist (correctly, in my view) on the original social-functional understanding of the term as employed by Plutarch (sugkrhtivzein), and reject the oft-cited but incorrect etymology from sugkeravnnumi, meaning to mix or join together, implying a biological interpretation of syncretism as hybridization. As Martin puts it,

Plutarch employed the term to signify a system of relationships defined by resemblances and organized by the play of sympathy and antipathy... Syncretism in the Plutarchian sense suggests the possibility of understanding religion in the Hellenistic age as a coherent system rather than as the fortuitous byproduct of political internationalism. Hellenistic religious syncretism may best point to coherent patterns of relationships that must be explored in their systemic particulars, rather than a cultural mixture born of historical happenstance⁴⁰.

This understanding of syncretism marks a clear break with the conventional use of the term by divesting it of its essentialist and theological biases. No small thing, though I find it telling that the subsequent discussion and use of the term syncretism has all but ignored the work of Smith and Martin⁴¹. Still, we may ask, what advantages result from adopting their retrofitting of the term? That Hellenistic religions are „syncretistic“ in the sense in which Smith and Martin suggest is not some kind of epistemological revelation, nor is it an historical anomaly, a feature common only to the religions of late Mediterranean antiquity. One might equally and with as much validity argue that this is true of *all Teli-*

gions. But insofar as this is the case, what have we learned that we didn't know before? As a category, syncretism becomes simply a synonym for „culture“, „society“, or, indeed, „religion“ itself.

An important question that the study of syncretism raises for historians of Hellenistic religions (including Judaism and Christianity) is the same question raised by Jan Gonda in the title of his *Change and Continuity in Indian Religion* (1965) and to which Jonathan Z. Smith draws attention in his review essay, „Native Cults in the Hellenistic Period“⁴². What do we mean when we speak of a religious tradition? How do we understand the dynamics of religious persistence and change? Of tradition and innovation? How far may a symbol, tradition, or religion be altered and still be in continuity? Historians of Hellenistic religions have not been as precise as they might have been in explicitly formulating these questions and suggesting answers. In one respect, the term syncretism has provided a convenient dodge, a scholarly sleight of hand by which we claim to supply an answer when we are merely stating the problem. So long as the root metaphor of a term like „tradition“ continues to be construed as the growth of an organism, then the history of Hellenistic religions (including Judaism and Christianity) will remain in thrall to a vulgar biological (more precisely, botanical) construing of the data. It will continue to be said of religions in this period that they are born, mature, decline, and die; that they bloom, branch out, and host parasites; that cross-fertilization and hybridization occur. Once religious tradition is understood in terms of origin and organic development, and a claim about the essential nature of a religious tradition provides the hermeneutical framework for constructing its history, syncretism, whether as „deviant strain“ or „parasitic invasion“, becomes inevitable⁴³.

Let me conclude by appealing to the final paragraph of the entry under „syncretism" in *The HarperCollins Dictionary of Religion*, which reads: „In view of the fact that no historically known religion has begun in a vacuum but instead has readily drawn on valuable aspects of existent traditions in which its members have found meaning, one must conclude that the term at this time has little taxonomic value"⁴⁴. I would emend only the last clause to read: „no taxonomic value." I propose therefore that the term syncretism be retired as an analytical category in the study of religion⁴⁵. Since syncretism applies to all religions equally well, to use it to describe a particular religion, or a particular expression of a religion, tells us nothing that we didn't already know from Heraclitus: things change. What ought to attract the attention of the historian of religions is the history of the term itself, the uses to which it has been put, and the interests it has served. Insofar as syncretism has been and continues to be a regnant term in the study of religion, a term, moreover, implicated in a discourse of orientalism, essentialism, and Christian theological triumphalism, I propose that syncretism be reconstituted as part of the data for the study of religion.

NOTES

1. See, for example, F. C. Grant, *Hellenistic Religions: The Age of Syncretism* (Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1953), p. xiii: „The main characteristic of Hellenistic religion [*sic*] was syncretism"; cf. H. Koester, *Introduction to the New Testament*, vol. 1: *History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), p. 164: „The Hellenistic period has been called the time of syncretism."

2. Though not for want of effort. In recent decades no fewer than seven collections of essays have tried to define syncretism: S. S. Hartman (ed.), *Syncretism: Based on papers read at the Symposium on Cultural Contact, Meeting of Religions, Syncretism held at Abo on the 5th-10th of September, 1966* (Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1969); *Les syncrétismes*

dans les religions grecque et romaine: Colloque de Strasbourg (9-11 juin 1971) (Paris: Presses universitaires de France, 1973); A. Dietrich (ed.), *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet: Bericht über ein Symposium in Reinhausen bei Göttingen in der Zeit vom 4. bis 8. Oktober 1971* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975); F. Dunand and P. Leveque (eds.), *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité: Colloque de Besançon (22-23 octobre 1973)*, EPRO 46 (Leiden: Brill, 1975); B. A. Pearson (ed.), *Religious Syncretism in Antiquity: Essays in Conversation with Geo Widengren* (Missoula, MT: Scholars Press, 1975); J. D. Gort, H. M. Vroom, R. Fernhout, and A. Wessels (eds.), *Dialogue and Syncretism: An Interdisciplinary Approach* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989); and C. Stewart and R. Shaw (eds.), *Syncretism! Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis* (London and New York: Routledge, 1994).

3. See, for example, J. M. Moffatt, art. „Syncretism“, in J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (New York: Charles Scribner's Sons, 1922), vol. 12, pp. 155-57; C. Colpe, art. „Syncretism“, in M. Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan, 1987), vol. 14, pp. 218-27.

4. J. G. Droysen, *Geschichte des Hellenismus* (Hamburg: Friedrich Perthes, 1836), vol. 1, pp. 4-5. Note the metaphorical language of the growth of an organism. This will be repeated again and again by Droysen's epigones. Droysen's explicitly sexual imagery of the encounter between the seminal West and the fecund East is a hallmark of orientalist discourse.

5. J. G. Droysen, *Geschichte des Hellenismus* (Hamburg: Friedrich Perthes, 1843), vol. 2, p. xxii; cf. F. Meinecke, „Johan Gustav Droysen“, *Historische Zeitschrift* 141 (1930), p. 262.

6. On this, see A. Momigliano, „J. G. Droysen Between Greeks and Jews“, *History and Theory* 9 (1970), pp. 139-53.

7. See W. G. Kümmel, *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems*, tr. S. McL. Gilmore and H. C. Kee (Nashville and New York: Abingdon Press, 1972), pp. 245-80.

8. These three titles appear, for example, on the reading lists for the qualifying examinations in Christian origins at the University of Chicago Divinity School.

9. M. Hengel, *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, tr. J. Bowden; 2 vols. (Philadelphia: Fortress Press, 1974).

10. *Ibid.*, vol. 1, p. 3.

11. *Ibid.*, vol. 1, p. 2 (emphasis added).
12. *Ibid.*, vol. 1, p. 3. Once again note the metaphorical language of the growth of organisms.
13. *Ibid.*, vol. 1, p. 308.
14. *Ibid.*
15. *Ibid.*, vol. 1, p. 309.
16. *Ibid.*, (emphasis added).
17. *Ibid.*, vol. 1, p. 308.
18. This perspective on Judaism is widespread in biblical studies. See the devastating critique in J.Z. Smith, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), pp. 81-83.
19. Endorsing Droysen's view (expressed in the introduction to his *Grundriss der Historik* [1868]) that theology and philology are „the disciplines most deeply involved in the history of Hellenism“, Hengel laments: „Unfortunately the former has had far too small a share in the investigation of this period“ (*Judaism and Hellenism*, vol. 1, p. 2). Although I would disagree with this assessment, it is clear that Hengel is intent on giving theology its due.
20. K. Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, tr. R. McL. Wilson (New York: Harper & Row, 1983).
21. *Ibid.*, p. 10.
22. *Ibid.*, p. 15 (emphasis added).
23. *Ibid.*, pp. 15-16, quotation from H. von Campenhausen, *Lateinische Kirchenväter* (Stuttgart: Kohlhammer, 1960), p. 24.
24. Rudolph, *Gnosis*, p. 286.
25. *Ibid.*, p. 286.
26. E. J. Epp and G. W. MacCrac (eds.), *The New Testament and Its Modern Interpreters* (Philadelphia: Fortress Press, 1989).
27. *Ibid.*, p. xvii.
28. *Ibid.*, p. 5.
29. *Ibid.*, p. 6 (emphasis added).
30. *Ibid.*, p. 8.
31. *Ibid.*
32. *Ibid.* Note what this way of framing the question implies: a syncretistic religion, because it lacks „a fundamental unity“, must be little more than a jumble of components formed from elements of diverse origins.

33. On this debate, see Kümmel, *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems*, pp. 245-46, 255-58, 260-62, 270-76, 280. This tendency persists in contemporary scholarship. The author of one of the standard introductions to the New Testament admits, on the one hand, that Christianity was „thoroughly syncretistic in every way“, but confesses, on the other, that „it is difficult to find categories by which the ministry of Jesus can be correctly described“ (H. Koester, *Introduction to the New Testament*, vol. 1, p. 167; vol. 2, p. 77).

34. A unity, that is, based on his particular reading of Paul's letters and the gospel of John; see R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, tr. K. Grobel; 2 vols. (New York: Charles Scribner's Sons, 1951, 1955), vol. 2, pp. 237-51; and cf. the assessment in Kümmel, *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems*, pp. 398-400.

35. *Ibid.*, p. 9 (emphasis added).

36. *Ibid.*, p. 10.

37. See Smith, *Drudgery Divine*, pp. 52-53.

38. J. Z. Smith, „Wisdom and Apocalyptic“, in *idem*, *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*, SJLA 23 (Leiden: E.J. Brill, 1978), pp. 67-87. Smith's essay first appeared in the volume edited by Pearson (n. 2, above).

39. L. Martin, *Hellenistic Religions: An Introduction* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1987), esp. pp. 3-15; cf. his earlier article, „Why Cecropian Minerva? Hellenistic Religious Syncretism as System“, *SBL Seminar Papers* 22 (1983), pp. 321-25.

40. Martin, *Hellenistic Religions*, p. 11.

41. Their work goes undiscussed, for example, in Epp and MacCrae (eds.), *The New Testament and Its Modern Interpreters*.

42. J. Z. Smith, „Native Cults in the Hellenistic Period“, *History of Religions* 11 (1971), pp. 236-49.

43. I borrow this language from A. Harvey, *Methodology Digest: An Occasional Publication of the Incurables* 1/4 (1997), pp. 1-4. For an alternative metaphor, see B. Lincoln, *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification* (New York and Oxford: Oxford University press, 1989), pp. 10-11.

44. J. Z. Smith (ed.), *The HarperCollins Dictionary of Religion* (New York: HarperCollins, 1995), p. 1042.

45. But see already R. Baird, *Category Formation and the History of Religions* (The Hague and Paris: Mouton, 1971), p. 146.

BRUCE LINCOLN

ONCE AGAIN
THE BOVINE'S LAMENT*

In memory of Ioan Culianu

I

I should like to begin by citing a passage from the *Greater Bitndahis n*, a Pahlavi text of the 9th Century CE, that describes a fascinating *post mortem* journey through the celestial regions. Among the prime points of interest is the fact that this journey is said to have been made, not by any human or divine agent, but rather by an animal: the soul of the Primordial Ox. The text reads as follows:

This also is said [in the Avesta]: „When the Primordial Ox passed away, it fell on its right side; when Gayo—mard [the Primordial Man] died, he fell on his left side.”

The soul (*rima—n*) of the Primordial Ox went out from its body and stood before the ox. And as if a hundred men spoke with a single voice, it lamented to the Wise Lord (Ohrmazd), saj ing: „Who has the leadership of creatures when the earth lies quaking, when the plants are dry, and when the water is afflicted?

From *Theorizing Myth*, University of Chicago Press, 1999. First presented at the „Colloque Psychanodia” in honor of Ioan Culianu (Paris, Septembei 1993) and scheduled to be published in the proceedings of that conference, under ilic editorship of Ara Sismanian. A subsequent version was presented at the University of Copenhagen.

Where is that man of whom you said: «I will create him so that he will proclaim protection?»"

Then Ohrmazd said to him: „You are ill, Ox-soul. You bear the illness of the Evil Spirit (Ahriman) and the malice of the demons. If one could create that man at this time, then there would not now be this oppression from Ahriman."

The Ox-soul went forth to the Star Station. He lamented in similar fashion. He went to the Moon Station and lamented in similar fashion. He lamented in similar fashion at the Sun Station.

Then Ohrmazd showed them [sic] the pre-existent soul (*frawahr*) of Zarathustra, saying: „I will give him material existence, and he will proclaim protection."

Then the Ox-soul became content and accepted, saying: „I will foster the creatures", and he agreed to return to material existence in [the form of] livestock'.

As has been generally recognized, this passage draws on an old Indo-Iranian set of myths, in which a representative of the bovine species cries out in protest against the violence that cattle suffer²: being killed, struck, stolen, and eaten are among the specific complaints voiced in one of the other Iranian variants that have come down to us³, and yet another speaks of „furor, raiding, cruelty, audacity, and strength"⁴. These versions, however, do not connect the action to the cosmogonic drama, nor do they have the bovine make a celestial ascent in order to voice its complaints⁵.

To be sure, the creation story recounted in other chapters of the *Bundahis n* tells that the Primordial Ox moved into the heavens after its death⁶, but even here some important differences should be noted. First, there is no mention of a lament. Second, it is not the bovine's soul that made the voyage, but its body (*tan*) or, according to most versions, crucial parts of its body: above all, its semen (*s usar* or *to—*

hmag). This bodily essence, so it is told, was rescued by Ohrmazd and placed in the moon for safekeeping, from whence it is used to create all the good and productive animal species that are called „beneficent cattle" (*go—spand*) as a result. Third, the Ox's itinerary did not pass through multiple celestial realms, but went to the moon and the moon only.

This story actually forms part of a much broader narrative that begins when Ohrmazd created six original entities: Sky, then in sequence, Water, Earth, Vegetation, the Primordial Ox, and the Primordial Man, each of which was then attacked by Ahriman in the same order that they were created. Most sources describe the results of this assault in terms of mixture or corruption, telling how entities that were originally pure and perfect became tainted with evil; thus, for example, some of the world's water turned salt and some of the earth turned mountainous and barren⁷. *Greater Bundahis* n 7, however, puts things differently. The text reads as follows:

It says in the religion: When Ahriman ran in, he did not take a year, a month, or a day, since he was quick. First he came to a third of this earth, second to two thirds, and third to all of this earth. Then he came to the plants, which are of Ohrmazd. He seized their bodies and bore them up to the Star Station and gave them to the stars. It is their light which the stars reflect back to the world.

As it says [in the Avesta]: „The constellations are watery in essence, earthy in essence, and plantish in essence." Those which are watery in essence [or: have the seeds of water] are Tis tar (Siiins), Tarahag, Pade—war, Pe—s parwe—z, and the six stars **which** they call Parwe—z (the Pleiades). They are the water stars. **I hose** which are earthy in essence [or: have the seeds of earth] .MC **the** < ireat Bear and the North Star. They are the earth stars. **I he olhei** constellations are plant-like in essence [or: have the seeds of plants].

then Ahriman came to the Ox. The Ox slept toward the **south, on** its right side. First, its right leg was collected.

The Wise Lord took up the body and form of the Ox. He entrusted it to the moon, because the moon is the illuminator that reflects back to the world.

As it says [in the Avesta]: „The moon is the seed of livestock" (*ma—h i go—spand to—hmag*); that is, the form of cattle and livestock is in the Moon Station.

Then he came to Gayo—mard [the Primordial Man]. Gayo—mard slept in the south, on his left side. His left leg was also first collected.

The Wise Lord took up his body. He entrusted it to the sun, because the light of the sun shines on the world. For the Ox became just like the moon and Gayo—mard became just like the sun'

For all that these details may seem confusing, they are organized in a well ordered pattern. Thus, one can perceive in this text an ambitious attempt to establish a correlation between the sequence in which the original entities were created and the vertical order of the celestial spheres or „Stations" (*pa—yag*), following the principle that the earlier an entity was created, the lower is the sphere to which its body was assigned after Ahriman's attack, as shown in Figure 10.1.

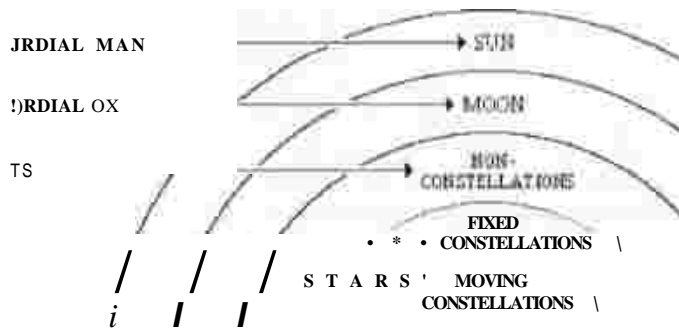


Figure 10.1

Within this system (some details of which are supplied from other chapters of the *Bundahis rif*, the highest realm, that of „Endless Light“, is reserved for the Creator, and the lower spheres are parcelled out in order to his creations. Of these, the last-created and most valued, the Primordial Man, occupied the topmost Station, that of the Sun, while his bovine companion (created fifth) was in the next highest Station, that of the Moon. Plants, which were created just before the Ox, went to the Star Station, just below the Moon. But unlike the higher Stations, that of the stars was partitioned into three subsections. In the highest of these were those stars that are not part of any constellation, and this is the locus of Plants. Lower was the realm of fixed constellations: those to the North that are visible throughout the year, and are therefore associated with solidity and stability. Here the Earth (created third) finds its home. Lower still is the realm of mobile constellations — those set on the ecliptic toward the East — which make their appearance around the beginning of the rainy season, and here the Water was placed. Finally, Sky, first of all creations, appeared at the lowest Station, that of the clouds.

Within this system — most of which is also attested in the Avesta¹⁰ — we find the best evidence for a tradition in which the Primordial Ox ascends to the heavens after its death. Here, however, the Ox is assigned to one fixed and specific locus, the moon.¹¹ This locus, moreover, marks the I)\ relation to the other original creations: higher than the I H si lour (Sky, Water, Earth, Plants, associated with the Cloud and Star Slalions), but distinctly subordinate to the Primordial Man, **w h o** alone is assigned to the level of the Sun. The spatial order of the cosmos and the temporal order of the cosmogony were thus homologized to one another, and what is more, were organized in such a way as to encode a

hierarchy, in which every entity both outranks and depends upon those created before it and occupying Stations beneath it, while being subordinate to and exploited by those entities that were created later and occupy Stations higher than it does itself. Plants, for example, outrank and depend on Earth, Water, and Sky, while Cattle stand in the same relation to Plants, Earth, Water, and Sky.

The system represents humans as Ohrmazd's culminating creation, and accordingly grants them the paramount position, in the Sun Station. All other creatures are set in subordinate places, and for any of them to In this fashion, it naturalizes and legitimates human domination and exploitation of all the other creations. Implicit is also the idea of a food chain, as in Table 10.1, for just as plants drink water, so cattle eat plants and drink water, and so also humans consume cattle, plants, and water alike, and each eater — so it seems — may destroy its lower-ranking eaten with impunity.

EATEN

	Humans	Cattle	Plants	Earth	Water
E	Humans		+	+	+ .
A	Cattle		+	+	+
T	Plants		+	+	+
E	Earth	-		-	+
R	Water	-		-	-

Table 10.1: Relations of eater and eaten among the Zoroastrian original creations.

Still, there are cracks within this system that permit one to offer arguments against it. Thus, for example, the relation of humans to animals is not just like that of animals to plants. Whereas the aggression of cattle against plants pits a sentient being against one that is non-sentient, that of people against

cattle pits one sentient being against another: „If you must create me, at least make me without vital force, so that I will be less sensible to pain", pleads the Ox in another variant of its lament¹². And not only do cattle have consciousness and sensation, they also have mobility; what is more, they have a voice.

Finally we have assembled enough information to pose - and resolve - an important question: If Zoroastrian cosmology assigned the Primordial Ox to the Moon Station, why, in the version of the „Bovine's Lament" with which we began does the Ox-soul ascend beyond the Moon to the Sun Station? In this move, is not the Ox-soul out of place? Indeed, it is, and that, I believe, is precisely the point, for as we have come to recognize, the system — which is as much ideological as cosmological — is organized to reserve the highest Station for humans, whom the system constructs as superior to the Ox and all the other creations, with the consequence that humans may act in ways that benefit them at the expense of these others: feeding on them, thereby bringing death to all and pain to the sentient.

In its speech, the Ox thus denounces the practical consequences of a hierarchic system that fosters violence, and it speaks out on behalf of all those creations which suffer under a system that defines them as its lowlier and more primitive members. Speaking to Ohrmazd himself, the Wise I OKI and creator, the Ox demands security and protection for **these** „lesser" beings, and denouncing the „higher": „Who has **the** leadership of creatures when the *earth* lies quaking, when **the** *plants* are dry, and when the *water* is afflicted? Where is **that man** of whom you said: «I will create him so that he will proclaim protection»?"¹³ In effect, the Ox calls out for a different kind of man — one who is a protector of all the

created entities, not a destroyer, one who sees himself entrusted with caring for creation, not exploiting and dominating it. Further, in the moment that it steps into the circle of the sun - the station ordinarily reserved for humans - the Ox violates the principles on which this system is organized. In effect, it is not only speaking out against, but actively contesting a hierarchy that its enemies would claim is written on the cosmos itself.

II

An interesting parallel to these Iranian materials was recently called to my attention by David Sick, who has compared the theme of the „Bovine's Lament" to the episode in the *Odyssey* where Odysseus's men — in an outrage that is only superficially disguised as a sacrifice — seize, kill, butcher, and eat the cattle of Helios, thereby calling down on themselves the wrath of the gods.¹⁴ Mr. Sick's analysis centers on the role of the sun in both traditions, and I will leave it to him to make his own case. Still, there is a detail in the Homeric text that falls outside Sick's argument, but strikes me as worthy of comment. This is the specification that after the cattle had been killed,

Straightaway, the gods revealed portents to the men.
The hides crept about, and the meat on the spits -
The raw and the cooked - lowed ((*memukei*), as if a voice
were born from the cattle¹⁵.

Here, as in the Iranian materials, we hear bovine voices that call out after suffering a violent death at human hands. In the above translation, I have rendered the verb *mu Montai* rather blandly, in accord with its etymology and its usage in Attic Greek, where it has the sense „to low, to bellow, to

moo . But given its usage throughout the Homeric epics, it is possible to be more precise. In addition to the passage quoted above, the term occurs seven times. In four, inanimate objects are the subject that govern the verb, but even here *mu-kâomai* describes a noise made in response to a violent action. Thus, it is used once - and once only, in all the battle scenes of the *Iliad* - for the sound the greatest of shields made when struck and torn by the mightiest of spears. The shield in question was that which Hephaestus forged for Achilles and the spear, that of Aineias, which he thrust so powerfully that Achilles this once suffered fear, believing it would easily tear through his armor. And although the shield held, still „it groaned mightily ((*mega... mu-ke*) around the lance's point"¹⁷.

Elsewhere, the verb is used twice for the shrill sound its hinges make - squealing or shrieking - as the massive doors of heaven swing open quickly to let Athene's chariot pass¹⁸. Related is the passage where Hector stands before the Greek defensive walls and hefts a stone so huge that no other mortal could budge it.

Advancing, he stood close by, and he threw at the middle,
leaning into the throw,

With his legs spread wide so that his cast would not lack
force.

It smashed the hinges on either side. The stone fell heavily,
And the gates groaned mightily (*mega... mu-kon*), as the
bolts could not

Hold, and the boards splintered

Under the stone's impact¹⁹.

In the three remaining occurrences of *mu-kâomai*, living **beings** are the subject governing the verb. One of these beings is a bovine, who cries out in the agony that separates life from death, vainly seeking help against those who assault it.

Two fearsome lions among the cattle
 Had seized a bellowing bull, and he - groaning loudly
 ((*makra memu—ko—s*) -
 Was being dragged off. The dogs pursued him, as did the
 young men.
 The lions had rent the hide of the great bull,
 And were gulping down its organs and its black blood, as
 the herdsmen
 Roused the swift dogs and set them after them,
 But these declined to bite the lions.
 Standing close by, they barked, but kept out of the way .

Finally, the verb is used twice with reference to other beings, whose anguished vocalizations are explicitly compared to those of cattle. Thus, Odysseus's men weep when they first see him after their period of porcine incarnation, and on this occasion - recalling what they suffered as animals, and relieved at their rescue from that state - they are said to *mu-kăōmai* like calves too long separated from their mothers²¹. Again, when the river-god Scamander reacts to the carnage wrought by Achilles, it does so as follows:

Running fast, it rushed at him with a surge
 And stirred itself, rousing all its streams as it pushed away
 the many
 Corpses killed by Achilles, which lay thick within it.
 These it cast onto the land, roaring like a bull
 (*memu—ko—s e—ute tauros*),
 And the living it saved under its fair streams,
 Hiding them in deep, great eddies²².

Consistent in these last three examples is the sense that when gods or people *mu-kăōmai*, they employ a voice that is less than articulate in order to express sufferings that lie beyond the boundary of words or the experience of the human. They speak, in fact, like animals: like animals in pain or near the point of death. Objects, too, can *mu-kăōmai*, but

only when they are under the greatest of stress: when they, like these gods, people, and cattle, respond to the acts of extreme violence that are inflicted upon them. Sometimes they survive, as in the case of Odysseus's men or Achilles shield; but sometimes, like the meat on the spits, the bull hunted by lions, or the Greek gates, they cry out in protest against the deeds that destroy them.

III

In the years when I knew Ioan Culianu best - we were students together for a brief time during the middle 1970s, and remained in touch until 1980 or thereabouts - I would have been tempted to argue for a genetic connection between the Iranian myth of the „Bovine's Lament" and the Homeric account of Helios's cattle, and to understand them as common descendants of some posited „Proto-Indo-European" originai. More recently, however, my interests have changed, and no longer does the attempt to reconstruct proto-myths or proto-civilizations strike me as a particularly interesting or worthy endeavor²³.

Whether or not there is any historic connection among these mythic materials, I now believe, matters much less than the powerful way in which they address a common theme: a problem rooted in the social reality that was shared by the people who told and listened to these stories. Nor is that problem limited to the ancient populations of Greece and Iran; **rather**, it is common to a great many other societies, and those **who** know it are able to listen to these stories with sensitivity and understanding. It is this which gives them their **continuing** interest and abiding appeal.

The problem of which I speak, obviously enough, is that of violence: the violence that falls on the weaker, gentler, and

more peaceful beings within creation, often with lethal force; the violence of humans against animals, and of those who consider themselves high against those whom they succeed in defining as low. Such violence is real, so these myths tell us, and equally real is the response of the victims, who cry out in pain, and also in protest. They cry out in their own proper places, and they cry out in places that are normally reserved for the aggressors. They cry out before, during, and after the events of which they speak, as souls in heaven (Bovine's Lament), dead meat on earth (Helios's cattle), or simply as the memories of those we have known. In such moments, it is incumbent that we hear and respect these voices; further, that we add our voices to theirs and cry out in lamentation and protest.

1. *Greater Bundahis* n 4A.1-6 (TD Manuscript 46.3-47. 6): e niz go we d ku: ka ga w e kda d fra z widard pad das n dast o bast. Gayo mard pas a n ka be widard pad ho y dast [obast]. Go s urun c iyo n ruwa n-i ga w-i e kd a d az tan-i ga w be ro n mih a ye d pe s ga w be e sta d. c and sad mard ka pad e k ba r wa ng da re nd. o i Ohrmazd garze d ku -it: *rada ri h-i da m-i pad ke be das ta n ka zami g wizandag andar nibaye d urwar hus k a b be s a d. ku he d a n mard ke -t guft ku : daho m ta pahre z be go we d. us guft Ohrmazd ku : we ma r he Go s urun az a n i ganna g me no g we ma ri h ud ke n i de wa n abar burdan he . agar a n mard andar e n zama n fra z s a ye d da dan ganna g me no g e n stahmagi h ne bawe d ha dfra z raft Go s urun pad star pa yag garze d hame we nag fra z ta ma h pa yag ud garze d hame we nag ta xwars e d pa yag hame we nag garze d. us a n pas frawahr i zarduxs t be nimu d ku : be daho m o ge ti g ke pahre z be gowe d. hunsand bu d Gos urun ud padi re d ku da m be parwaro m ku pad go spand aba z o ge ti g dahis ni h hamda desta n bu d.

2. Note also *Yasna* 29 (composed circa 1000 BCE), *Yas* 110.38, 10.84-87, 15.1, and the Osselic story discussed by Georges Dumézil, „A propos de la plainte de l'âme du boeuf (Yasna 29)", *Bulletin de l'Académie royale de Belgique, Classes des Lettres* 51 (1965): 42-43. The secondary literature is large, and includes most prominently

Herman Lommel, „Yasna 29: die Klage des Rindes“, *Zeitschrift für Iranologie und Iranistik* 10 (1935): 96-115, J.C. Tavadia, *Indo-Iranian Studies*, Vol. 2 (Santiniketan: Visva-Bharati, 1952), pp. 27-75, Marijan Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien* (Paris: Presses universitaires de France, 1963), pp. 193-202, Georges Dumézil, „A propos de la plainte de l'âme du boeuf (Yasna 29)“, *Bulletin de l'Académie royale de Belgique, Classes des Lettres* 51 (1965): 23-51, Idem, *Les dieux souverains des indo-européens* (Paris: Gallimard, 1977), pp. 127-131, Jacques Duchesne-Guillemin, „On the Complaint of the Ox-Soul“, *Journal of Indo-European Studies* 1 (1973): 101-104, Bruce Lincoln, „The Myth of the 'Bovine's Lament,'“ *Journal of Indo-European Studies* 3 (1975): 337-362, and W.W. Malandrà, „The Brahman's Cow“, forthcoming in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*. There is a school of thought which holds that the cattle in question are metaphoric only. For refutation of this position, see Helmut Humbach, „Zarathustra und die Rinderschlachtung“, in *Wort und Wirklichkeit: Eugen Ludwig Rapp zum 70. Geburtstag* (Meisenheim am Glan: 1977) 2:17-29, idem, „Der metaphorische Gebrauch von av. *gau-* 'Rind' und die Jatakas“, *Münchener Studien zum Sprachwissenschaft* 41 (1982): 103-117.

3. *De-nkard* 9.29A (Sanjana): zadan ud o zadan re s e ni tan ud duzi dan. 9.29.10 provides a separate discussion of the ox's resentment at being eaten. A full transliteration and translation of this passage are available in Molé, *Culte, mythe, et cosmogonie*, pp. 196-198.

4. *Yasna* 29.1b: a ma ae s Qmo hazasca rQmo (a)his a ya dQRqs ca tQvis ca .

5. The only other source in which I have found these features is *Zad Spram* 2.13-14, which appears to be an abbreviation of the *Bundahis n* account.

6. *Greater Bundahis n* 6E.2-3, 7.4-6, and 13.4.

7. See, for example, *Greater Bundahis n* 1A.4-21, 4.10-19, 4.27-28, 5.3, 6B-D. The six original creations are listed in order in at least *mic* Avestan text, *Yas t* 13.86.

8. *Greater Bundahis n* 7.1-9 (TD MS. 71.12-73.4): go we d pad iii ii ku : ka gana gme no g andar dwa re d ne pad sal ud mah ud ro z C e te / pad zama n be nazdist o 3 e k i e n zami g dudi gar o 3 2 e k I e 11 /ami g sidi ga r o e n zami g hama g be mad. pas o urwa r hast i (>hrmazd a n i awe s a n kirb abar grift abar awe s a n sta rag pa yag burd ud fra z o sta raga n da d hast ro s ni h awe s a n sta raga n ke

pad aba z o ge ti g ta be nd. ciyo n gowe d ku : axtara n i a b-c i hrag ud zami g-c i hrag ud urwar-c i hrag he nd. awe s a n a b-c i hra n tis tar ud tarahag pade war ud pe s parwe z ud 6 sta rag ke parwe z xwane nd. awe s a n a b sta raga n. a n i zami g c ihr hafto ringa n ud meh maya n asma n awe s a n zami g +sta raga n. a n i urwar c ihr aba ri g jud az awe san. pas gana gme no g o ga w mad. ga w o ne mro z arg pad das n dast xufse d. nazdist a n i das n pa y o amburd. ohrmazd a n i ga w tan ud e we nag abar grift o i ma h abespa rd. c iyo n hast e n ro s ngar ma h aba z o ge ha n ta be d. c iyo n gowe d ku : ma h i go spand to hmag ku e we nag ga wa n go spanda n pad ma h pa yag este d. pas ka o gayo mard ma d. gayo mard o ne mro z ro n ho y arg xufse d ud nazdist-iz a n i ho y pa y o amburd. ohrmazd a n i o y kirb grift. o xwars e d abespa rd. ciyo n hast e n ro s ni h i xwars e d ke o ge ha n padis tabe d. abar ga w o wo n bu d ciyo n ma h ud gayo mard o wo n bu d ciyo n xwars e d.

9. See *Greater Bundahis n* 2.1-19 and 3.7. Also helpful are cosmologie and cosmogonie discussions in other Pahlavi texts, including *Zad Spram* 1.31-33, 2.1-12, *Me—no—g i Xra—d* 7.9-12, 44.7-11, and 49, *De—nkard* 3.123, and *Arda— Wira—z Na—mag* 12.5-14.20.

10. See in particular, *Yas I* 12.29-33, *Siroze—* 1.12-13 and 2.12-13. The enigmatic and much-discussed *Yasna* 32.10ac may also be relevant, if it is possible to see in this verse Zarathustra's condemnation of an attempt to homologize cattle and the sun, in violation of the proper cosmological construct whereby Human: Bovine:: Sun: Moon.

That man destroys the doctrines who says the worst to see
The cow and the sun with his eyes

hvo ma na srava- mo rQndat yQ acis tQm vae na-he aogQda
ga m as ibya hvarQca .

11. Although I have found no textual evidence to support this, I am inclined to suspect that tendentious and pseudo-empirical confirmation was provided for this association by reading the crescent moon as the animal's horns.

12. *De—nkard* (Sanjana) 9.29.3: ud agar-im o ge ti g bri he ne h, a n-im uz-us la ni h ha be dah ku ama rtar bavom *i a n dus xwar dart.

13. *Greater Bundahis n* 4A.2 (TD MS. 46.8-11): *rada ri h-i da m-i pad ke be das ta n ka zami g wizandag andar nibaye d urwar hus k a b be s a d. ku he d a n mard ke -t guft ku : daho m ta pahre z be go we d.

14. David Sick, *Cattle, Sacrifice, and the Sun: A Mythic Cycle in Greece, Iran, and India*, unpublished Ph.D. Dissertation, University of Minnesota, Dept. of Classics (1996). The text in question is *Odyssey* 12.260-402, on which see also the discussions of Pierre Vidal-Naquet, „Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans *YOdyssée*”, *Annales E.S.C.* 25 (1970): 1278-97, esp. 1288-89, Jean-Pierre Vernant, „Manger aux pays du soleil”, in J-P. Vernant & M. D  tienne, eds., *La cuisine du sacrifice* (Paris: Gallimard, 1979), pp. 239-249, and Alfred Heubeck & Arie Hoekstra, eds., *A Commentary on Homer's Odyssey, Vol. 2* (Oxford: Oxford University Press, 1989), pp. 132-140. Enrico Campanile, „I bovi del sole iperione”, *Incontri Linguistici* 11 (1986): 25-30, is so reminiscent of Friedrich Max Miiller's long-discredited theory of myth as a „disease of language” that it hardly merits discussion.

15. *Odyssey*, 12.394-396:

toisin d' autik' epeita theoi teraa prouphainon:

*heirpon** men rhinoi, krea d' amph' obeloisi *memukei**,

optalea te kai orna, boon d'h  s gigneto phone.

16. Henry George Liddell and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Oxford University Press, 1968), p. 1151. The etymology is from Proto-Indo-European **mu-k-*, a guttural-extension of the root that offers an onomatopoetic approximation of sounds made with the lips pressed together and forward (cf. Lithuanian *mu ki  *, *mu   kti*, Russian *mycat* \ Middle High German *mu-hen*). Julius Pokorny, *Indogermanische etymologisches W  rterbuch* (Bern: Francke Verlag, 1959), pp. 751-752.

17. *Iliad* 20.260: mega damphi sakos muke douros ak  k  i.

18. *Iliad* 5.749 and 8.393, which are formulaically identical.

19. 12, 457-462

st   de mal' engus i  n, kai ereisamenos bale messas

eu diabas, hina m   hoi aphauroteron belos ei  ,

rh  xe d' ap' amphoterous thairous: pese de lithos eis  

brithosun  i, mega d'amphi pulai mukon, oud' ar' och  es

eschethet  n, sanides de dietmagen alludis all  

laos hupo rhip  s: ho d'ar' esthore phaidimos Hekt  r

20. *Iliad* 18, 579-586, which describes a scene on the shield of Achilles:

smcrdale   de leonte du' en pr  t  isi boessi

tauron erugmêlon echetên: ho **de** makra memukôs
hclketo: ton de kunes metekiathon êd' aizêoi.
tô men anarrêxante boos megaloiô boeiên
enkata kai melan haima laphusseton: hoi de nomêes
autos endiesan tacheas kunas otrunontes.
hoi d'êtoi dakeein men apetrôpônto leontôn,
histamenoï de mal' engus hulakteon ek t' aleonto.

21. *Odyssey* 10.410-415.

22. *Iliad* 21, 234-239:

ho d'epessuto oidmati thuôn,
panta d'orine rheethra kukômenos, **ose** de nekrous
pollous, hoi rha kat' auton halis esan, hous ktan' Achilleus
tous ekballe thuraze memukôs êiile lauros
cherson de: zôous de saô kata kala rheethra,
kruptôn en dinôisi batheiêisin megalêisi.

23.1 have discussed the reasons for this shift in *Death, War, and Sacrifice* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), pp. xiii-xxi and 119-127.

DUMITRU RADU POPA

LA NAISSANCE: STRUCTURES SYMBOLIQUES

La naissance humaine était, pour la conscience primitive, une *hiérophante*, le signe de la *hiérogamie* initiale. Lorsque le Ciel rencontre la Terre, la vie éclate en formes infinies, à tous les niveaux de l'existence. L'hiérogamie s'institue comme acte de création; elle est - la remarque Mircea Eliade dans toute son oeuvre - en même temps *cosmogonie* et *biogonie*, création de l'Univers et création de la Vie. Les implications de cette assertion révèlent les vraies dimensions de la condition humaine: la naissance d'un homme imitera, dans la conception primitive, la genèse de l'Univers humain, la répétition du geste sacré qui a eu lieu - *in illo tempore* - dans l'ordre cosmique.

Toutes les fois que l'on procède de la *coutume* vers le *mythe*, on ne peut pas faire abstraction de la différence

I técifique des deux langages, du fait que la coutume, quelque **complète** qu'elle soit, n'est que l'ombre, bien pâle, d'une **réalité** mythique dont les significations se sont, le plus souvent, perdues ou converties en valeurs utilitaires. Il est **certainement** probable qu'il a existé - dans l'espace roumain - un *culte de la naissance*, comme il existe encore

un culte des morts; mais ceci ne nous autorise pas à affirmer que les rudiments de cette *coutume* qui se sont transmis jusqu'à nos jours puissent permettre de reconstituer l'ancien *culte*. De même, l'existence probable de ce culte ne pourrait refaire une *mythologie* disparue, dont les mythologèmes en gardent encore les reflets jusqu'au niveau de la surface des coutumes. D'ailleurs, dans ce cas là, il est nécessaire de comprendre les concepts de *culte*, *mythe*, *rite* dans leur acception de *langages* attestant - chacun à leur manière et avec une marge plus ou moins d'entropie - *la proximité du sacré*. En d'autres termes, ces langages représentent des voies, des modalités dont l'humanité se sert pour parler au sublime pour la seule raison *qu'il est sacré*.

Dans la conscience primitive le fait de s'adresser au sublime ne supposait pas un but utilitaire ou le désir de gagner la bienveillance. Mais il est évident que dans le cas de *la coutume* - voire du rite dégradé ou contaminé - les choses sont sensiblement différentes. Le côté utilitaire devient souvent le trait essentiel, ce qui ne fait que prouver l'involution, la perversion du langage en question: l'intérêt et l'utilitarisme interviennent au premier plan toutes les fois que l'esprit créateur s'éclipse. Cependant, ceci ne nous empêche pas d'essayer de déceler, au niveau des coutumes, certains *nœuds symboliques* qui renvoient immédiatement au mythe ou aux éléments d'un complexe culturel, ce qui réhabiliterait une analyse des coutumes dans la perspective des processus créateurs.

L'analyse des coutumes qui se rattachent à la naissance dans la perspective des processus créateurs équivaut donc, pour nous, à la tentative d'identifier une série de nœuds symboliques - tels que les rites de la fertilité, l'accouchement à même la terre, le premier bain, la prédestination des Moires, la croyance dans un arbre de vie, le baptême - comme autant d'énoncés possibles qui, si on leur appliquait le principe du

décodage de n'importe quel langage (la relation entre *le signifié* et *le signifiant*) révéleraient clairement la réalité mythique initiale. Le but de ces réflexions est de suggérer une modalité d'analyse de ces nœuds symboliques attestant la vigueur que l'imminence du sacré éveillait dans la conscience primitive, vigueur matérialisée, avant tout, par *la capacité de s'exprimer* comme le remarque judicieusement Otto Walter: „Toute théophanie ouvre l'âme humaine et l'activité créatrice en est la conséquence immédiate”.

L'intuition d'Arnold van Gennep selon laquelle le temps sacré des communautés est réglementé par *les rites de passage* a été confirmé et complété par la suite, par toute une exégèse, et le terme proposé par lui est aujourd'hui unanimement accepté. Les rites de passage comportent, généralement parlant, le mouvement d'un stade à un autre et sont tous constitués d'après un même plan, suivant un schéma *rectiligne*. Les trois moments du rite de passage - *la séparation, l'attente* et *Vintégration* - réglementent une série d'intervalles au cours desquels l'individu et la communauté sont en quelque sorte *suspendus*. Voilà pourquoi, dans presque toutes les traditions, ces intervalles font l'objet de certains rituels particuliers, destinés à préserver l'individu d'un échec qui affecterait en même temps la communauté. Les cérémonies de ces rituels particuliers se succèdent dans une progression strictement déterminée (que Van Gennep appelle „sequence”), progression *rectiligne*, donc, et non pas *cyclique*, répétitive, i omme il arrive dans le cas de différentes coutumes **prati- quées** au cours de l'année. Cette progression est rectiligne **parce** que (out rite de passage comporte *une initiation* qui **l hange** radicalement le statut ontologique de l'individu. Dans la conscience primitive seul l'accomplissement du rite de passage pouvait conférer un statut ontologique nouveau. Sans l'accomplissement du rite, l'acte biologique seul n'est pas

significatif, ou bien il est considéré comme une déviation³, un accident néfaste pour toute la communauté.

Le complexe des coutumes qui se rattachent à la naissance ne peut être strictement délimité dans le temps, mais il couvre, en général, la période qui commence avec la grossesse et finit par le baptême. La grossesse apparaît comme une variante, à l'échelle humaine, de fertilité naturelle. Entre la Femme et la Terre il existe une solidarité mystique qui confère à toutes les expériences religieuses ayant trait à la fécondité ou à la naissance humaine une structure cosmique. Par conséquent, tout accident qui arriverait à la femme enceinte se répercuterait sur la communauté avec une force égale à celle d'une perturbation cosmique. Ceci explique d'un côté le poids *des rites de fertilité*, d'un autre côté la protection dont la femme est la bénéficiaire et tout le *système d'interdictions* qui lui sont imposées durant la grossesse.

Le complexe de croyances du système traditionnel roumain rattache d'une manière spéciale la fécondité humaine à la fécondité *agraire* - preuve de la solidarité mystique de la femme avec un principe universel. Les rites de la fertilité concernent exclusivement la femme et non l'homme. D'ailleurs, dans certaines traditions, *Terra-Mater* est considérée comme la créatrice unique, sur-sexuée, capable de procréer toute seule⁴. C'est probablement une telle situation qui a déterminé la concentration des rites de la fertilité exclusivement sur la femme et qui explique, également, les naissances miraculeuses rencontrées dans les contes fantastiques. Quant au niveau de la vie sociale, cette situation a été rendue possible à la suite de la reconnaissance de la force magico-occulte de la femme *sur la vie des plantes*. De ce fait, le matriarcat a toujours été mis en rapport avec la découverte de la culture des plantes alimentaires par la femme⁵.

Mircea Eliade⁶ constate que tous les peuples ont connu une *Magna Mater*, créatrice et ordonnatrice de l'Univers. *La*

terre, il dit, est *la femme cosmique* et le geste du semeur qui jette le grain dans la terre acquiert des significations occultes, à savoir, de *geste fertilisateur*. La terre, cette grande matrice dans laquelle tous les germes portent des fruits, reste stérile si elle n'est pas arrosée par la pluie. La pluie, à son tour, est étroitement mise en rapport avec la Lune et les rythmes lunaires. Mircea Eliade affirme même que les premières synthèses mentales de l'humanité se seraient cristallisées autour de la Lune et de ses rythmes. C'est parce que la Lune unifie des couches cosmiques appartenant aux niveaux tellement différents: les eaux, les pluies, la terre, l'élément végétal, la femme. Et le fait que dans les sociétés agraires la femme détient en son pouvoir le secret de la vie et de la mort, comme seule participante à la magie lunaire - est loin d'être fortuit. C'est pourquoi, seule les femmes⁷ participent aux rites agraires destinés à faire venir la pluie.

Il apparaît évident qu'en vertu du modèle cosmique qu'elle représente, celui de la Terra-Mater, la prédominance socio-culturelle de la femme dans le matriarcat est due à son prestige magique-religieux et que ce n'est pas la prédominance socio-culturelle qui a donné à la femme le prestige magique-culturel. En même temps, comme incarnation du principe de la fécondité universelle, la femme doit faire la preuve de son investissement. A l'imitation de la hiérogamie cosmique, *la noce* humaine doit être suivie par l'enfantement. Dans l'espace mythique roumain, *un retard* de la manifestation du principe de fécondité de la femme est ressentie par la communauté comme une perturbation mise au début sur le compte des forces maléfiques. Ce n'est qu'après l'accomplissement de certains actes magiques destinés à écarter le mal - tels que les sortilèges qui ont pour but „d'éloigner le mal" ou de „delier" - qu'on procède à l'accomplissement des rites de la fertilité. On essaie d'expliquer la stérilité - au cas où elle persiste et qu'elle s'avère sans remède - par la force

des maléfices ou comme un châtement infligé à la femme par les forces transcendantes. Le châtement concerne non seulement la femme considérée individuellement⁸, mais il concerne aussi toute la communauté qui souffrira à la suite de cette perturbation⁹.

Il n'est plus nécessaire donc d'insister sur la signification de la fécondité humaine pour la mentalité archaïque. Dans ce contexte, la protection de la femme et tout le système d'interdictions qui lui sont imposées durant la grossesse nous apparaissent comme très naturels. Interprétés à travers le prisme de la solidarité mystique avec le principe germinatif universel, ils agissent de concert en vue de réintégrer la femme dans le sein de la nature originelle. C'est justement pourquoi la femme enceinte ne se voit rien refuser de ce qu'elle désire; c'est pour cela qu'elle se trouve, également, exposée à la magie *par contact* ou *par similitude* en liaison avec tout ce qu'elle voit ou tout ce qu'elle touche. Par ailleurs, le système d'interdictions réglemeute strictement le statut du rite de passage. Pour ne pas accoucher d'un enfant mort, il est défendu à la femme enceinte de servir de témoin à un mariage, de tenir un enfant sur le fonts du baptême, de participer à une cérémonie funéraire. On y remarque, encore une fois, la *progression rectiligne* des rites de passage, à savoir leur unicité.

Le rite de passage, comme *initiation* et *intégration*, est le seul à pouvoir conférer un nouveau statut *ontologique*: la grossesse d'une fille non mariée est considérée néfaste, surtout pour la fécondité agraire, ce qui explique son *isolement* dans la communauté. Même après l'accouchement, la fille-mère n'était reçue dans le groupe des femmes qu'après l'accomplissement de certains rituels spéciaux, destinés à symboliser le respect de la condition normale¹⁰. Ces rituels prennent donc leur source dans *le caractère sacré* de la

femme, caractère motivé par sa solidarité mystique avec son modèle cosmique, Terra-Mater.

Dans la forme traditionnelle des coutumes roumaines, la femme et l'enfant restaient sur le sol durant trois jours après l'accouchement¹¹. En cette acception, la naissance était représentée non seulement par *l'accouchement* proprement dit, mais par tout le scénario qui l'accompagnait et qui exprimait clairement la solidarité de la femme avec la terre¹². Mais si la mère en accouchant sur le sol ne fait que parfaire l'œuvre de la Terra-Mater, de même, la veille de la mort, le suprême désir - en vertu de la même solidarité *avec le lieu* - est de retrouver Terra-Mater dans la terre natale. Le système des croyances populaires et des coutumes roumaines relève, en ce sens, une *autochtonie* parfaite, car non seulement la femme qui accouche est étendue à même le sol, mais aussi l'agonisant, le mourant¹³. Terra-Mater, la grande déesse de la fertilité, régleme en égale mesure le destin des semences et celui des morts. Elle est, comme le remarque Mircea Eliade¹⁴, une *coincidentia oppositorum*, une latence de toutes les formes vivantes dans la grande larve amorphe, la Mort. Cette coïncidence des contraires peut être constatée à tous les niveaux. Il apparaît clairement donc pourquoi la naissance n'a cessé d'être pour la conscience primitive une *hiérophanie*, bien que les plus anciennes traditions eussent ignoré le mythe de la *hiérogamie*. Ce n'est pas que la Magna Mater fut ignorée, mais que l'être suprême était androgyne. Au fond, la formule archaïque qui exprime la totalité est justement une attestation de la Magna Mater par ce qu'elle a de plus définitoire: *coincidentia oppositorum*¹⁵. Car un mode particulier bien déterminé d'existence ne peut être acquis que lorsque le mode total d'existence, *infiniment indéterminé*, a été connu. Les rudiments d'une telle *situation primordiale* se rencontrent aussi dans l'espace des croyances et des coutumes roumaines. On pourrait citer comme exemple le *travesti rituel* (dans le

Nord de l'Olténie, les garçons travestis en femmes qui dansent pour invoquer la pluie, ou bien les filles qui chantent les noëls). Le folklore, grâce surtout aux contes fantastiques, conserve une expression encore plus explicite du souvenir de la condition humaine indifférenciée: le changement de sexe du héros. Dans le Nord de l'Olténie, il y avait la croyance que celui qui se rendait à cloche-pied jusqu'à l'endroit „où l'arc-en-ciel buvait de l'eau" pouvait changer de sexe ¹⁶.

Il nous faut surtout retenir le statut de *coincidentia oppositorum* de la Terra-Mater, féminine et androgyne à la fois, porteuse de la vie et de la mort. La solidarité mystique des morts avec la fertilité agraire et avec l'enfantement n'est que l'expression mythique de sa *totalité*. Mais, dans la même mesure où cette solidarité est *mystique*, elle devient, en tant que cyclique, *sotériologie*: la vie qui renaît par sa propre disparition apparente (la semence enfouie dans la terre) en est un modèle. Ce modèle est l'illustration de la vibration ultime, le dépôt du mort sur le sol, son enterrement. Le premier brin d'herbe qui, sorti de la graine, monte jusqu'à la lumière en est un autre, au fond, le même modèle en tant que moment de l'unique cycle: c'est pourquoi le nouveau-né est déposé sur le sol. La naissance humaine est ainsi, encore une fois, intégrée dans la nature primordiale.

Cette approche des rites de la fertilité nous a permis de remarquer l'image solidaire des éléments: Lune-Eau-Femme. Dans ce contexte, il est intéressant de relever deux illustrations du symbolisme aquatique - le premier bain et le baptême. Différents dans ce qu'ils comportent comme scénario, le premier bain et le baptême sont consubstantiels dans leur structure de profondeur.

Pour le premier bain du nouveau-né, du riche matériel descriptif dont nous disposons pour l'horizon roumain, nous retenons: peu de temps après la naissance - donc après les trois jours durant lesquels le nouveau-né a été déposé sur le

sol - on apporte de l'eau dans un pot à eau neuf. Les significations des objets qui s'introduisent dans l'eau peuvent être facilement expliquées, soit par la magie de contact (une branche de basilic, une pièce d'argent, une pivoine), soit par la transparence des symboles (un oeuf, de l'eau bénite, une noix). Ce qui intéresse, en tout premier lieu, c'est l'acte magique de l'immersion dans l'eau.

L'eau symbolise la somme universelle des virtualités, elle *est fans et origo*, modèle de toutes les possibilités d'exister. Comme synthèse de l'indifférenciation et des virtualités, l'eau est la substance primordiale d'où naît toute forme et à laquelle retourne toute forme. Elle est le commencement et la fin du cycle cosmique. L'immersion du nouveau-né dans l'eau signifie donc la régression dans le préformel. Comme dans le cas du dépôt sur le sol, il s'agit d'une réintégration qui sape l'évidence du fait purement biologique par son „retour" dans le temps: l'enfant ne naît *effectivement* qu'au moment où il est tiré de l'eau. Comme tous les éléments primordiaux, l'eau est, elle aussi, une *coincidentia oppositorum*, les symboles aquatiques comportant - en égale mesure - la Mort et la Renaissance¹⁷. Dans le premier bain, on retrouve par conséquent les traces du geste primordial, mystique et sotériologique, à la fois. C'est justement dans ce sens qu'il faudrait interpréter le rite d'aspersion de la femme enceinte: par le geste même, le germe de la vie n'est pas *sacrifié* (interprétation tardive, détournée de son but sacré), car par son immersion, il retourne dans le préformel, donnant force à la vie.

Parmi les prescriptions du premier bain figure aussi celle concernant la qualité de l'eau. Cette eau doit être limpide, elle doit être puisée à une fontaine profonde, sans impuretés (voir ici le sens symbolique, magique et erotique de la fontaine), ou bien à un cours d'eau rapide. La transgression de cette prescription entraîne de graves conséquences pour le nouveau-né¹⁸. La solidarité mystique de l'Eau avec la Lune, dont

on a déjà parlé, explique aussi une autre interdiction. La marée et les pluies ont toujours été interprétées comme des rythmes de la Lune. Les plus vieilles croyances situent dans la Lune l'endroit d'où les eaux tirent leur source. La plupart des divinités lunaires gardent dans une certaine mesure des attributs aquatiques. Si les eaux, la pluie, les marées sont réglementées par la Lune et distribuées dans les limites du normal, les catastrophes aquatiques s'expliquent alors justement par *la mort de la Lune*¹⁹, par son absence, ce qui préfigure les valences totalisatrices de l'astre de la nuit envisagé comme un agent de destruction périodique des formes usées et, par conséquent, comme un agent de régénération cosmique. Ainsi s'explique facilement l'interdiction de jeter l'eau du premier bain en plein jour, dans la direction du soleil ou sur le feu: l'eau qui n'est pas soumise aux règles de la Lune représente une anomalie dont les conséquences seront subies par la destinée du nouveau-né. C'est pourquoi, selon les prescriptions, l'eau doit être jetée la nuit, sous l'empire de la Lune, et elle ne doit être jetée que sur des fleurs ou à la racine d'un noyer, arbre dont les significations magiques-erotiques (de par son fruit) sont bien connues²⁰.

Symbole cosmogonique, matrice de tous les germes, l'eau est la substance magique par excellence. L'eau primordiale rajeunit, elle confère la vie éternelle²¹. Par participation symbolique, toute eau remplit, *in extenso*, ce rôle, parce qu'elle est non contaminée et contient *les germes*, comme dans le cas du rituel roumain. Elle remplit la même fonction, tant à la naissance - parce qu'elle répète la création - que dans la guérison de certaines maladies car, par l'absorption du mal, elle produit la régénération magique du malade. La purification par l'eau, motif bénéficiant d'une longue et illustre tradition, fait appel aux mêmes propriétés de l'eau: celle de désintégrer toute forme et d'abolir l'Histoire²² lavant ainsi tout péché. Voici pourquoi le lavement, les ablutions

précèdent tous les actes religieux, préparant ainsi le contact avec le sacré.

Quant au baptême, il s'est maintenu dans le cadre général des valeurs pré chrétiennes et universelles du symbolisme aquatique, valeurs qu'il a réordonnées autour de l'histoire sacrée de l'existence de Jésus Christ. Ainsi, le baptême conserve l'acception purificatrice de l'eau mais *l'immersion*, il faut le dire, n'a plus le but de guérir une maladie physique, mais celui de laver le nouveau-né du péché originel²³. Donc, dans ce cas aussi, l'eau purifie grâce à son exceptionnelle capacité d'absorption et, en tant que somme de toutes les virtualités, elle présente la possibilité de la renaissance. Suivant Tertullien²⁴, l'eau a été le premier élément, préféré à tout les autres, qui a été siège du Saint Esprit. Par le baptême, l'eau est ainsi la première dispensatrice de vie mais, en même temps, comme mystère fondamental de la renaissance spirituelle, le baptême signifie aussi, en égale mesure, *la mort*²⁵. Le baptême est donc, lui aussi, en dernière instance, un rite de réintégration dans le préformel et de renaissance symbolique, similaire au premier bain. Les deux hypostases illustrent la manière dans laquelle l'homme des sociétés traditionnelles reçoit la révélation du même élément sacré. Dans chacune de ces hypostases, la hiérophanie aquatique institue *un point fixe*, ordonnateur du Cosmos. De cette manière, l'œuvre exemplaire, *la cosmogonie*, se répète. Et, comme dans toute répétition de la cosmogonie, le premier moment est nécessairement rattaché à l'incrée, à l'indistinct primordial.

La croyance selon laquelle *chaque homme a son arbre à lui* a du être, dans les temps reculés, répandue d'une façon générale dans l'espace roumain. Cette affirmation est soutenue par la diversité des variantes du culte ainsi que par la place importante occupée par les arbres dans le cadre d'un grand nombre de cérémoniels. La croyance la plus répandue est que, à la naissance d'un homme, un sapin pousse ou est

planté; à la mort de l'homme, l'arbre meurt lui aussi. Durant son existence, l'arbre avait été sensible aux événements les plus importants de la destinée humaine. Cette croyance fait partie, sans doute, du *culte de l'arbre de la vie cosmique*. L'arbre intervient toujours dans les trois grands moments de l'existence: *la naissance, les noces, l'enterrement* - , il est donc présent dans tous les rites d'initiation, où il a la fonction d'un correspondant mystique, inséparable, de l'homme.

L'étude des rites de la Terra-Mater nous a permis de constater qu'en tout premier lieu ils expriment la fécondité illimitée, comme idée religieuse, dans la mesure où la naissance humaine est l'illustration, elle aussi, des multiples aspects de la fécondité universelle. Le moment de l'apparition de la vie représentait pour l'homme des sociétés traditionnelles le mystère central de l'Univers. *La naissance et la mort* n'étaient pas les deux bouts de l'existence, mais des modalités différentes de manifestation du même cycle ininterrompu, dont le modèle est révélé par le cosmos lui-même, qui meurt et renaît périodiquement. Ce caractère cyclique ne pouvait être mieux exprimé que par *l'arbre*¹⁶. Cependant, il ne s'agit pas simplement d'une transposition d'images de l'échelle microcosmique à l'échelle macrocosmique, comme cela serait conçu du point de vue profane, car une telle transposition ne témoignerait que d'un processus de *succession*. La vision religieuse décèle cependant dans le rythme végétal *la réintégration, la régénération, l'immortalité* - . A la naissance d'un homme un sapin pousse - ceci est la révélation du fait que la naissance d'un homme n'est qu'une des formes de matérialisation de l'existence universelle. Et, lorsque les rites et les textes funéraires - surtout ceux du cycle du sapin - indiquent clairement que l'arbre est nécessairement impliqué dans le passage de l'existence à la post-existence, nous y constatons la même exigence: le seuil qui sépare les deux

mondes doit être passé d'une manière *exemplaire*, et l'exemple en est l'arbre lui-même.

Le culte de l'arbre révèle donc, lui aussi, une *réintégration*. La naissance aussi bien que la mort doivent être *cosmiques*. Le mythe d'une succession des mondes semble y être préfiguré. Du point de vue qualitatif, la situation est transposée chaque fois *in ilio tempore*, aux origines même de la vie et de la mort, dans un point où les opposés coïncident d'une manière naturelle, un point où ils se rencontrent pour s'annuler et se renforcer réciproquement, ou pour mieux dire, pour *correspondre à eux-mêmes*, pour fusionner afin de produire *autre chose*: la vie dans une nouvelle forme.

Une étude exhaustive et systématique, ayant pour objet la structure symbolique de toute l'imagerie²⁸ et des coutumes qui se rattachent à la naissance - et non seulement le commentaire de quelques entités - pourrait clarifier et approfondir, en bonne mesure, les données et les hypothèses avancées en ces quelques pages. Il est évident que l'homme archaïque²⁹ percevait l'unité fondamentale de tous les phénomènes, fussent-ils d'ordre biologique, psychologique ou historique. L'homologation ne tient pas compte de l'apparence des choses: une guerre perdue équivaut à une maladie, à une femme stérile, à un accouchement malheureux, en un mot, à *une situation critique*. Or, toutes ces situations critiques sont prévenues ou solutionnées par la récitation du mythe cosmogonique. En essayant d'expliquer d'une manière symbolique certaines articulations du cycle de la naissance, nous avons abouti, par conséquent et par la force des choses, à les considérer comme des expressions de cet appel constant.

S'il est vrai que pour *homo religiosus* l'essence précède l'existence³⁰, que son existence n'est *réelle* que lorsqu'il perçoit cet état primordial, alors nous pensons que les données descriptives des coutumes rattachées à la naissance et analysées, comme nous l'avons préconisé, dans la perspective

des processus créateurs, indiqueraient dans quelle mesure l'homme archaïque se rapportait à cette essence qui le précédait. L'approche du sujet dans un plan référentiel plus vaste serait destinée à refaire le chemin de *F anthropologique* vers *le cosmique*, c'est-à-dire à aboutir, grâce au langage symbolique, aux significations ultimes.

NOTES

1. Otto Walter. *Dionysos, Mythe et culte*. Paris: Mercure de France, MCMLXIX.

2. Arnold van Gennep, *Les Rites de Passage*. Paris: Emile Nouray, 1909. Pour une excellente analyse de la théorie de van Gennep sur les rites de passage et son impacte sur la pensée moderne, voir Serban Angheliescu. *Agon: Tensiunea fundamentala a riturilor de trecere* („Agon: La tension fondamentale des rites de passage”) Constanta: Ex Ponto, 1999. De remarquables suggestions se trouvent également dans le livre de James L. Cox, *Rites of Passage in Contemporary Africa* („Rites de passage dans l'Afrique contemporaine”), Cardiff: Cardiff Academic Press, 1998.

3. Par exemple, la croyance que l'enfant mort immédiatement après sa naissance, donc avant l'accomplissement du rite de passage, devient loup-garou, démon, strige.

4. Les mythes de *parthénogenèse* cités par Mircea Eliade dans *Mythes, Rêves et Mystères*, Paris: Gallimard, 1958, rappellent souvent ce cas.

5. Marcel Granet (*Le dépôt de l'enfant sur la terre en Chine*, en *La religion des Chinois*, 2e édition, Paris; Presses Universitaires de France, 1951) attire l'attention sur le fait que „au temps des Tcheou les graines n'étaient point conservées dans la chambre du Fils du Ciel, mais dans les appartements de la Reine”.

6. Mircea Eliade. *Traité d'histoire des religions*, Paris: Payot, 1949.

7. Leur nudité comporte ici une valeur magique. Selon Mircea Eliade (*Traite...*), la nudité „attire le grand homme sidéral”.

8. Les implications pour elle-même sont assez sévères, car si on lui nie la possibilité d'accomplir sa tâche essentielle, conformément aux normes juridiques traditionnelles elle pouvait être répudiée.

9. Au temps de mes recherches dans les villages roumains (il y a plus de trente ans), selon la croyance populaire assez répandue, l'avenir de la communauté s'annonçait d'autant plus prospère que le nombre des femmes enceintes était plus grand.

10. Dans certains villages de Maramureș et des Monts Apuseni, par exemple, on pratiquait une sorte de noce magique de la fille enceinte, son mariage devant „le saule” ou devant „la palissade”.

11. Le rituel de la circulation universelle, *i.e.*, *l'accouchement sur le sol*, connu jadis dans toutes les régions roumaines, a cédé petit à petit la place aux pratiques imposées par la médecine moderne. Il se pratiquait encore à l'heure de mes recherches dans le Nord de l'Olténie et dans certains endroits isolés.

12. Mircea Eliade consacre plusieurs pages à l'étude de cette *solidarité mystique*.

13. Marcel Granet (*op. cit.*) offre, dans ses commentaires, la vraie mesure de cette parenthèse ontologique.

14. Mircea Eliade, *Traité...* mais aussi *Mythes, Rêves et Mystères*.

15. Mircea Eliade (*Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*. Paris: Gallimard, 1962) remarque qu'on a recours à l'androgynie toutes les fois que l'être doit se trouver dans la plénitude de ses forces (d'où le poids de l'androgynie dans tous les cérémoniels qui impliquent *V initiation*).

16. On pourrait établir ici une hypothétique connexion avec le complexe mythologique scandinave ou Heimdal, le dieu de l'arc-en-ciel, était le fils de neuf sœurs vierges, le Dieu Blanc, de la pureté, de l'indifférenciation, une figure par excellence androgyne.

17. L'immersion dans l'eau imite le geste cosmogonique de la manifestation de la première forme et, en même temps, toute immersion équivaut à la dissolution de la forme (Mircea Eliade, dans *Mitul Reintegrării*, „Le Mythe de la Réintégration”, Bucarest: Editura Fundațiilor, 1939).

18. Selon les traditions orales citées par Simion Florea Marianu, *Nascerea la romani* („La naissance chez les Roumains”), București: Editura Academiei Romane, 1892.

19. Dans le *Traité...* Mircea Eliade parle du *déluge* comme d'une *éclipse* de la Lune.

20. Voir Jean Chevalier et Alain Gheerbrandt, *Dictionnaire des symboles*. Paris: Laffont, 1969.

21. Voir, par exemple, les contes fantastiques de plusieurs régions de la Roumanie.

22. Mircea Eliade. *Le Sacré et le Profane*. Paris: Gallimard, 1965.

23. Le témoignage de Jean Chrysostome (*Oeuvres extraites*. Toulouse, 1836) est révélateur. Selon lui, *le corps mystique* est sujet à un plus grand nombre de maladies que notre chair; il s'altère beaucoup plus facilement et guérit avec plus de difficultés.

24. „De Baptesimo”, in Tertullien et Augustin, *Oeuvres choisies*, Paris, 1877.

25. „Ignorez-vous - écrit Saint Paul (*Epîtres aux Romains*, VI, 3) - que nous tous qui avons été baptisés en Jésus Christ, c'est aussi en sa mort que nous avons été baptisés?”

26. La preuve en est sa grande prolifération dans les diverses mythologies: Yggdrasil, chez les Scandinaves, Acatha, l'arbre renversé des Upanichades etc.

27. Mircea Eliade, *Le Sacré et le Profane*.

28. Ioan Petru Culianu dans son exceptionnel ouvrage *Eros et Magie à la Renaissance, 1484*. Paris: Flammarion, 1984, attribue la perte de l'esprit imaginaire comme processus créateur à l'apparition de la science exacte et de la technologie moderne.

29. Mircea Eliade. *Structure et fonction du Mythe cosmogonique*. Paris: Sources Orientales, 1959. Voir aussi les très intéressants propos de Serban Angheliescu, *op. cit.*, spécialement dans le chapitre dédié à la structure conflictuelle des rites de la naissance.

30. Mircea Eliade revient plusieurs fois sur ce point dans son *Traité...*

FRAMING, MAGIC

Framing: no more than a principle of re-forming, **J**- precisely the presentation of understanding, and no less than the act of isolating an image from its static or moving environment. At both limits and in between this positive activity has been losing its simplicity to an emerging suspicion: while stories and pictures have been framed for quite some time, only recently have we come to the realization of a pragmatic meaning that subverts and overwhelms the formal peace which framing has enjoyed. Framing involves not only the grouping and rearrangement of entities, but also their framing up, the containment of content. Setting things in place, rearranging places as if shuffling the cards, and covering up these processes under the mask of the objective counterpart called frame - are the activities involved in framing¹.

Since Aristotle defined „place" (*topos*) in terms of immanence, stability and containment, as „the innermost motionless boundary of what contains" (1996, IV.4.212a), what changed was not the quality of „place" as such but the status of its definition. For, after Aristotelian physics slipped to

archaeological levels of knowledge, „place" came to name the shroud of things, the contour of their container - but this is merely a sustaining and somewhat idyllic metaphor to be invoked by melancholy humanists. Dreamt of, made into a cherished object of **Utopian** relaxation, attributed to sacred events and revelations², given with the feeling of a community, of something stable beyond the exact and the exacting, the Aristotelian „place" has long been played against a series of opposite qualities attributed to „space": impersonality, calc usability, alienation exceeded by the horror of the void, indifference - in the form of the Kantian a priori - or deference (in the sense in which cosmic space became the largest tacky garbage bin of well-received ideas). Because two things can't be in the same place at the same time, they can co-inhabit the same space, and so must places. Thus, while „place" is the womb and the tomb of whatever there is, „space" is the condition of their passing and loss. That space displaces place is one of the greatest claims to power that restricted rationality could ever muster. But one ought to resist this, because the knowledge of places goes at the pace of experience; that of space is made secret by the choreography of forgetfulness.

The frame is not viewed here as a turf on which trivialities are to be replayed: the frame is the coincidence of contour and limit. Rather than tackling it analogically and *simpliciter* - as border, support, pampering device, or square *distinguo* - I understand the frame as a form of mutual cloning of two kinds: the shaping of, and the bordering on the negative. Its Janus-like spatiality withdrawn, the doubleness of the frame does not rest on the comfortable opposition between looking outwards and looking inwards. Thus, the double operation of inscription and description that furthers explanation, resists here the instinctive reduction to mutuality: the frame's description does not inscribe well³.

This understanding of the frame stems not only from the critique of Aristotle, but also from Heidegger's concept of *Gestell*, and from his epochal, albeit scarce distinction between modernity (*Neuzeit*) as the age of the world picture (*Weltbild*), and a preceding, El Dorado-like premodernity.

After analyzing the Heideggerian concepts so as to allow for the overcoming of his contemplative stand with respect to the categoric and bureaucratic outcomes of the *enframed* (*eingestellt*) modern world of technology, I will discuss the possibility of being thrown out of this world of the image and framed into that of Renaissance magic's phantasm (exile and confinement are the end products of our anxieties, after all).

Finally, I would like to succinctly explore Ioan Petru Culianu's analysis of the Renaissance as a significant manifestation of an age-old culture. To him,

Renaissance culture was a culture of the phantasmic. It lent tremendous weight to the phantasms evoked by the inner sense and had developed to the utmost the human faculty of working actively upon and with phantasms... [U]ltimately, the Reformation leads to a total censorship of the imaginary, since phantasms are none other than idols conceived by the inner sense. (1987, 193)

While addressing the question bearing upon the „old" culture of the phantasm and the „modern" culture of the image, the conclusion attempts to frame it in terms of our „installation" within the technological mess/ianism of today's research.

* *

Heidegger writes in „The Age of the World Picture" that „Modernity (*Neuzeit*) conquers the world as image" (*ZW &7/AWP* 134])." *Nennkraft* ('originary naming power')

consists in a double, or dual, movement: that of setting things *out in front* of oneself (*vor sich hin*) and, at the same time, bringing things *towards oneself* (85/132). „Entities are brought closer to the subject and yet at the same time kept at safe distance from it. This double, to and fro movement is, however, Heidegger stresses, subordinated to the overriding aim of putting things in their place“, or *stellen*. This movement of *stellen*, by fixing things in place, thereby confirms the place of the subject which, through the power to represent, becomes the „reference point of beings as such“ (81/128). When such a movement is understood as encompassing the totality of beings as such, the world itself has become a „picture“ whose ultimate function is to establish and confirm the centrality of man as being capable of depiction. The „Age,“ or more literally, the „Time“ (*Zeit*) of the World-Picture thus turns out to be that of the presentation, the *Vorstellung*, the bringing-forth-and-setting-before (the subject) of all things. This (pro)position scars not only Heidegger's later career, but also vast areas of post-WWII critiques of subjectivity; insofar as it regards us with jealous immediacy, it stands in need of furthering.

First, the position of the subject and the meaning of the word *subjectum* needs to be understood, in historical terms, as a transformation of the Greek term „*hypokeimenon*“. Referring to it, Heidegger writes that the word *hypokeimenon* names that-which-lies-before, which, as ground, gathers everything onto itself. This metaphysical meaning of the concept of subject has first of all no special relationship to man and none at all to the I... When man becomes *subiectum*, that means: Man becomes the being upon which all that is, is grounded as regards the manner of its Being and its truth. Man becomes the relational center of that which is as such. But this is possible only when the comprehension of what is as a whole changes.“ (128)

This general change in the conditions of comprehension bears upon the world: „World picture”, says Heidegger, „when understood essentially, does not mean a picture of the world but the world conceived and grasped as a picture. What is, in its entirety, is now taken in such a way that it first is in being and only is in being to the extent that it is set up by man, who represents and sets forth [*durch den vorstellenden-herstellenden Menschen gestellt ist*]. The Being of whatever is, is sought and found in the representedness of the latter.” (129)

It follows that modernity, „*Jfuezeit* [.] is the time of the world picture, as never before has the world seen its own picture; in the Middle Ages, to be meant to be *ens creatum*, to have a rank appointed from the beginning, to correspond to the cause of creation (*analogia ends*).... It is no wonder,” Heidegger goes on to say, „that humanism first arises where the world becomes picture,” for the transformation of the world into a picture, and the transformation of man into *subiectum*... entail that the teaching about the world becomes teaching about man: an anthropology (132-3). Heidegger states that „since the end of the eighteenth century *Weltanschauung* has become the expression of the fundamental stance of man in relation to what is, in its entirety defined as a world view. As soon as the world becomes picture, the position of man is conceived as a world view” (133-4) „Once the world has become an image, the human position grasps itself as *Weltanschauung*”⁶. He concludes by conferring this self-satisfied becoming the crucial role in the anatomy of the *Neuzeit*: „The fundamental event of the modern age is the conquest of the world as a picture” (ibid.).

Heidegger's critique of the world picture needs to be framed by⁶ his more encompassing discussion of technics - or technology, as the German *Technik* is usually translated. For the researcher, Heidegger contends, „Nature is being calculated in advance, and history, in being historiogra-

phically verified as past, becomes, as it were, enframed, or 'set in place' [*gestellt*]. Nature and history become the objects of a representing that explains."

I will limit the discussion of the insertion of his world picture into the critique of technics by focusing on Heidegger's central term - *Gestell* (enframing) - from his essay „Die Frage nach der Technik”.

Taking the German peasant as a historical, etymological, and, eventually, **Utopian** background of his critique of modern technics, Heidegger writes that this ineffable Hans cared for his soil - the German verb is *bestellen* - tilling, working, yet cherishing and taking care of (*hegen und pflegen*) the soil. In opposition, nature is *gestellt* in modernity, that is, placed, cornered, entrapped, manoeuvred into a place from which there is no escape: „Nature is placed on order." Accordingly, everything, man included, becomes a *Bestand*, a „standing stock", or 'standing reserve' ready at hand for future technological appropriation. Under the pressure of the standing order, objects lose their distinguishing traits and become stock-in-trade against which orders are placed. It is in the relation of two stances - the *opposing* stance of the object (*Gegenstand*) and the standing stock of the *Bestand* - that the duplicitous destination of technics begins to emerge:

The places thus setup are the result of emplacements and, thus, they can never be simply taken for granted. Places must continually be established, orders continually placed. As emplacement, the goings-on of technics thus display a markedly ambivalent character: they arrest, bring to a halt, by setting in place; but this placement itself gives way to other settings, to the incessant re-placing of orders through which new places are set up and upset. (Weber 1996, 72)

In the goings-on of modern technics, the Aristotelian place - that „innermost boundary,“ - is forced out of its

motionless state. It begins to move, and every new emplacement becomes, with a word of Philippe Lacoue-Labarthe, an *installation*. Lacoue-Labarthe's translation of *Gestell* as *installation* - with which both Weber and the present critic find agreement - highlights not only term's signifying the set-up *tout court*, „the assignment or appointing of a definite place," but also the fact that 'installation' has lately become the generic name of art setting. The installation succeeds the

frame as an informing metaphor: it represents the post-modern hypostasis of Aristotle's „place".

Among the unavoidable consequences of the institutionalization of technics, there lies the derived transformation of man into *subiectum*, and of the world into an object perceived as an image. Heidegger is clear about this: „the fact that man becomes a subject and the world an object is a consequence of the institutionalizing of technics, not vice-versa."⁸

While noting that Heidegger's critique views the essence of technics - its goings-on - not as technical, but rather poetic⁹, fraught with danger, and opening up the space of unsecuring, I need to add that Heidegger's view of the pre-modern man's relation with the soil cannot not remind one of the Blood and Soil (*Blut und Boden*) ideology of German extreme modernity. However, by not touching upon the „blood," Heidegger avoids both the sacrificial or torturing nature of work as such, and the melancholy overcrowding of his main argument. The past is a eu-topia for Heidegger, and one can hear the overtones of the thinker's desire not to have this past displaced by historical understanding. By idyllizing it, Heidegger keeps the past at a distance from the technological appropriations of it. His desire to hang on to an untouched past - whose aura grants both its light and distance — is a modern one, rather than the impersonation of

a pre-modern desire which only clowns of time experience. Yet Heidegger's anti-prophetic stance with respect to both image and technics is as revealing in its analytic power as it is partial and, ultimately, harboring no hope; for the double displacement - of places and of place - lies bare the least illusory power modernity claims to have over time: „in charge with time" by dealing places, technics is the last remnant of the Enlightenment progress rush, that has eliminated all competing ideologies. Devoid of transcendental thrust, „the medium is the end": this is the message that McLuhan shortened for us; being a captive insider himself, he also let „place" play the role of a mere transit station's waiting room. We almost know it: only technics progresses. This pilgrimage to hell shines forth as the likeness of our image.

* *

From the outset, the humanist lore of the image has clashed with „magic's" love of the phantasm. 'Love,' a term that Heidegger necessarily missed on, as central as it is to the vocabulary of Renaissance magic, must disappear in order for the modern subject to claim no blurred vision of the world it possesses. A domain as synthetic and wildly encompassing as that of modern technics, magic is that precursor of modern science where the crucial transition of the subject of experience into that of experimentation was both fathomed and feared. However, while modern danger is placed at the level of the essence (*Wesen*, 'the goings-on') of technics, Renaissance magic distributes danger in different way and to different sites.

The richly intellectual and imaginative exercises of Renaissance magic present us with techniques of framing that bring about soft interstices and hardened in-between's. In the

process of framing the world, the Renaissance magus becomes its frame. He thus exercises a profession fraught with danger: he is threatened to be blasted by laughter, by the suspicion of fraud, by the „hyper-powers" whose energies are said to fill him, or by the secular arm of the powers that be and, certainly, were. In Ficino, Pico and Bruno, magic operates with a synthetic concept of eros that encompasses the *imaginai* relationships between the elements of the chain of being. Pico's „Man" and Bruno's magus, while enjoying the dynamic status of a „free element" in a busy universe, dwell on a shaky ground in need of laws. The „magic" laws (e.g. *vinculo vinculorum*) entertain a double-edged relationship with the distance inherent in law understanding and interpretation: on the one hand, they presuppose a secret knowledge of the unseen real, while on the other hand locating this knowledge in the practice of the magus. Thus, the - vacillating and authoritative - site of the modern subject is conceptually secured. The 'magic' subject enacts its own laws in its practice, in-framing the patient and out-framing the energies of which the magus is the agent. The magus himself, though, is reserved the place and role of the frame.

The magus knows by thrill of danger: he is himself only in an in-between no longer available to modern orientation systems. In the world of the Renaissance, and in ours as well, it is impossible to specify emplacement techniques that will put the magus in his place, for the place is the universe as in-betweenness. Ironically, Giordano Bruno's grand finale cruelly confirms the magus' having reached this location on both sides of death. Spirit is fire, say spiritual brothers; Bruno's could not be contained either.

The magus is a baffling generic figure that escapes univocal characterization. It may be true that the magus is the most dignified of human figures, as Pico states in the *Dialogue*, but this would not be Pico's first boasting. It may also

be appealing to see in the magus, at the other end of the Renaissance, the great manipulator exalted by Bruno. However the contemporary researcher chooses to frame this generic figure, one has to acknowledge that the general conditions under which understanding may arise here are dominated by a movement of expansion of the criteria put to work. Pico's „man" was a magus able to dislocate itself from its appointed place in the great chain of being, and „visit" (or experience) the foreign regions of angels, beasts, and metals. The Mirandolian man's flexibility ¹⁰ thwarts the attempt, characteristic of a restricted rationality to exorcize the magus. Yet, the magus is the knower and practitioner of love, the Philosopher of renascent times of richness and excitement.

For Ficino, who, in so many respects, opens up synthetic spaces for Renaissance magic, the universe is concentric with God in the middle.¹¹ With a legerdemain helped by long-standing and admittedly loose Neoplatonic exercises - in fact, he translated the *Corpus Hermeticum* before bringing Plato into Latin - Ficino understands love as the desire to return to the initial cause (Proclus, Dionysius, *Liber de causis*, or Dante's *Convivio* can be invoked here among the sources of his eclectic thought). While for Plato „love [was] the oldest of all gods" (*Symposium* 178 c-d), Ficino ventures into the chronology of Creation: „[t]he still unformed essence we call Chaos... Its first turning towards God we call Love" (1985, 39).

Such mythical metaphors can at least guard us against a tradition of flatly heightened melting of the bodies and personalities of the two lovers.¹² However, when the explanatory machine of Eros is set in motion, metaphorical strategies are required on the reader's part to salvage a certain understanding of the Ficinian discourse. In the fourth chapter of *De amore*, Ficino discusses the amatory infection through the eyes of the lover. „In one's youth", he says,

the thin, clear, warm and sweet spirit is lifted upwards; the vapor of the spirit, [which] is produced from blood... also sends rays through the eyes, which are like glass windows. Like the sun, the soul sends out rays. It's natural for the spirit to send rays through the eyes, those most transparent and shiniest of all parts. The rays send a vapor of corrupt blood, by contagion of which the eye of the observer is infected. (1985, 160)

Ficino backs his theory by Aristotle's observation in *De insomniis* (2.459b30), that „Women, when menstrual blood flows down, often soil a mirror with bloody drops by their own gaze." „The spirit," comments Ficino, „is a vapor of the blood [that] seems to be a kind of blood so thin that it escapes the gaze of the eyes, but becoming thicker on the surface of a mirror, it is clearly observed" (1985, 161). Whatever the traces it leaves,

the poisoned dart pierces through the eyes and seeks the hart of the observer „as its proper home." Then, from the heart, it infects the blood of the receiver, and the infected blood becomes sick.... the old man rarely bewitches a young boy, for his spirit is cold and very slow. But that bewitchment is very heavy by which a young man transfixes the heart of an older man. (1985, 161)

Referring to Plato's *Phaedrus*, Ficino notes that,

the blood of *Phaedrus* is now in the heart of *Lysias*. *Phaedrus* pursues *Lysias* because his heart demands his humor back. *Lysias* pursues *Phaedrus* because the sanguine humor requests its proper vessel, demands its proper seat. [Yet.] *Lysias* pursues *Phaedrus* more that *Phaedrus* does pursue *Lysias*: the stream needs the spring more than the stream needs the spring, (ibid. 162)

Ficino's dialogue is programmatically non-discursive, poetic, and esoteric. After all, „God does not think discursively," or so Aquinas says,¹³ the „Platonic style is more poetic than philosophical,"¹⁴ and Ficino's work appears

to have been written for an „esoteric" elite of Florentines: fictions, the multiple authorities quoted or given voices, and certain confusing aspects of work are deliberate strategies of the technique of esotericism (cf. Jayne 1985, 18).

It is also worth remembering that Platonic love¹⁵ is regarded as Eros withdrawn from the workings of sex and made to link existence and essence; body and soul would be unaware of each other without the *pneuma* of which the stars are made and whose site of representation is the phantasm. The mediating and essential role of the *pneuma* corresponds analogically to the mediation provided by the inner sense. „Called *phantasia* or inner sense, the sidereal spirit transforms messages from the five senses in *phantasms* perceptible to the soul. For the soul cannot grasp anything that is not converted into a sequence of phantasms (William of Moerbeke translates Aristotle's definition into Latin as „Numquam sine phantasmate intelligit anima" (cf. *De anima* 432 a; cf. 428b) [Aristotle's *sensus interior*, „inner sense," or „common sense"; Aquinas takes it ad litteram in the *Summa theologica*, I, q. 89a1: „Nunquam sine conversione ad phantasmata est (animae) prater naturam"], and his word had quite a following, up to Descartes, Kant's *sensus communis* discussed at the beginning of the first Critique, and Kierkegaard's jest that „Pure thought is a phantasm." In all these cases, the *phantasm* has absolute precedence over the word" (cf. Culianu 1987, 4-5).

Renaissance magic is preoccupied to the point of obsession with the space of mediation that offers to one another: body and soul, lover and beloved, agent and patient. This phantasmic space of the *sensus interior* - and of the magus himself - is a space of manipulation, especially in the works of Bruno. Its obscurity, the fact that it is a transitory region without an objective or dogmatic counterpart, casts deep, wide, and threatening shadows on the enterprise of the

magi. One can never be too sure whether the Ficinian view or Pico's synthesis of the Kabbalah, Hermeticism, other paganism, and Christianity that overcrowded the universe with angelic beings, needs the angels as positive ontological beings only or, if, by reflex, the angels are to be seen as guardian angels or talismans against the active reading of the Inquisition.

The Renaissance, writes Culianu,

had created a whole dialectic of Eros in which phantasms, which at first foisted themselves upon inner sense, ended by being manipulated at will. It had a firm belief in the power of the phantasms, which were transmitted by the phantasmic apparatus of the transmitter to that of the receiver. It also believed that inner sense was preeminently the locale for manifestation of transnatural forces - demons and gods. (1987, 193)

Expectedly, the attacks on magic came from all the quarters: from the Catholics, either in the form of ultimate punishment, as was the case with Bruno, or in the form of learned tracts like Martin del Rfo's *Disquisitionum Magicarum, Libri Sex* (Louvain, 1599-1600; also see Walker 1958, 178-85). Del Rio is not entirely unsympathetic to Ficino, but condemns his use of talismans; it is not uncommon for a Jesuit to attack objective counterparts of the unseen, especially when these are ritual trinkets. But Ficino was attacked more violently by Protestants such a certain Erastus who accused him of being addicted to „loathsome and clearly diabolical fables" (Walker 1958, 163). Johann Wier, a Protestant who regarded the *prisca theologia* as „wicked pagan superstition and the source of magic," deplored the fact that „[t]he visits of the Greek sages to Egypt resulted in their learning, not the Mosaic tradition of true theology, but bad Egyptian magic" (*De prestigiis demonum*, 1566 [see Walker 1958, 152]). Ficino¹⁶, now dressed in Catholic clothes fit to

fit a worthy straw-man, is again and cursorily regarded as the main culprit for having infested the West with Eastern tricks and idols¹⁷.

The attitude of the humanists towards magic was rarely friendly: the critical distance embedded in their philological view of the world-as-image contrasts fundamentally with the phantasms of a world magically framed; the disregard goes the other way, too. To the extent to which we can talk about two distinct traditions in the Renaissance - the magical (Hermetical) and the humanist - we can also acknowledge that the humanists - the „scientists of letters" - poke serious fun at the magi's obscure pronouncements, and a complexly pious writer such as Erasmus will discard the magi's interest in the Kabbalah or in Hermetic practicalities, despite his friendship with Reuchlin¹⁸. On the other hand, humanists such as Lorenzo Valla (who had proved that Dionysius the Areopagite was a mere impersonator of that first-century Athenian named in the Acts of the Apostles), were largely ignored by Ficino, who drew heavily on the Dionysian corpus, especially on the *Celestial Hierarchies*. In the letter to Ermolao Barbaro, Pico accuses the humanists for wasting their time with philological trifles, and remaining at the superficial level of the *trivium*. Not unusually, Bruno went one step further to blast the „grammarians pedants." These tensions which spice up and fragment the Renaissance, also prompt us to circumspect introspection: the opponents of the magi invoked rational, dogmatic, and commonsensical knowledge in order to dismiss their *bizarreries*. However, as what is missing from their arguments (and from Heidegger's, too) is the tackling of love whether Neoplatonic or Christian, we must come to terms with the losses incurred by main trends of modern thought's having sided with the humanists. The modern world picture empowers the subject (the Faustian one, first) at the price of turning eros into a phantasm. Freud

understood this by charging modern eros with a fixation on the object of desire that, in turn, justifies desire, as opposed to what he calls the „old eros," in which desire itself was primordial, while its objects were of secondary importance, and often arbitrarily chosen.

There is no magic of the image, but of the word which manifests itself as a phantasm. As long as the world was still enchanted and the desire roamed free of its objects, the Renaissance framing of the world could still effect its youthful presentation of understanding. The enchanted world can be theorized as one in which the ontic language has not been overcome by the ontological language, or the naive by the sentimental, for the magi's dwelling on the limit that traverses them keeps alive both sides of this abyss: spirit and common sense¹⁹. The disappearance of these entertainers and gate-keepers leaves the world open to the work of the allegorical closure of the *desengano* (the Baroque disillusionment that is the hatchet job of dried-up truth). The disenchanted world is now framed into the image, technically and inescapably.

In this sense, Culianu's theory is partially relevant, but very relevant nevertheless, for the historical placing of Renaissance magic. According to him, „the Reformation leads to a total censorship of the imaginary, since phantasms are none other than idols conceived by the inner sense" (193). „The transition from a society dominated by magic to a predominantly scientific society is explicable primarily by a *change in the imaginary*" (xix), which led to the *incommensurability* between the Renaissance concept of the world and the modern one. This would amount to saying that Heidegger's critique of both technics and the modern world of the image would necessarily miss the point. I tend to disagree with such a reading: that the culture of the phantasm and that of the image are incommensurable does not entail that they

cannot be placed in a mutual game that may be impervious to chronology - and we are no longer as young to fall for the blackmail of chronology.

Furthermore, Culiuanu's theory of the end of the imaginary is based on a restricted object of criticism - the Protestant and Counter-Reformist movements that curtailed the phantasm and the necessary freedom to produce it. However, all chronotopes - from the Toledo cell where St John of the Cross first sketched his poems, to the staircase that ends in a never-never land in *Tristram Shandy*, to the enlightened bleakness of Kafka's prose and Beckett's oeuvre - have found their authors which were able to avoid the censorship of the imaginary. In all the cases mentioned here, the avoidance is produced via new regimes of the image, ecstatic regimes that fall outside of both Renaissance phantasms and modern simulacra: they fall between iconoclasts' injunctions, and claim their territory as event. But this is quite another story.

This story ends here: the chain of being having been replaced by that of history, interpretation came to strengthen the links between facts in a continuum that „objectively" and forgetfully un-ruins the formerly great chain. Yet even history's chains are slackened: dancing their steps ahead of us, irony & fate have installed history in such a way that they who try to resist the technics' empowering image can hardly dwell on and in it. Yet one thing clearly shines: If God frames man, then man frames man up, and keeps on framing up the scale until dawn.

References

Agamben, Giorgio (1993). *Infancy and History* (1978) Trans. Liz Heron. London & New York: Verso, 1993

Aristotle (1996). *Physics*. Trans. Robin Waterfield, intro. David Bostock. Oxford & New York: Oxford UP

Blumenberg, Hans (1985). *Work on Myth*. Trans, of *Arbeit am Mythos* (Suhrkamp, 1979) by Robert Wallace. Cambridge: MIT Press

Borges, Jorge Luis (1999). „Pascal's Sphere" (1951). *Selected Non-fictions*. New York: Viking, 351-3

Bruno, Giordano (1923-5). *Opere italiane 2^{aa}* ed. 3 vols. Bari: Laterza

- (1961-2). *Jordan! Bruni Nolani Opere latine conscripta*. Facsimile reprint (of the 1879-91 edn.). 3 vols, in 8 parts. Stuttgart: Friedrich Fromann

- *The Heroic Frenzies* (1964). Trans, (of *De gli eroici furori*) by Paul Eugene Memmo, Jr. Chapel Hill: U of North Carolina P

- *On the Composition of Images, Signs & Ideas* (1991). Trans. Charles Doria, ed. Dick Higgins. New York: Willis, Locker & Owens

Cassirer, Ernst (1955). *The Philosophy of Symbolic Forms*. Trans. Ralph Manheim. New Haven: Yale UP

Copenhaver, Brian P. (1984). „Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the *De Vita* of Marsilio Ficino." *Renaissance Quarterly*, 37:4 (Winter): 523-54

- (1989). „Hermes Trismegistus, Proclus, and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance." *Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*. Eds. Ingrid Merkel and Allen-G. Debus. Washington, DC; London: Folger Shakespeare Library: 79-110

Corpus Hermeticum [CH]. Eds. and trans. A.D. Nock and A.-J. Festugière. 4 vols. Paris, 1946-54; vols. 1-3 reprint, 1983; vol. 4, 1980 reprint [Budé]

Couliano, Ioan P. (1987). *Eros and Magic in the Italian Renaissance 11584*). Trans. Margaret Cook, foreword Mircea Eliade. Chicago: U of (Imago Press

De Lubac, Henri (1974). *Pic de la Mirandole*. Paris: Aubier-Montaigne

Debus, Allen (1977). *The Chemical Philosophy: Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. 2 vols. New York: The Scientific Society

- (1978). *Man and Nature in the Renaissance*. Cambridge: Cambridge UP

Debus, R. T. (1981). „Mnemonics and Giordano Bruno's Magical Nil "I Composition." *Cahiers Elisabéthains* 20 (Oct.): 3-10

Festugière, A.-J. (1941). *La Philosophie de l'amour chez Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVIe siècle*. Paris: Vrin

Ficino, Marsilio (1985). *Commentary on Plato's Symposium on Love (De Amore...)* (1484). Trans., intro. and notes Sears Jayne. Dallas: Spring Publications

- (1989). *Three Books on Life*. Ed. and trans, (of *De vita caelitus comparando*, also called *De triplici vita*) Carol V. Kaske and John R. Clark. Binghamton: SUNY Press /Center for Medieval and Early Renaissance Studies

Foucault, Michel (1966). *Les Mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard

Garin, Eugenio (1961). *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*. Florence: Sansoni

Heidegger, Martin (1963). „Die Zeit des Weltbildes," *Holzwege*. Pfulingen: Neske

- (1954). *Vortage und Aufsätze*. Pfulingen: Neske 15-44

- (1977). *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Trans. William Lovitt. Toronto: Harper

*** *Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophical Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus* (1968). Ed. and trans. Walter Scott. 3 vols., reprint of the 1924 edition. London: Dawson's of Pall Mall

Lea, Henry Charles (1939). *Materials toward a History of Witchcraft*. 3 vols. Ed. Arthur S. Howland; intro. George Lincoln Burr. Philadelphia: U of Pennsylvania P

Levack, Brian P., ed. (1992). *Renaissance Magic* (vol. 11 of *Articles on Witchcraft, Magic and Demonology. A Twelve Volume Anthology of Scholarly Articles*). New York: Garland

Kuhn, Thomas (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: U of Chicago P

Pico della Mirandola, Giovanni Francesco (1965). *On the Dignity of Man, On Being and the One, Heptaplus*. Trans. Charles Glenn Wallis, Paul J.W. Miller & Douglas Carmichael. Indianapolis: Bobbs-Merrill/The Library of Liberal Arts

- (1972-). *Opera omnia*. Intro. Eugenio Garin. Turin: Bottega d'Erasmus

Pseudo-Dionysius the Areopagite (1985). *The Complete Works*. Trans. Colm Luibheid. New York, Mahwah: The Paulist Press

Thomas, Keith (1971). *Religion and the Decline of Magic*. Harmondsworth: Penguin

Vasoli, Cesare (2000). „La Philosophie naturelle et le dernier essor des tendances hermétiques et magiques." *L'Époque de la Renaissance (1400-1600)*. Tibor Klaniczay, Eva Kushner, and Paul Chavy, eds. The Hague & Philadelphia: John Benjamins, 4.139-166

Vickers, Brian (1979). „Frances Yates and the Writing of History." *Journal of Modern History* 51, 287-316

-, ed. (1984). *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*. Cambridge: Cambridge UP

Wind, Edgar (1967). *Pagan Mysteries in the Renaissance*. Harmondsworth: Penguin

Walker, Daniel Pickering (1958). *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. London: The Warburg Institute

Yates, Frances A. (1991). *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (1964). Chicago: University of Chicago Press.

NOTES

1. The complex relationships that framing entertains with what Foucault (1966) calls 'episteme' and what since Kuhn (1962) is known as 'paradigm,' will be tackled elsewhere.

2. Morphologists of religions, most famously Mircea Eliade, have devoted a great deal of research to the instantiation of the distinction between sacred and profane places. For such approaches which neither theorize the sacred nor strongly distinguish between sacred/profane places and times, see his *Traité d'histoire des religions* (Paris: Payot, 1949), *Le sacré et le profane* (1957; Paris: Gallimard/NRF, 1963), and *Histoire des idées et des croyances religieuses* (Paris: Seuil, 1983-92; 4 volumes, of which the last was completed and edited by LP. Culianu). For richly different approaches, see Louis Marin, *Utopiques: Jeux d'espace* (Paris: Minuit, 1973), and „Classical, Baroque: Versailles, or the Architecture of the Prince" (*Yale French Studies*, 80/ 1991:167-82); Michel de Certeau / *Invention du quotidien* (Paris: 10/18, 1980, vol. I, translated by Steven
| **urlali** as *The Practice of Everyday Life* [Berkeley: U of California P, I 'S I, ch. 9]); and especially Jean Luc Nancy, *The Inoperative Community*

(trans. by Peter Connor; Minneapolis: U of Minnesota P, 1991), and Edward Casey, *The Fate of Place: a philosophical history* (Berkeley: U of California P, 1997).

3. The use of 'framing' in literary studies usually suffers of the enthusiastic lack of self-reflexivity that allows for the use of frames as mere structuring utensils in analyses of, among others, standard texts such as *The Arabian Nights*, Boccaccio's *Decameron* or Marguerite de Navarre's *Heptameron*; see Dorrit Cohn, *Transparent Minds* (Princeton: Princeton UP, 1978), Peter Brooks, *Reading for the Plot* (Oxford: Clarendon Press, 1984), or Michal Peled Ginzburg, „Framing Narrative“, *Poetics Today* 1997 18.4 (Winter 1997): 571-88.

4. Weber 1996, 76.

5. Heidegger 1954, 86/1977, 133-4.

6. In the fatal expanse of exclusionary games, what is framed within or without is, also and always, „framed up“.

7. „FT“ (1967); translated as the „Question Concerning Technology“ (Ç 7, 3-35). As Weber has pointed out, the title should rather translate as „the Question toward/after Technics“.

8. „Wozu Dichter?“ (1946) (1963, 268).

9. Blumenberg is less categorical: „The 'art of living' - that primary skill, which has become obsolete even as a phrase, of dealing with and husbanding oneself - had to be acquired as a faculty for dealing with the fact that man does not have an environment that is arranged in categories and that can be perceived exclusively in its 'relevance' for him. To have a world is always the result of an art, even if it cannot be in any sense a 'universal artwork' [‘*Gesamtkunstwerk*’: Richard Wagner]“ (1985, 7).

10. The exceptional character of man within the design of Creation is by no means an invention of the Renaissance. Origen, much admired by Pico, is hailing man - whose heart „contains everything“ (Homily 21.6; *SC* 87, 286-8; also see Ficino's *Platonic Theology* 1.6 c.2) - for being „another entire world“ in which there exist „a sun, a moon, and also stars“ (Homily 5.2; Baehrens *GCS*, Or., vol. 8.336). The tradition of the „greatness and uniqueness of man“ motif runs through the works of Gregory of Nazianz, „the champion of man“ (Disc. 38, *In Theophania*, c. 11, *PG* 36.324A; 2nd Easter Sermon, c. 7, *PG* 36.632A), Gregory the Great (*In Evangelia* 1.2; Homily 29, n.2, *PL* 76.1214B), John Duns Scotus („human salvation will save the universe,“ cf. Edouard Jeuneau, *La Philosophie médiévale* [Paris: PUF, 1963: 30]), and Hildegard von Bingen („Deus omnes creaturas secundum mensuram in ipso homine signavit“

(*Liber divinatorum operuni*, visio prima, c. 4, n. 82, PL 210.607-8). For a more extended overview and bibliography, see de Lubac's „Petit monde et grande monde" (1974, 160-9). Pico deals more than once with the uniqueness of the human microcosm, most famously in the second *expositio* to the *Heptaplus* (302-4).

11. „The famous saying that God is «a sphere of which the centre is everywhere and the circumference nowhere» is, in fact, first found in a pseudo-hermetic treatise of the twelfth century (*Liber XXIV philosophorum*, published by Clemens Bacumker, *Das pseudo-hermetische Buch der XXIV Meister. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, fase. XXV, Münster, 1928). The second proposition in this book describes God as a *sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam* (cf. Koyré f 8, 297 [n. 19]), and was transferred by Cusanus to the universe, as a reflection of God, in a manner which is hermetic in spirit (*De docta ignorantia* II.2; cf. Koyré 10ss.). This concept was basic for Bruno, for whom the innumerable worlds are all divine centres of the unbounded universe" (Yates 1991, 247). Borges' fine excursus („Pascal's Sphere" [1999]) casts this saying within the more encompassing tradition of the paradox of the centre-without-margins.

12. „To take up the lover's entire body, in his (her) own body, in the moment of melting, in ecstasy, Artemisia, the wife of King Mausolus of Caria, ground the body of her husband into a powder, and drunk it, dissolved in water" (Jayne 1985, 163).

13. *Summa contra gentiles* 1.57.

14. Ficino, *Opera* 1129.

15. The honourable formula appears to have been coined by Ficino himself around 1476 in a letter to Alemmano Donati (see *Opera* 716).

16. Naturally cruel as this might appear, some of the attacks on Ficino came from a relative, as it happened to Pico whose nephew, Giovanni Francesco Pico, swearing to have abjured all magic in his *Adversus Astrologiam*, stated that *Picatrix* is the most vane book, and that his uncle did not amount to much either.

17. Yates (1991, 158) retells the story of one of the iconoclastic escapades by Edward VI government's commissioners: „The bonfires made of the contents of the libraries at Oxford in 1550; particular suspicion was attached to works containing mathematical diagrams: 'Sure I am that Rich books wherein appeared Angles or Mathematical Diagrams, were thought sufficient to be destroyed because accounted Popish, or diabolical, or both,' writes one of the commissioners."

18. The opposition between humanists and magic is, itself, complicated by what the two groups shared. For Ficino, the hieroglyph is not magical, that is, it is not a talisman; invented by Hermes (as Ficino states in his *argumentum* before the *Pimander*, cf. Yates 1991, 163), the hieroglyph is a deep way of stating hidden truths in the sacred Egyptian writing. Egypt enters the humanist tradition, and „pollutes" the clean slate of a Latinate and pious Christian like Erasmus. For him, the return to the *prisca theologia* was the return to the Christian sources by publishing annotated versions of the New Testament and the Fathers.

19. „The subject of experience", writes Agamben, „was common sense, something existing in every individual (Aristotle's 'judging principle' and the *vis aestimativa* of medieval psychology, neither of them quite what we mean by good sense), while the subject of science is the *nous* or the active intellect, which is separate from experience, 'impassive' and 'divine' (though, to be precise, knowledge did not even have a subject in the modern sense of an *ego*, but rather the single individual was the *sub-jectum* in which the active, unique and separate intellect actuated knowledge)" (1993, 18).

MARTIN RIESEBRODT

**ASKESE UND EKSTASE ALS
GRUNDLAGEN VON GESELLSCHAFT
ANMERKUNGEN
ZUR RELIGIONS-
SOZIOLOGISCHEN
DEBATTE UM 1900***

Als religiöse Praktiken sind Askese und Ekstase altherwürdige Erscheinungen, die freilich nur zwei Modalitäten in der Vielfalt religiösen Handelns darstellen. Demgemäß finden wir in der religionswissenschaftlichen Literatur immer wieder Autoren, die sich mit diesen Themen befaßt und sie unter unterschiedlichen Begriffen, Perspektiven und Wertmaßstäben abgehandelt haben. Der Gegensatz in der Bewertung speziell der Ekstase wird besonders deutlich in der Konfrontation zwischen der Aufklärungsphilosophie und ihrer Zurückweisung jeglichen religiösen Enthusiasmus einerseits und der romantischen Verklärung mystischer Erfahrung¹. Aber auch die Askese wird im Zuge der Aufklärung als extrem und irrational eingestuft. So findet sich etwa beim Begründer des Utilitarismus, Jeremy Bentham, eine prononzierte Zurückweisung der Askese als eines irrationalen Prinzips, das dem Nützlichkeitsprinzip widerspreche².

* Da ich für diesen Anlaß einen Aufsatz speziell für Ioan schreiben wollte, mußte ich den Artikel unter großem Zeitdruck verfassen. Er kann deshalb nur als eine vorläufige Skizze betrachtet werden.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts vollzieht sich jedoch eine interessante Akzentverschiebung. Askese und Ekstase werden weit weniger entschieden als irrational zurückgewiesen. Vielmehr scheint die religionswissenschaftliche wie auch die soziologische Debatte nunmehr von einer gewissen Ambivalenz gegenüber diesen Phänomenen gekennzeichnet. Sowohl Askese wie auch Ekstase werden in ihren kulturellen und sozialen Funktionen gewürdigt, wobei die Anerkennung irrationaler Dimensionen der menschlichen Existenz sowie von Vergesellschaftungsprozessen politisch keineswegs eindeutig zurechenbar ist. Vielmehr hängt es stark von der jeweiligen Deutung von „Askese“ und „Ekstase“ ab, welche politischen Positionen damit verbunden sind. So wird unter „Askese“ oft auch „Opfer“ im Dienste höherer Ziele oder „Selbstkontrolle“ der moralischen Person, unter „Ekstase“ jegliche Art der Kollektivbegeisterung verstanden.

So würdigen einige Autoren die Askese unter dem Aspekt des Opfers, das der Einzelne für die Gemeinschaft zu erbringen habe. Dies kann aber sowohl im Sinne eines autoritären Nationalismus verstanden, als auch im Sinne der Solidarität von Emanzipationsbewegungen gedeutet werden. Und beide Deutungen können mit einer Schätzung von Askese für die Persönlichkeitsbildung fusioniert werden.

Ahnliches läßt sich für die Ekstase sagen. Autoren, die dem Rationalismus der bürokratisch-kapitalistischen Sozialordnung entkommen wollen, charakterisieren die Ekstase als eine Erweiterung des Bewußtseins. Sie dient dem Einzelnen zur Vervollkommnung seiner Person. Die politische Linke wie die Rechte lehnen solchen Irrationalismus generell ab. Jedoch schätzen konservative oder rechtsstehende Autoren, für die die Massenmobilisierung der Arbeiterschaft ein Horror ist, den sie gerne mit „Primitivismus“ und „Barbarei“ vergleichen, den Enthusiasmus überaus, wenn er sich als nationale Begeisterung äußert, in der das Volk eine mystische Einheit

bilde. Die Linke schätzt hingegen den Enthusiasmus ihrer Anhänger, betrachtet dagegen den Nationalismus der Rechten mit Abscheu³.

Mit einer gewissen Berechtigung kann man also behaupten, daß zeitgenössische Probleme der Jahrhundertwende, wie etwa die beginnende utilitaristische Durchrationalisierung der Gesellschaft, die nationale Integration einer Klassengesellschaft, Imperialismus und Krieg oder individuelle Sinngebung, von vielen Autoren im Kontext einer Debatte über „Askese“ und „Ekstase“ thematisiert wurden.

Die zentrale Stellung dieses Begriffspaares ist wohl nicht zuletzt dem genialen Provokateur Friedrich Nietzsche zuschreiben, der in zwei seiner bedeutendsten Schriften einerseits die Ekstase, andererseits die Askese in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen gestellt hat. In der „Geburt der Tragödie“⁴ entwirft Nietzsche ein Bild des dionysischen Festes als einer Gruppenekstase, die anschließend in der ethnologischen Literatur ihre Parallelen in Australien finden wird.

Fast überall lag das Centrum dieser Feste in einer überschwänglichen geschlechtlichen Zuchtlosigkeit, deren Wellen über jedes Familientum und dessen ehrwürdige Satzung hinweg flutheten; gerade die wildesten Bestien der Natur wurden hier entfesselt, bis zu jener abscheulichen Mischung von Wollust und Grausamkeit, die mir immer als der eigentliche 'Hexentrunk' erschienen ist⁵.

Nietzsche charakterisiert das Griechentum nun als eine Synthese zwischen dionysischer Ekstase und apollinischem Maß. Doch auch dem Maßvollen der apollinischen Kultur und der darauf gründenden Welt der olympischen Götter hafte nichts Asketisches an.

Hier erinnert nichts an Askese, Geistigkeit und Pflicht: hier redet nur ein üppiges, ja triumphierendes Dasein zu uns, in dem

alles Vorhandene vergöttlicht ist, gleichviel ob es gut oder böse ist⁶.

Die wohl schärfste Kritik an Nietzsches Schrift stammt von dem klassischen Philologen Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff, der später einer der Großen dieses Faches wurde. Einen Großteil seiner Kritik widmet er einer historisch-philologischen Auseinandersetzung mit Nietzsche, dem er unverantwortlichen, inkompetenten und ideosynchronischen Umgang mit den Quellen vorwirft. Doch steht auch für ihn mehr auf dem Spiel. Er sieht bei Nietzsche die Gefahr einer Verherrlichung der Ekstase in Form der dionysischen Orgie und eine Abwertung der Askese wissenschaftlicher Arbeit.

Es lag auch in der natur der sache, dass gerade das **acht** hellenische wesen in seinem streben nach dem mass in allen dingen sich gegen die excentrische, alle schranken brechende orgiastische mystik, wie die gesunde geislesklarheit gegen das transcendente muckertum mit allen kräften wehrte. Natürlich vermochten sie dieselbe nicht aus zu rotten, denn so abscheulich dies gemisch von absurdität und wollust ist, eben weil es das tierische im menschen entfesselt, ist es gefährlich und untergräbt mil der zeit die ganze wahre cultur eines volkes⁷.

Wilamowitz-Möllendorff empfiehlt Nietzsche, seinen Lehrstuhl aufzugeben und aufzuhören, die Jugend von emsthafter asketische Arbeit abzuhalten.

... steige er herab vom kathedr, auf welchem er wissenschaftlich lehren soll; sammle er tiger und panther zu seinen knieen, aber nicht Deutschlands philologische Jugend, die in der askese selbstverläugnender arbeit lernen soll, überall allein die **Wahrheit** zu suchen

Diesen Fragen von „Wahrheit“ und „Askese“ wendet sich Nietzsche unter anderem in seiner „Genealogie der Moral“ zu. In deren dritter Abhandlung mit dem Titel „was bedeuten asketische Ideale“ ... charakterisiert er die asketischen Ideale als lebensverneinende Selbstdisziplinierung geboren aus der Sinnlosigkeit des Leidens.

Die Sinnlosigkeit des Leidens, nicht das Leiden, war der Fluch, der bisher über der Menschheit ausgebreitet lag, und das asketische Ideal bot ihr einen Sinn! ... In ihm war das Leben ausgelegt; die ungeheure Leere schien ausgefüllt; die Thür schloß sich vor allem selbstmörderischen Nihilismus zu. Die Auslegung es ist kein Zweifel - brachte neues Leiden mit sich, tieferes, innerlicheres, giftigeres, am Leben nagendes: sie brachte alles Leiden unter die Perspektive der Schuld*.

Nietzsches Thematisierung von Askese und Ekstase, von der Fülle des spontanen überschwänglichen Lebens einerseits und Selbstdisziplinierung, Schuldgefühl und Moral andererseits, durchzieht nun auch auf eigenartige Weise die europäische religionswissenschaftliche Debatte der Jahrhundertwende, freilich keineswegs immer im Geiste Nietzsches.

Während die Dimension der Askese und der ethischen Rationalisierung große Aufmerksamkeit erhalten hat, wurde der gleichfalls zentralen Bedeutung der Ekstase und ihrer häufig positiven oder zumindest ambivalenten Bewertung weniger Beachtung geschenkt. Ich will dieses Spannungsverhältnis zwischen Askese und Ekstase hier primär anhand der Schriften von Émile Durkheim und Max Weber darstellen. Beide Autoren gelten ja gemeinhin als Rationalisten und Vertreter asketischer Ideale und Lebensführung. Umso interessanter erscheint mir die zentrale Rolle, die beide Autoren der Ekstase als Grundlage der Vergesellschaftung zuschreiben¹⁰.

Askese und Ekstase bei Durkheim

Für Durkheim und seine Schule stellen Askese und Ekstase zwei ganz elementare Dimensionen der Begründung und Erhaltung sozialen Lebens dar. Aufgrund des angenommenen Dualismus der menschlichen Natur, besitzen Menschen eine egoistisch-triebhaftere und eine sozial-zivilisierte Seite. In einem ganz allgemeinen Sinn trägt somit das Soziale und Moralische einen asketischen Grundzug, da es die menschlichen Triebe einschränkt und einen gewissen Grad an Selbstkontrolle erfordert. Insofern ist die Askese die Grundvoraussetzung jeglicher Gesellschaft und Zivilisation.

„In der Tat gibt es kein Verbot, dessen Befolgung nicht in einem bestimmten Grad einen asketischen Charakter hat. Sich einer Sache zu enthalten, die nützlich sein kann, oder einer Betätigung, die, weil sie gewöhnlich ist, irgendeinem menschlichen Bedürfnis entspricht, heißt notwendigerweise, sich Beschränkungen und Verzicht aufzuerlegen. Um Askese im eigentlichen Sinne zu sein, genügt es, daß sich diese Praktiken so entwickeln, daß sie die Basis einer wirklichen Lebensdisziplin werden¹¹.

Nach Durkheim entstammt die Askese ursprünglich dem negativen Kult, also den rituellen Vorbereitungen für die Begegnung mit übermenschlichen Mächten. Im Zuge sozialer Entwicklung kann die Askese aber aus diesem rituellen Kontext gelöst und zur Grundlage einer systematischen Lebensführung religiöser Virtuosen gemacht werden. Durkheim betont dabei, daß es sich bei der Askese keineswegs um religiöse Exzesse handelt, sondern daß sie vielmehr eine der ganz zentralen Grundlagen des religiösen Lebens darstellt. Als Beispiel verweist er auf Initiationsriten¹². Askese, Opfer, Entbehrung, Verzicht, Leiden erheben den Menschen über die profane Welt des Körpers und der

Sinnlichkeit. Sie werden oft als ein spezieller Gnadenzustand angesehen, der dem Träger Macht und Prestige verleiht.

Im Einklang mit seiner soziozentrischen Religionsdeutung schließt Durkheim seine Betrachtungen zur Askese mit folgenden Worten, die auch von Sigmund Freud stammen könnten:

... die Askese dient nicht nur für religiöse Ziele. Hier wie anderswo sind religiöse Interessen nur die symbolische Form für soziale und moralische Interessen. Die idealen Wesen, an die sich die Kulte wenden, sind nicht die einzigen, die von ihren Dienern eine gewisse Verachtung des Schmerzes verlangen: auch die Gesellschaft ist nur um diesen Preis möglich. Während sie die Kräfte des Menschen erhöht, ist sie den Individuen gegenüber oft streng: sie verlangt von ihnen notwendigerweise dauernde Opfer; sie vergewaltigt ständig unsere natürlichen Gelüste, gerade weil sie uns über uns selbst hinaushebt. Um unsere Pflichten ihr gegenüber zu erfüllen, müssen wir also lernen, manchmal unsere Instinkte zu vergewaltigen, dem Strom der Natur, wenn es nötig ist, entgegenschwimmen. Es gibt also eine Askese, die jedem sozialen Leben innewohnt und dazu bestimmt ist, alle Mythologien und alle Dogmen zu überleben. Sie bildet einen integrierenden Teil jeder menschlichen Kultur. Und genau diese Askese ist im Grunde der Daseinszweck und die Rechtfertigung dessen, was die Religionen aller Zeiten gelehrt haben¹³.

Mit anderen Worten, Gesellschaft ist ohne Askese gar nicht denkbar. Isofem beruht die utilitaristische Kritik an der Askese auf einer Illusion. Gleichzeitig ist damit aber auch die Religion gegenüber ihren rationalistischen Kritikern gerechtfertigt. Denn sie erfüllt eine unverzichtbare Funktion in der Formung menschlicher Gesellschaften: den Einzelnen und seine egoistischen Bedürfnisse der Gemeinschaft und ihren sozialen Erfordernissen unterzuordnen. Ohne Askese, Opfer und Verzicht gibt es keine Gesellschaft, Zivilisation und Moral.

Aus dieser Sicht der Askese könnte es naheliegen, Ekstase negativ als exzessives Ausleben egoistischer Triebe

zu betrachten. Wenn es die Zivilisation ist, die den Menschen zum Menschen macht¹⁴, worin besteht dann die zivilisatorische Eigenschaft der Ekstase? Nimmt man etwa das seinerzeit beliebte Beispiel des *corrobbori*, eines saisonalen Festes australischer Stämme¹⁵, so fällt es zunächst schwer, hier die von Durkheim zugeschriebene sozialmoralische Funktion der Religion wiederzuentdecken:

Die Erregung wird manchmal derart stark, daß sie zu unerhörten Akten verführt. Die entfesselten Leidenschaften sind so heftig, daß sie durch nichts mehr aufgehalten werden können. Man ist derart außerhalb der gewöhnlichen Lebensbedingungen und man ist sich dessen derart bewußt, daß man sich notwendigerweise außerhalb und über der gewöhnlichen Moral erhebt. Die Geschlechter begatten sich entgegen den Regeln, die sonst den Sexualverkehr regeln. Die Männer wechseln ihre Frauen. Selbst Inzestverbindungen, die normalerweise als verwerflich gelten und schwer bestraft werden, werden bisweilen offenkundig und straflos eingegangen¹⁶.

Überraschender Weise argumentiert Durkheim jedoch selbst angesichts dieser Schilderung, daß es sich bei der Ekstase neben der Askese um eine ganz zentrale Gesellschaftsinstitution handle, also nicht um das Ausleben egoistischer Triebe, sondern um einen Erregungszustand höherer Ordnung. Die Ekstase - so Durkheim - sei die Erfahrung des Sozialen bzw. der moralischen Kräfte der Gesellschaft. Dies sei zum einen schon dadurch plausibel, daß Ekstase als ein „Außer-sich-sein“ schon keinen profanen Zustand beschreibe, in dem man seine Triebe auslebe, sondern einen außeralltäglichen, heiligen Zustand, in dem man seine körperliche Begrenztheit überschreite¹⁷.

Diese Deutung versucht Durkheim auch noch durch das Argument zu stützen, daß Ekstase einen Zustand psychischer Überreizung darstelle, der durch dichte soziale Interaktion entstehe. Den Großteil des Jahres lebten die australischen

Stämme in kleine Gruppen zerstreut im Familienverbände und gingen alltäglichen Beschäftigungen nach. Einmal im Jahr jedoch versammelten sie sich für einige Tage oder gar Monate zur Abhaltung von Versammlungen und Zeremonien. Während die erste Phase wesentlich der tagtäglichen wirtschaftlichen Versorgung diene und keine großen Leidenschaften erzeuge, führe die zweite Phase zu höchsten Erregungszuständen. Emotionen entladen sich in Schreien und wilden Gesten, in Gesängen und Tänzen. Schwirrhölzer mit ihrem unheimlichen Klang erhöhen die Emotionen. Orgien brechen aus.

Was zu dieser Erregung führt, ist nach Durkheim eine soziale Transzendenzerfahrung¹⁸. Im Prozeß der Vergemeinschaftung wird der Einzelne mit einer für ihn unbeschreibbaren Macht konfrontiert, die ihn weit überragt. Und in dieser Machterfahrung liegt nach Durkheim die Geburt der religiösen Idee.¹⁹ Während dieser Erfahrung ist der Einzelne von den Symbolen der Gemeinschaft umgeben, den Wappen des Klans, auf die er seine Emotionen überträgt. Das Symbol des Totentiers wird so zum Träger von Gefühlen, die bei seinem Anblick immer wieder neu hervorgerufen werden.

Durch das Bild werden die erlebten Gefühle ständig wachgehalten und belebt. Es ist, als ob das Bild sie direkt einflößen würde²⁰.

Die Ekstase dient somit zur emotionalen Begründung des Sozialen. Die Erfahrung des Sozialen und die damit verbundene Aufladung sozialer Symbole schaffen die Grundlage für die Autorität der Gesellschaftsmoral. Obgleich die Ekstase zu Handlungen führt, die in profanen Zeiten als unmoralisch gelten, ist sie selbst eine ganz zentrale Kraft sozialer Disziplinierung. Askese und Ekstase bedingen sich also gegenseitig. Ohne die Notwendigkeit gesellschaftlicher Askese, gäbe es keine Ekstase. Ohne die emotionale Bindung des

Einzelnen an die Gesellschaft und ihre Symbole, fehlte der Gesellschaft die Macht, Opfer vom Einzelnen zu fordern.

Es ist ganz offensichtlich, daß es Durkheim in seiner Diskussion von Askese und Ekstase keineswegs primär um den australischen Totemismus geht. Allein schon seine Wortwahl und die von ihm benutzten Analogien zeigen, daß sein zentrales Problem die moderne Nation und ihre sozialmoralische Integration darstellt. So vergleicht er das Totemsymbol mit einer Flagge²¹ und spricht von nationalen und internationalen Beziehungen. Anstatt **moderne** Phänomene direkt zu untersuchen, versucht er generelle sozialpsychologische Gesetzmäßigkeiten aufzudecken, die er dann auch auf moderne Phänomene beziehen kann. Das *corrobory* steht neben der Französischen Revolution, auf die bezogen er schreibt:

Wir brauchen nur an die Nacht des 4. August zu denken, als eine Versammlung sich plötzlich zu Opfern und Verzichtigen bereit erklärte, die jedes Mitglied am Tag vorher verweigert hätte und über die alle am nächsten Morgen erstaunt waren²².

Durkheim ist häufig beschuldigt worden, bezüglich der Schattenseiten solch kollektiver Erregung naiv gewesen zu sein. Und manche Autoren haben sich nicht geniert, Durkheim *post mortem* die Massenaufzüge der Nazis vorzuhalten. Ich halte dies für völlig unangemessen und, speziell im Falle eines Gelehrten, der von den Nationalsozialisten als Jude umgebracht worden wäre, für geschmacklos. Zudem ging es Durkheim um die Erforschung der sozialpsychologischen Mechanismen moralischer Ordnungen. Er war sich der Ambivalenz kollektiver Begeisterung in diesem Zusammenhang sehr wohl bewußt. So schreibt er hinsichtlich solch revolutionärer oder schöpferischer Epochen:

Man lebt mehr und anders als in normalen Zeiten. Die Veränderungen sind nicht mehr nur Gradunterschiede; der Mensch

wird anders. Die Leidenschaften, die ihn erschüttern, sind derart heftig, daß ihnen nur mit gewalttätigen und unmäßigen Handlungen Genüge getan werden kann: mit Heldentaten oder blutrünstiger Barbarei. Das erklärt zu Beispiel die Kreuzzüge und viele jener teils herrlichen, teils abscheulichen Szenen der Französischen Revolution. Unter dem Einfluß des allgemeinen Überschwangs verwandelt sich der unscheinbarste und harmloseste Bürger in einen Helden oder einen Henker²³.

Die sozialen Gesetzmäßigkeiten der Implementierung der emotionalen Grundlagen von Vergesellschaftung sind also nach Durkheim ähnlich moralisch neutral, wie dies bei Max Webers Konzept charismatischer Herrschaft der Fall ist. Das heißt aber nicht, daß damit dem Irrationalismus das Wort geredet wird. Vielmehr stellt es eine Anerkennung sozialpsychologischer Mechanismen dar, die nicht einfach durch Dekret oder Dezision außer Kraft gesetzt werden können. Vielmehr entscheidet die politische Auseinandersetzung, für welche Ziele sie instrumentalisiert werden.

Askese und Ekstase bei Weber

Daß Max Webers Werk sich intensiv mit Fragen der Askese auseinandersetzt, ist allgemein bekannt. Schließlich geht es in seiner Studie „Die protestantischen Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus" primär um den „asketischen Protestantismus" und „innerweltliche Askese". Weniger geläufig ist die zentrale Bedeutung der Ekstase bei Weber, obgleich seine Konzeptionen des Charisma und der charismatischen Herrschaft nicht zuletzt mit Bezug auf ekstatische Erfahrungen konstruiert sind.

Weber wendet sich in seiner „Protestantischen Ethik" zunächst der Erforschung des asketischen Grundzuges der modernen kapitalistischen Kultur in Form der Arbeitsethik

zu. Als Ausgangspunkt dient ihm seine eigene Krankheit, die er folgendermaßen beschreibt:

... meine krankhafte Anlage äußerte sich in den vergangenen Jahren in einem krampfhaften Anklammern an die wissenschaftliche Arbeit wie an einen Talisman, ohne daß ich doch hätte sagen können, wogegen. ... Das Bedürfnis, unter der Arbeitslast sich erliegen zu fühlen, ist erloschen²⁴.

In der Protestantischen Ethik versucht Weber nun die religiös-kulturellen Wurzeln dieses verinnerlichten Arbeitswanges aufzuspüren. Im Zuge seiner späteren Ausweitung dieser Untersuchung, die ihn vom Protestantismus zunächst zu den Weltreligionen Chinas und Indiens führen, von dort zum Judentum, frühen Christentum und Islam, kommt er zu einer generellen Analyse der Askese.

Ursprünglich diene die Askese religiösen Virtuosen als ein Mittel unter vielen zur Erlangung außeralltäglicher Zustände und magischer Kräfte. Im Zuge der Entwicklung von Erlösungsreligionen bilden sich jedoch verschiedene Typen von Askese heraus, je nach den Heilswegen und Heilszielen, die damit verbunden sind. Heilsziele drücken eine Bewertung der „Welt“ aus, die von Erlösungsreligionen in der Regel als „schlecht“ angesehen wird. Insofern darf man sich an diese Welt nicht anpassen, sondern muß sie zu überwinden suchen. Dabei haben die Erlösungsreligionen verschiedene Methoden entwickelt. So kann die Ablehnung der Welt in die Bahnen der Weltflucht oder der Umgestaltung der Welt gelenkt werden. Wenn die Weltflucht das Heilsziel wird, dient die Askese primär der Erlangung ekstatischer Zustände in Form mystischer Kontemplation. Wird jedoch die aktive Umgestaltung der Welt zum Heilsziel, durchdringt die Askese den Alltag auf verschiedene Weise. Während für Weber der Buddhismus ein Beispiel für die weltflüchtige Nutzung der

Askese darstellt, sieht er im Christentum die Tendenz zur Herausbildung einer „innerweltlichen Askese“.

Dieser innerweltliche Zug beginnt in den Klöstern, in denen zuerst Arbeit als Tugend institutionalisiert wird. Das historisch dramatische ist aber die Durchdringung der Alltagskultur von religiösen Laien mit asketischer Selbstdisziplin und Hingabe an den Beruf. Dies habe lediglich in der westlichen Moderne stattgefunden und sei vor allem von protestantischen Gruppen und Sekten getragen worden.

Im Unterschied zu Durkheim faßt Weber den Begriff der Askese somit enger und spezifischer. Er würde vermutlich Durkheim durchaus zustimmen, daß jegliche Kultur einen gewissen Grad von Askese erfordert. Jedoch geht es in Webers Begriff der Askese primär um Praktiken, die das jeweilige gesellschaftliche Normalmaß von Opfer und Selbstkontrolle überschreiten. Dies kann sich auf die Praktiken unterschiedlicher sozialer Akteure und Gruppen beziehen, aber ist auch im Kulturvergleich von Interesse. Im Unterschied zu Durkheim ist Weber aber stärker historisch-typologisch orientiert und weniger an generellen Gesetzmäßigkeiten interessiert.

Weber hat aber nicht nur der Askese in ihrer Formenvielfalt und Kulturbedeutung große Aufmerksamkeit geschenkt, er hat sie auch häufig mit Bezug auf die Ekstase thematisiert. Die Ursprünge religiösen und magischen Handelns sind nach Weber in ihrer Zielsetzung vom alltäglichen Zweckhandeln kaum zu trennen; denn sie dienen zumeist wirtschaftlichen Zielen. Der wesentliche Unterschied zwischen profanem und religiösem Handeln besteht jedoch darin, daß sich letzteres auf außeralltägliche Kräfte und Mächte bezieht, zu deren Bändigung und Nutzung es speziell begabter Menschen bedarf.

Nicht jeder Beliebige hat die Fähigkeit in Ekstase zu geraten
Und also diejenigen Wirkungen metercologischer, therapeutischer,

divinatorischer, telepathischer Art herbeizuführen, welche man erfahrungsgemäß nur dann erreicht²⁵.

Den zur Ekstase befähigten Spezialisten, der diese Zuständlichkeit „als Objekt eines 'Betriebes' in Pacht genommen" hat, nennt Weber Zauberer²⁶. Im heutigen Sprachgebrauch würde man ihn vermutlich eher als Schamanen bezeichnen, den Weber selbst auch unter die „magisch-ekstatischen Exorzisten" rechnet²⁷. Als „urwüchsige Form religiöser Vergemeinschaftung"²⁸ von Laien bezeichnet Weber die Orgie. Im Gegensatz zur Ekstase des Zauberers, die Gegenstand eines kontinuierlichen Betriebes ist, handelt es sich bei der Ekstase von Laien um ein Gelegenheitshandeln.

Zunächst ist der sexuelle Rausch in jeder Art Bestandteil des primitiven religiösen Gemeinschaftshandelns des Laien: der Orgie. Er behält diese Funktion auch in relativ systematisierter Religiosität gelegentlich ganz direkt und beabsichtigt²⁹.

Oft dient jedoch der Zauberer als Leiter von Orgien, da nur er über das erforderliche Geheimwissen verfügt. Mittel der Herbeiführung der Ekstase sind in der Regel Rauschmittel wie Alkohol, Drogen und Tabak sowie vor allem Musik und Sexualität. Ansonsten ist die Ekstase generell als Technik von Virtuosen anzutreffen, sowohl in gemeinschaftlicher wie auch in individueller Form³⁰.

Ogleich Weber die relativ rationalen Zielsetzungen ekstatischen Handelns betont, folgt er mit seiner Darstellung doch der zeitgenössischen Tendenz, die „ursprünglichen" Religionsformen als hochgradig affektgeladen zu sehen³¹. Ähnliche Sichtweise findet man, wie schon oben angesprochen, bei Durkheim, aber auch in der englischen anthropologischen Literatur beispielsweise bei Robert R. Marett,

von dem etwa der Spruch stammt, daß primitive Religion eher getanzt als gedacht werde³².

Allerdings ist es charakteristisch für Weber, daß Ekstase und Orgie nicht einfach abgeschlossene Phasen religiöser Evolution repräsentieren, sondern sich auch in späteren Gesellschaftsformationen wiederfinden. So kommen sie etwa auch als „heterodoxe“ Konkurrenten von „Gemeinschaftskulten“ vor und finden sich sogar in den Erweckungsbewegungen des vermeintlich so „rationalen“ Protestantismus³³. Es entspricht der Natur der Orgie als einem Gelegenheitssphänomen, das auf die Erlangung eines kurzlebigen affektuellen Zustandes abzielt, daß sie keinen Beitrag zu einer ethischen Rationalisierung der Lebensführung von Laien leistet. Hier übersieht Weber durch seine protestantische Brille freilich genau den symbolischen Aspekt der Internalisierung moralischer Ordnungen, den Durkheim so glänzend in den Mittelpunkt seiner Analyse stellt.

Wie oben schon erwähnt, unterscheidet Weber größere zivilisatorische Entwicklungen anhand ihrer im religiösen Ethos begründeten Haltung zur „Welt“. Neben der konfuzianischen Weltanpassung betont er vor allem den Unterschied zwischen indischer Tendenz zur Weltflucht und okzidentaler Tendenz zur Weltbeherrschung. Anders gewendet könnte man auch sagen, daß einmal asketische Praktiken zur Durchdringung des Alltags instrumentalisiert werden, während sie im anderen Falle der Erlangung ekstatischer Zustände dienen.

Ähnlich wie bei Durkheim spielt die Ekstase in Webers Herrschaftstheorie eine zentrale Rolle. Auch Weber ist an den emotionalen Grundlagen sozialer Ordnungen interessiert, die er jedoch stärker als Durkheim unter dem Aspekt der Herrschaft thematisiert. Dabei kommt dem Begriff des Legitimationsglaubens eine zentrale Bedeutung zu. Herrschaft, die allein auf Zwang oder dem materiellen Eigeninteresse der

Beherrschten beruhte, wäre extrem instabil. Deshalb verzichtet keine Herrschaft darauf, Legitimität für sich zu reklamieren und den Glauben daran bei den Beherrschten zu verbreiten. Entsprechend unterscheidet Weber drei Herrschaftstypen anhand ihres jeweils unterschiedlichen Legitimitätsglaubens, der im Falle bürokratischer Herrschaft ein Glaube an die Legalität von Verfahren, im Falle traditionaler Herrschaft ein Glaube an die Heiligkeit der Tradition und im Falle charismatischer Herrschaft ein Glaube an die Außeralltäglichkeit einer Person ist. Dabei kommt kaum ein Herrschaftstyp jemals in seiner konstruierten Reinform vor.

Das interessante an der charismatischen Herrschaft im Vergleich zu den beiden anderen Typen liegt in der Tatsache, daß sie in ihrem Ursprungszustand lediglich auf die Ausübung inneren, religiösen Zwanges rekurrieren kann. Ihr fehlt zunächst jeglicher Erzwingungs- oder Verwaltungsstab und sie kann zudem auch nicht materielle Anreize bieten, da sie in der Regel wirtschaftsfeindlich ist. Sie beruht letztlich auf einer Hingabe an das Außeralltägliche, häufig in Form der Ekstase, und zwar in zweierlei Hinsicht. Zum einen ist der charismatisch begabte Held nicht immer, aber doch häufig Ekstatiker, zum anderen versetzt er seine Anhänger in ekstatische Zustände. Da zumindest jede vorbürokratische Herrschaftsform als Veralltäglichung charismatischer Herrschaft angesehen werden kann, stellt auch bei Weber somit die Ekstase eine wesentliche Grundlage gesellschaftlicher Ordnungen dar.

Typische Träger genuinen Charisma sind bei Weber Schamanen, Kriegshelden oder Propheten, die alle ihrem Selbstverständnis nach sowie im Glauben ihrer Gefolgschaft ihr Charisma durch die Erfahrung ekstatischer Zustände erlangt haben.

Mit Bezug auf die vorexilische jüdische Prophetie schreibt Weber etwa:

Psychologisch angesehen waren von den Propheten der vorexilischen Zeit die große Mehrzahl - nach den Selbstzeugnissen jedenfalls: Hosea, Jesaja, Jeremia, Hesekiel — zweifellos, und man kann ohne alle Unvorsichtigkeit sagen: nach sicherer Vermutung alle, wenn auch in sehr verschiedenem Grade und Sinn, Ekstatiker. ... Pathologische Zuständlichkeiten und pathologische Handlungen verschiedenster Art begleiten ihre Ekstase oder gehen ihr voran. Es ist nicht zweifelhaft, daß gerade diese Zuständlichkeiten ursprünglich als wichtigste Beglaubigung des prophetischen Charisma galten ...³⁴

Selbst Herrschaftsformen, die streng traditionalistisch oder selbst legalistisch fundiert sind, haben sich aus früheren Formen entwickelt, deren Grundlage häufig auf ekstatischen Momenten ruht, in denen Tradition einst neu begründet oder Recht einst neu gefunden wurde³⁵. Auch das Amtsscharisma bürokratischer Organisationen kann als Resultat einer Institutionalisierung persönlichen Charisma angesehen werden, das häufig in ekstatischen Offenbarungserfahrungen gründet³⁶.

Ekstatische Erfahrungen und Zustände begründen nicht nur häufig charismatische Herrschaft, sie kennzeichnet auch die Beziehung zwischen Herrscher und Gefolgschaft. Immer wieder betont Weber, daß „Begeisterung“ oder „Not“ und „Verzweiflung“, also emotional aufgeladenen Zustände, zu charismatischer Gefolgschaft führen³⁷. Charismatische Führer vermögen zudem häufig, in ihrer Gefolgschaft eine absolute Hingabe zu erzeugen und so deren Handlungen in Bahnen zu lenken, die ihren Alltagsinteressen entgegengesetzt sind.

Wie schon bei Dürkheims Unterscheidung zwischen den Jahreszeiten ökonomischer Aktivitäten und kollektiver Feiern, steht die ekstatische Erfahrung auch bei Weber im Dienst der Überwindung von Alltagsinteressen. Webers Konzept des Charisma wie Dürkheims Konzept der kollektiven Erregung betonen den Gegensatz zum Ökonomischen. Beide beinhalten die Rückbesinnung auf „Brüderlichkeit“, die temporäre

Nivellierung sozialer Unterschiede sowie vor allem das Potential zur Neubegründung von Normen, Moral und Sozialbeziehungen. Die Unterschiede zwischen Durkheim und Weber liegen vor allem in zwei Aspekten. Zum einen betont Durkheim in seiner Analyse gesellschaftlicher Ordnung die moralischen Regeln, während Weber Gesellschaft stets als Herrschaftsverband begreift. Zum anderen schenkt Durkheim historischen und kulturellen Unterschieden weit weniger Aufmerksamkeit als Weber. Durkheim Interesse liegt eher in der Auffindung universaler Gesetze, während Weber eher historische Wandlungsprozesse und spezifische Formgebungen betont.

Askese und Ekstase um 1900

Die spezifische Bedeutung der Beiträge von Durkheim und Weber zur Debatte um Askese und Ekstase wird besser verständlich, wenn man sie im zeitgenössischen Zusammenhang betrachtet. Ein durchgängiger Bezugspunkt der Debatte ist der Utilitarismus und die Frage, ob Gesellschaft auf der Grundlage individueller, rationaler Nutzenkalkulation möglich ist. Durkheim und Weber stimmen in der Ablehnung des utilitaristischen Modells überein. Gesellschaft beruht auf sozialem Handeln, das durch die gegebene sozialmoralische Ordnung weitgehend präformiert ist, nicht auf der Summe individueller, egoistischer Kalkulationen. Zudem basiert Gesellschaft zu einem wesentlichen Teil auf nicht-rationalen, traditionalistischen wie auch affektuellen Voraussetzungen. Soziale Konsensbildung wie auch sozialer Wandel beruhen nicht allein auf rationalem Diskurs oder rationaler Planung, sondern bedürfen auch einer emotionalen Mobilisierung oder Bestätigung. Ohne emotionale Mobilisierung ist es schwer,

Menschen dazu zu motivieren, persönliche Interessen im Dienste einer größeren Aufgabe freiwillig hintanzustellen.

Hinzu kommt, daß für Durkheim wie für Weber das menschliche Leben seinen Sinn nicht im grauen Alltag wirtschaftlicher Reproduktion findet, sondern in der Hingabe ein ein höheres Ziel. Im Falle Durkheims liegt die Betonung stärker auf der objektiven Bindung des Einzelnen an die Gesellschaft, Weber betont stärker die Pflicht des Einzelnen zu einer verantwortungsethisch gebundenen Autonomie. Daraus erklärt sich auch ihre ambivalente Haltung gegenüber der im Entstehen begriffenen Massengesellschaft, dem Trend zur Demokratisierung und Individualisierung, den sich neu formierenden sozialen Bewegungen wie auch der nationalen Begeisterung, wie sie etwa im deutsch-französischen Krieg oder im Ersten Weltkrieg zum Ausdruck kam.

Gerade nach den Erfahrungen des extremen Mißbrauchs von Emotionen in totalitären Gesellschaften erinnern uns Weber und Durkheim daran, daß es nicht darum geht, das Irrationale im Menschen, wie es etwa in Askese und Ekstase Ausdruck findet, zu leugnen oder zu unterdrücken, sondern politisch und persönlich verantwortungsvoll zu gestalten³⁸.

1. Siehe etwa David Hume, *Of Superstition and Enthusiasm*. In: *Writings on Religion*. Ed. By Anthony Flew. La Salle 1992; Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Berlin 1799.

2. Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Edited by J.H. Burns and H. L. Hart. Oxford 1970, S. 17 ff.

3. Als Beispiele seien hier erwähnt: Thomas Achelis, *Die Ekstase*. (Kulturprobleme der Gegenwart, hg. von Leo Berg, Band 1), Berlin 1902. P. Beck, *Die Ekstase. Ein Beitrag zur Psychologie und Völkerkunde*. Bad Sachsa 1906. Martin Buber Hg., *Ekstatische Konfessionen*, Jena 1909. Erwin Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der*

Griechen. Freiburg und Leipzig 1894. Gustave LeBon, *Psychologie der Massen*. Leipzig 1932.

4. Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechentum und Pessimismus*. Kritische Studienausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Band 1. München 1988.

5. Op. cit. S. 32.

6. Op. cit., S. 34-35.

7. Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff, *Zukunftsphilologie! eine Erwiderung auf Friedrich Nietzsches „geburt der tragödie“*. Berlin 1872, S. 18. Die merkwürdige Kleinschreibung entstammt dem Original.

8. Op. cit., S. 32.

9 Op. cit., S. 32.

9. Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Kritische Studienausgabe*. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Band 5. München 1988, S. 411.

10. Zu diesem Thema höchst relevant ist das Buch von Hans Joas, *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt 1999. Leider bin ich erst nach Verfassen dieses Artikels auf das Buch aufmerksam geworden.

11. Emile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt 1981, S. 421.

12. Op. cit., S. 423.

13. Op. cit., S. 428-29; vgl. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*.

14. Op. cit., S. 292.

15. Siehe Baldwin Spencer and F. Gillen, *The native tribes of central Australia*. London 1899, sowie dies., *The Northern tribes of Central Australia*, New York 1904.

16. Durkheim, *Die elementaren Formen*, S. 297-98. Durkheim bemerkt zwar, daß es sich beim *corroboree* nicht um ein eigentlich religiöses Fest handle, da auch Frauen und Nicht-Initiierte zugelassen seien, seine Analyse bleibt davon aber wesentlich unberührt, da er hier selbst Parallelen zu religiösen Feierlichkeiten zieht (S.296 ff.).

17. Op. cit., S. 311.

18. Op. cit., S. 304.

19. Op.cit., S. 301.

20. Op. cit., S. 303.

21. Op. cit., S. 302.

22. Op. cit., S. 289.

23. Op. cit., S. 290-91.

24. Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*. Tübingen 1926, S. 249.
25. *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 245. Zur unterschiedlichen religiösen Qualifikation siehe auch *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 327.
26. *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 246.
27. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Max Weber Gesamtausgabe, Bd. 1/20, S. 450. Während heute der Begriff des Schamanismus in einem sehr allgemeinen Sinne verwendet wird, war er zu Webers Zeiten noch weitgehend auf seine asiatischen Erscheinungsformen begrenzt.
28. *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 246.
29. *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 362.
30. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. III, S. 103-04.
31. Weber war vermutlich von der antik-griechischen Religionsgeschichte und deren Deutung durch Friedrich Nietzsche und Erwin Rohde beeinflusst. Siehe Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*. Aus dem Nachlass 1869-1873. Leipzig 1906. Rohde, *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Freiburg 1890-94.
32. Siehe Marett, *The Threshold of Religion*. 2. Aufl., London 1914, speziell S. 169 ff. Siehe dazu auch Martin Riesebrodt, Robert Ranulph Marett. In Axel Michaels (ed.), *Klassiker der Religionswissenschaften*. München 1997, pp.170-84.
33. Weber spricht in diesem Zusammenhang von „soteriologischen Orgien methodistischer Art“ und schreibt diese der gedrückten Klassenlage zu. *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 296.
34. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. III, Tübingen 1920, S. 300.
35. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 445 ff.
36. Op. cit., S. 661 ff.
37. Op. cit., S. 142, 654, 657.
38. Einen neueren Beitrag zur Debatte bietet Michel Maffesoli, *L'Ombre de Dionysos: contribution à une sociologie de l'orgie*. Paris 1985.

GREGORY SPINNER

THE USE AND ABUSE OF MORPHOLOGY

In the Foreword to Culianu's last published work, *The Tree of Gnosis*, he announced a new method, meant to be a bold and abrupt departure from what he took to be the enervated state of history, a discipline he saw as increasingly confining itself to an intellectual ghetto¹. He declared outright that the topic of the book, trends in Western dualism, merely provided him with a test-case, the first in an intended series of works which would treat religion, science and philosophy as basically similar „Systems of ideal objects". Culianu proposed to call this approach „morphodynamics", along lines suggested by the biomathematician D'Arcy Wentworth Thompson², thereby modifying earlier unsuccessful attempts by morphologists to integrate system with history³. With this agenda of reconstituting the morphological approach as truly critical inquiry, Culianu was urging historians to catch up to the revolutions in the „harder" sciences, as when he referred to the paradigm shift inaugurated by Einstein as having „profoundly affected the humanities", although most scholars remain oblivious to any such impact⁴.

With this goal in mind, Culianu devoted a few pages in the Introduction to *The Tree of Gnosis* tracing the intellectual lineage of morphology, with its pervasive concerns for structure and system, commencing from Goethe and moving through formalism and structuralism⁵. Perhaps some readers are inclined to dismiss these pages as a brief detour away from his main subject, as Culianu was known to traffic in the arcane and esoteric (or as he once quipped, „if it is trivial, then I know it"). However I am inclined towards the opposite view, insisting that we take seriously Culianu's own stated intentions to offer a radical departure from conventional historicism. At the beginning of what was to be his last book, Culianu was intellectually situating himself, placing himself within a discipline that he would also distance himself from. In this essay, I would like to gloss Culianu's comments on morphology and set them into a fuller context, from which his allegiances and defections become clearer. To anticipate the outcome of this discussion, I aim to demonstrate how a morphological approach, especially in the human sciences, has been associated with undisciplined Romanticism in general, as well as to certain nationalist ideologies in particular, both of which Culianu sought to jettison from his newer morphodynamics.

Culianu starts with Goethe, who coined the very term „morphology" and defined it to „include the theory of form, formation and transformation of organic natures". What makes Goethe's formulation still relevant for Culianu is that structures are not viewed as static, but as participating in dynamic processes: not just forms but their transformations. As he made clear, Culianu was disinterested in ahistorical models, epitomized by the archetypes of Jung, and, to a more limited degree, by those of Eliade. Instead Culianu was seeking a model which could account for changes over time, thus setting ideational structures firmly within history rather

than above it, outside of it, as archetypal approaches are wont to do.

Goethe's notion of the type was encapsulated by his well known search for a single plant, the *Urpflanze*, from which all other plants might be logically derived. This is the aspect Culianu liked to stress: that the type, as a purely logical pattern, need not exist as a material object⁶. Yet Culianu also makes mention of a conversation Goethe had with Schiller, to hint that at one point Goethe had hoped to actually find a botanical specimen of his *Urpflanze*. Thus the case of Goethe himself reveals an underlying confusion between the ideational and material nature of the type, which would continue in the history of morphology. Goethe's thinking displayed an odd combination of considering ideal forms supersensible, much like older Platonic models, with a tendency to seek these ideal forms in the natural world, a tendency which, as Culianu underscored, only became more pronounced with the positivism of the 19th and 20th centuries.

Culianu then turns to the comparative linguistics of Saussure, Trubetskoy and Jakobson⁷; from Jakobson's focus on binary oppositions and his friendship with Lévi-Strauss, structural anthropology emerged. Culianu also points to Vladimir Propp's *The Morphology of the Folktale* as an important precursor for structuralism, although interestingly enough he did not connect Propp's approach back to Goethe⁸. As part of his methodological agenda, Culianu replicated an intellectual lineage commonly given to structuralism, one which depicts it growing out of linguistics and literary studies. Therein Culianu could emphasize those developments which he would gloss as „cognitive“; in this way, morphology might seem sufficiently detached from the natural sciences, appearing to have been weaned rather quickly from Goethe's almost quaint model of natural history.

Yet this more biological model of structure, invoked by Culianu through his own discussion of Thompson, remains instructive. When we look again at the history of morphology, we see how earlier connections to comparative botany, zoology and anatomy have lingered. Thus I have chosen to isolate this particular aspect, in order to highlight the ways in which morphology has been misapplied to cultural constructs: as metaphors of organic growth were read literally, morphology was used to anchor certain deterministic and undemocratic discourses.

Not surprisingly, the comparison of organic forms does not originate with Goethe. The rudiments of what Goethe was to label morphology were already the conceptual tools of the natural historian, in an age when natural history was largely indistinguishable from natural theology. An overwhelming number of the pioneering naturalists of the 17th and 18th centuries were churchmen; harking back to medieval notions in which God's wisdom is revealed in „the Book of Nature" as well as through Holy Writ, early modern naturalists sought to identify that divine order written gloriously across the world. Taking inventory of creation, these naturalists would faithfully catalogue the bounty of the Lord's Handiwork. Assuming that each form they discovered was as immutable as the divine decree that had ushered that form into existence, they were less interested in the element of transformation, so crucial to Goethe and to Culianu; but their endeavors prepared the way for such later thinking. For by observing similarities and differences, naturalists grouped certain life-forms together, organizing their data in a comparative manner. Thus the methodological predecessor to morphology was basically a means of classification, and as Culianu was quick to point out, classification is a fundamental operation of the human mind. Whether such cognition is articulated as myth or as science, it offers a way to render the world intelligible:

whatever else morphology may or may not do, it performs and invaluable service in taxonomy.

It is often stated that modern taxonomy began with the Swedish botanist Carl Linné, commonly known as Linnaeus; the first edition of his *Systema Naturae* appeared in 1758. This is chiefly because Linnaeus introduced the binomial nomenclature we still employ today; it was Linnaeus' insistence on consistent terminology, not his taxonomic criteria, which have earned him this honor. For Linnaeus based his classification of plants solely on the number and arrangement of their reproductive organs, which (quite aside from the consternation felt by some botanists, who found this sexually explicit focus too vulgar for their own tastes) was an arbitrary choice. But Linnaeus recognized that any other single criteria would be an equally arbitrary choice upon which to base a system¹⁰. Readily admitting that his classification was artificial, Linnaeus suggested that a truly „natural" model would have to encompass a greater range of botanical characteristics; yet precisely this had been done by John Ray in the previous century. An English theologian whose writings paved the way for William Paley's famed *Argument by Design*, Ray had already attempted to classify plants according to overall morphology. In his *Methodus Piantarum Nova* (1682), Ray considered not just the flowers, but also the seeds, fruits and roots of plants, an approach which would then be taken up by later botanists such as Jussieu and de Candolle.

Ray's botany thus represents a more complete approach to organic form, and this totalistic morphology would come to modify the whole Linnean system. For despite its artificiality, Linnaeus' standardized language of classification had proven to be tremendously helpful for naturalists. However, an even greater modification to the Linnean view of the natural world would take place. Earlier naturalists had

believed that organic forms were essentially static, just as God had made them¹¹; yet this changed through the dramatic impact of Darwin¹². Darwinism proposed that organic forms were actually dynamic, resulting from an extended process of transformation operating by the mechanism of „natural selection"¹³. Thus the comparison of organic form would now involve chronology, either as an implicit or explicit factor; an operative assumption of Darwinism is that organic structures have a history, so any similarities or differences between one organism and another are the results of changes occurring over time¹⁴.

After Darwin, typologies and taxonomies began to conform with evolutionary theory: they became more aggressively diachronic, and continued to take on a mechanistic aspect. Under the pervasive influence of positivism, organic development was not understood as the purely logical derivations from an ideal form, as Goethe might have it, but rather as dependent on environmental conditions, in which the form is material rather than ideational. Here the discourse shifts from being about type to equally being about origin: the *Urform* does not stand over history, but at its head, as the very first of all subsequent forms. In this way, what had been ideational becomes ancestral: synchronic structures were arranged in an overly simple diachronic fashion, as the linear progression from earlier to increasingly (one could say „invariably") complex forms. Another layer of determinism would accrue to this discourse through the influence of genetics, interpreted so that the ancestral *Urform* bequeaths a hereditary disposition to its descendents¹⁵.

As a consequence, Linnean classification came to be based more and more on the reconstruction of genealogical descent. Similarity and difference, the conceptual tools underlying morphology, were translated into evolutionary proximity and remove. While Linnean classification had been

hierarchical form its conception, in its Darwinian incarnation this hierarchy became an entrenched principle of organic growth: what had developed later was generally assumed to be „higher". The added dimension of chronology emerged as a chief principle in classification, so that natural history replicated the cultural ideal of Progress. And because the evolutionary model which came to dominate the scientific discourses in the 19th c. implied a fairly direct correspondence between phylogenetic rank and a valuation of superiority, we come to some of the less savory implications of morphology.

I trust that I need not belabor the point, but as this evolutionary model was applied to humans, the results were decidedly insidious. In comparative anatomy, people were classified by their bodily forms, particularly by their facial features or skull shapes¹⁶; and of course they were also classified by the color of their skin. Under the biologically dubious category of Race, other humans were conceptualized as separate and inferior species, which apparently justified their being treated inhumanely, relative to their perceived degree of evolutionary development. Furthermore, as part of this naturalizing discourse, cultural differences were presented as biological distinctions; thus the ideas of contemporary cultures could then be labeled „primitive" or „archaic", temporally displacing their social thought into an earlier time and consigning them to more embryonic mental abilities. Utilizing organic models of form and growth, white Europeans constructed a self-congratulatory hierarchy in which they were the furthest along in the evolutionary continuum, representing themselves as the vanguard of Civilization¹⁷. Prejudices were put on academic display and lent the air of authority by pseudo-science.

Some of these abuses of morphology, both as scientific method and as social message, are exemplified by the thought of Ernst Haeckel (1834-1919). Although Culiuanu never

mentions Haeckel by name in *The Tree of Gnosis*, I believe that he clearly had him in mind, for Haeckel is the author of that „fundamental biogenetic law", which Culianu is so pleased that D'Arcy Wentworth Thompson had successfully refuted. Closely associated with morphology through a series of publications on the subject¹⁸, Haeckel was a professor of biology at Jena, where he very consciously situated himself in the tradition of Goethe. Haeckel was one of the towering figures in the evolutionary thought of the late 19th and early 20th centuries, and in the course of his long career, he championed both scientific and social Darwinisms. Yet, as we shall presently see, in certain key respects Haeckel's understanding of organic development still owed more to Goethe than to Darwin¹⁹, and social Darwinism is, I think, invariably a disguised form of Lamarkism.

We might begin with the *gastraea*, an *idée fixe* in Haeckel's zoological studies: Haeckel posited a hypothetical organism, which he called the „*gastraea*" to correspond to the stage of metazoan development he called „*gastrula*"²⁰. In so doing, Haeckel wanted ontogeny to indeed recapitulate phylogeny, just as he claimed in his biogenetic law, which he had coined in 1872 and repeated so many times afterwards. Yet the existence of this *gastraea* proved to be wishful thinking on Haeckel's part, a classic case of an ideal type being confused with a natural entity. As Goethe had proposed a mythical plant, Haeckel had conceived a mythical animal; thus Haeckel recapitulated Goethe, not phylogenetically but cognitively. Haeckel consciously emulated Goethe in his morphological assumptions; moreover, he carried forward many of Goethe's Romantic assumptions, elaborating them in ways which directly contributed to the consolidation of a Volkish ideology.

It is not just that Haeckel made mistakes, for the history of science is one of trial and error, of testing hypotheses and

regularly adjusting theories; it is that those mistakes had enormous repercussions in the social and political spheres, sponsoring abuses of reason in which the general study of morphology is deeply implicated²¹. Haeckel did not shy away from applying his morphology to human subjects, but actively encouraged that application and sought the widest possible audience for those ideas. Thus, whatever the scientific merits or demerits of Haeckel's zoology²², his morphological thinking reached far beyond the scientific community to promote a cultural program, a program at once reverent of Nature and disdainful of institutional religions.

In his *Generelle Morphologie*, Haeckel had insisted that all true science was *naturphilosophie*, which Goethe had claimed would unveil the very secrets of creation. This investigation into the mystery of Life itself was not meant, however, to be cold and detached, but rather warm and appreciative. The Romantic strain in Haeckel's thought celebrates the magnificence of Nature, so artful and sublime. To best demonstrate his secularized form of nature mysticism, Haeckel released his lavish *Kunstformen der Natur*, in which he quite literally illustrated his ideas. His compositions of marine life, as exquisitely rendered into lithographs by Adolfs Glitsch, are akin to Art Nouveau in the abstraction or organic forms²³. Microorganisms are transmuted into spectacular ornaments, for in Haeckel's vision of the universe, every tiny being reveals the intricate order of Life: we unveil the covert symmetries of radiolarians, or the decorative geometries of diatomea; we behold jellyfish tentacles arranged like calligraphy and liverwort elegantly arrayed like Arabesque; we discover invertebrate cilia rendered like fine lace and coral festively colored like Faberge eggs. Haeckel's images are vibrant yet ever orderly, reveling in the strange beauty of these creatures and thus the superior artistry of Nature.

Kunstformen was clearly designed to evoke an aesthetic response, for awe and wonder were the proper attitude of the Romantic to Nature. The Romantics typically appealed to affect, contrasting their intense feelings with sterile logic; they prized art over science, often elevating intuition over reason - a precarious perch for any scientist to rest upon. Yet Haeckel, like Goethe, wanted to overcome such dichotomies: he sought to have both the authoritative voice of the Scientist and the affective vision of the Artist. Whereas Kant's epistemology had made aesthetic perception opposed to scientific knowledge, Haeckel's *naturphilosophie* would merge them; rather than pit beauty against utility, Haeckel saw them fused together in his morphology, expressing as it did the perfect union of form and function.

The artistic pretensions of Haeckel's morphology may seem innocuous, perhaps even appealing to some²⁴, yet his aestheticization of science went hand in hand with his politicization of science. To be sure, such Romantic „science" is more speculative than experimental; and Haeckel eagerly leaped from his zoological studies into anthropology and cosmology, areas in which he was untrained, if well-read. His speculations about the nature of the universe and the human condition were presented in another popular work, *Die Welträtsel* (1899), which proved to be such a best-seller that Haeckel followed it up with *Die Lebenswunder* (1904). In these and other works, Haeckel extrapolated from erroneous morphological principles to write on a sweeping array of topics, all the time pronouncing a racist and anti-liberal agenda in the clear and measured tones of supposedly objective discourse.

One of Haeckel's central concerns in unraveling the „Riddle of the Universe" was to delineate the physiology of consciousness. While Haeckel discussed the vertebrate development of the nervous system and the anatomy of the brain

with great verve, he also dutifully recounted various „psycho-genetic myths", both religious and scientific, in order to better discredit them²⁵. For Haeckel himself, it was important to assert that the *psyche* or „soul" was something which, like all organic things, had to develop, both in the individual and in the species. Thus he framed his discussion of psychogenesis in decidedly biological terms (as „the embryology of the soul", or „the phylogeny of the soul"²⁶), to which he then attached racist assumptions. Here Haeckel employed his famed biogenetic law in an overtly racist manner, by declaring that fair skinned people of a certain descent were further evolved than the „uncivilized races"; this position would later be connected with an advocacy of eugenics²⁷. In Haeckel's version of Darwinism, biological origins mean biological destinies; by stressing a biological origination for consciousness and culture, Haeckel could insist on a phylogenetic determinism in all subsequent forms of social life. Through this line of reasoning, his evolutionism became a significant apology for Volkish ideology.

Haeckel's grounded his cultural program in the observation that humanity was part of an organic continuum with other living beings. This grand continuum, Nature, required that humanity bridge the gulf between science and religion²⁸. But of the two sides in this *kulturkampf*, it was religion which certainly had the most to atone for, as it had, according to Haeckel, ruthlessly promoted an unwarranted dualism of matter and spirit. As religion was responsible for our alienation of Nature, Haeckel envisioned a Romantic science which would return us to Nature. Looking again to Goethe as a guiding spirit, Haeckel hoped to reunite *Natur* and *geist* into an organic whole, from which a renewed Volk identity would emerge.

This anti-dualist philosophy, which Haeckel presented as but the natural outcome of his studies in morphology, was

Monism. Furthermore, Haeckel made clear that the ascendancy of Monism would only come about with the fall of Christianity. In *Die Welträtsel* and elsewhere, Haeckel ridiculed the institutional forms of Christian religion, denigrating their ideas as mere superstitions. He dismissed Church dogmas as the haphazard accumulation of incompatible logics, which he dubbed „mixotheism“²⁹, wryly-stating that these compounded errors in theism lead to „the paradoxical conception of God as a gaseous vertebrate.“³⁰ Haeckel's writings contained trenchant attacks on the notions of a personal God and an immortal soul. Yet while he denied the virgin birth and the divinity of Christ, Haeckel still declared Jesus to have been an Aryan, making sure to exonerate him from the stigma of being Jewish. Of course, Haeckel's Volkism inclined him to the usual Anti-Semitic cant. Thus his Monism was an odd mixture of strategies, seeking to salvage some connection to Christ although discarding institutional Christianity; it was anti-clerical yet quasi-mystical, a scientific crusade enthused with a poetic spirit.

In 1906, Haeckel founded the German Monist League to promote this Monist agenda, and after his death in 1919, Haeckel's disciples carried on that agenda, elaborating its racist and eventually fascist implications. As Daniel Gasman has demonstrated, the German Monist League was often, although not exclusively, proto-Nazi in its orientation³¹. Gasman makes, I think, a compelling case for viewing Haeckel's evolutionary Volkism as a significant intellectual progenitor of National Socialism; for instance, Hitler parroted Haeckel's anti-Christian tropes³², and amplified Monist calls for eugenic reforms. Haeckel's aesthetic pretensions may seem mismatched with Nazi propaganda, which we more readily associate with Wagnerian bombast, but his elucidation of organic form and growth provided the seemingly scientific underpinning for just such a Volkish discourse³³.

Thus Ernst Haeckel, one of the most prominent exponents of morphology in the 19th and early 20th centuries, represents not only bad science, but racist and fascist science: the very real possibility that morphology may be pressed into the service of Right Wing ideologies. I can not positively claim that Culianu knew all about Haeckel, although I suspect that, in fact, he did. Rather I chose to focus on Haeckel to make more explicit the implicit link between metaphors of organic form and growth and Volkish discourse. While it does not follow that Romanticism necessarily leads to forms of facism³⁴, as it has been true in some key cases, it should still give one pause: a pause long enough to think about how such organic metaphors have operated and may continue to operate in the human sciences, and in the history of religions in particular.

Now whether or not Culianu was cognizant of the political dimensions of Haeckel's morphology, he was certainly aware of similar connections in the works and lives of Dumézil and Eliade. Two of the four scholars whom Culianu identified as major figures for the structural study to religion had personal ties to the Far Right. While I do not intend to fully engage here the debates as to how much their respective scholarships are bound up with those nationalist affiliations, I do want to suggest that they effected Culianu's disavowal of the older politics of comparison. Although the context of his discussion of morphology is primarily methodological, I believe that it also has a political subtext³⁵.

Culianu grounded his new approach in the scientific validity of morphodynamics - it was methodologically sound, not „politically correct" - yet occasionally the would make asides which give us glimpses of the political considerations at work. At the outset of *The Tree of Gnosis*, Culianu acknowledges the Ceaușescus, left unnamed but described as the evil Archons whose world he had fled; the book concludes on an

anti-authoritarian note, with the plea for unhindered freedom of thought³⁶. His last book is sandwiched between two not so subtle allusions to the situation in his homeland: we have been invited to read between the lines, in order to think about myths and about politics, and to think about their inter-connections³⁷.

Admittedly, this political subtext is a muted aspect of Culianu's last book. After all, *The Tree of Gnosis* has just a slight passing reference to Nazism, made there in the context of a diffusionist view of history which Culianu hoped to lay to rest³⁸. And one might rightfully object that therein Culianu makes absolutely no mention of the political pasts of Dumézil and Eliade, whom I have singled out; so why even raise this issue, if Culianu himself chose to be so discrete? I might note that while Culianu was circumspect in print, in private conversation he was much more blunt about these matters. However, rather than delve into anecdotal evidence, I think that one can discern how the relation between ideas and power is a recurrent motif in Culianu's writings³⁹. Perhaps it is simply the sad fact that we will reread Culianu in the light of his assassination, but I believe that he actually wrote what he wrote with just these types of issues in mind.

For instance, Culianu's reading of Giordano Bruno in *Eros and Magic in the Renaissance* is a test-case for considering how an individual thinker interacts with „the forces of history“, by which Culianu did have in mind the force of the State⁴⁰. And if Culianu manifested a limited sympathy for Bruno, he also showed some marginal interest in defending the Gnostics from their orthodox detractors⁴¹. Yet in both cases, Culianu was careful not to say that these „free thinkers“ were correct in their thinking, only that their right to freely think such thoughts was jeopardized by others holding power who promoted dissimilar ideas. In the context of persecuting heretics, Culianu warns that „a system of ideas

is not innocent"⁴, and his warning about the abuse of power could apply equally well to scholarship. In short, I think it is a mistake to assume that by insisting on the ideational character of cognitive systems, Culianu meant they are apolitical; he seems to have clearly assumed just the opposite⁴³.

Yet we are still left with the question of why Culianu did not then take up the political aspect of comparison more directly. He made his political opinion heard, through the pieces he regularly published as *Scotophilia*; yet he appears unwillingly to speak out about the particular abuses of morphology. And when we think of how Eliade's *Patterns in Comparative Religion* is a major appropriation of Goethean morphology, we wonder how it is that Culianu bypasses any opportunity to critique it. Rather than confront such scholarship politically, Culianu chose to ignore it, or rather to render it methodologically obsolete.

I propose that this tactic arose because it was not just an issue of comparativist scholarship being generally implicated in Right Wing ideology, but an issue of particular scholars being implicated. Which is to say that, at least in the case of Eliade, Culianu's relationship with him was not simply professional, but personal. This relationship is undoubtedly complicated, in ways in which I can not adequately address here; and I do not want to claim any privileged perspective. In fact, Culianu maintained an almost total silence about Eliade both in the classroom and out, and I believe it is to this avoidance of that subject that we owe some of the methodological direction, or indirection, in his last book.

I would characterize Culianu's attitude towards Eliade as Janus-faced. As his only Romanian student and his literary executor, Culianu could not completely distance himself from Eliade. Yet he was clearly uncomfortable with the legacy he was charged with perpetuating, in part because he was

repulsed by the political views which Eliade professed in his youth and never publicly disavowed. The dilemma for Culianu was how he might disengage those politics without drawing further attention to them or to himself, without producing a furor which would sweep up him and his colleagues at Chicago and swirl among the Romanian intelligentsia. Thus Culianu kept the focus of his later works on ideational systems and away from the politics of the discipline, although this concern seems to still persistently hover in the margins. Implicit in his methodological remarks are fairly stinging critiques of earlier scholars; but such critiques are well-camouflaged, especially those that are contained in works bearing the master's name⁴⁴.

With *The Tree of Gnosis*, Culianu sought to leave the abuses of morphology which I have sketched far behind. He looked to a cognitive approach which would understand religion, philosophy and science itself as ideational systems, abandoning any biological determinism, and its misapplication for racist and fascist ideologies, which had been a prominent strand in thinking about organic form and growth. Yet even as he advocated a basically ideational approach, Culianu sought out other biological models for his methodology. Something of the biological dimension of thinking about historical change was retained by that curious image of the „wingless fly“, proposed towards the end of *Eros and Magic*; there historical change was heuristically likened to genetic mutation, a striking metaphor for a scholar of religion to have employed. Yet by the time he wrote *The Tree of Gnosis*, Culianu wants to elide the materialist aspects of structure and to return to the cognitive dimension of Goethe's *Urpflanze*. In order to rehabilitate morphology, Culianu enlisted the aid of D'Arcy Wentworth Thompson, the biomathematician and polymath whose praises he sung in the Introduction to his last book.

Wanting to keep the active concern for system and yet integrate it with history, Culianu found in Thompson's *On Growth and Form* (1917) the methodological antidote to Haeckel's misuse of morphology. An exemplar of mathematical precision and scientific sobriety, Thompson's work clearly excited Culianu's imagination, and became his vastly improved model of structural change. Thompson's underlying assertion is that organic form is subject to physical forces, which can not only transform but deform organisms⁴⁵, and these changes from one form to another are circumscribed by numbers. Thompson begins his two volume work by identifying mathematics as the criterion for true science; whereas Goethe had banished Number from his *naturphilosophie*, here it would reign supreme.

Thus Thompson's study of organic growth has been decisively divorced from Geist: it is nature de-Romanticized. There is just as much a sense of harmonious order to Thompson's natural universe as to Haeckel's, but as Culianu pointed out, „he categorically dismissed... natural selection, which he qualified as «mystical idealism»."⁴⁶ Instead of acquiescing to the regnant evolutionary paradigms, Thompson subsumed them in physics. The spider's web, the nautilus shell, the honeycomb: these and all other forms are formed according to the constant laws of matter and motion. This is not to say that Thompson is without his own poetic touches, but he tempers them with an insistence on scientific verification; for instance, „The waves of the sea, the little ripples on the shore, the sweeping curve of the sandy between the headlands, the outline of the hills, the shape of the clouds, all these are so many riddles of form, so many problems of morphology, and all of them the physicist can more or less easily read and adequately solve: solving them by reference to their antecedent phenomena, in the material system of

mechanical forces to which they belong, and to which we interpret them as being due"⁴⁷.

Culianu's metaphor for historical change remained one of organic growth, and yet this organic growth would now be governed by physical laws which are best expressed through mathematical formulas. It is, I believe, Thompson's use of advanced mathematics in his comparison of related forms which made this model so appealing to Culianu; here we arrive back at the start of *The Tree of Gnosis* with the invocation of Einstein, who heralds new methods of investigation. In this mathematical manner, morphology was to be superseded by morphodynamics. Tellingly, at the end of his Introduction to *The Tree of Gnosis*, Culianu returns to Thompson and contrasts his approach with that of Linnaeus. Linnaeus had classified crystals by their color and shape, that is based on their appearances; yet this morphological classification was dismantled when it was found that crystals could be better expressed by mathematical formulas, yielding an improved classification that was based on their intrinsic structures⁴⁸. Culianu cited this instance of mathematics overturning a more superficial methodology as emblematic of the whole paradigm shift which he wanted to effect⁴⁹.

The mathematical quality of Thompson's discussion of form and growth gave it a common language - the language of numbers - that places it in conversation with the other cognitive sciences which Culianu touted. Evident in his later writings is the keen interest he had taken in the Grand Unified Theories of recent physicists, as well as his habit of resuscitating mathematical thinkers such as Edwin Abbott Abott and Charles Howard Hinton⁵⁰. For rather than some Romantic vision of Nature, which had inspired Goethe and Haeckel, Culianu shared with Thompson the scientific romance of numbers⁵¹. Thompson's model of organic transformation was an acceptable metaphor for Culianu to employ

because, unlike Haeckel's phylogenetic approach with its attendant Social Darwinism, that model of structural change came closer to pure logic. In Thompson's model material processes were sufficiently abstracted; while they were at one level mechanistic, they were also expressed through mathematical formulas which were, for Culianu, both truly scientific and yet further expressive of the autonomy of thought⁵².

Certainly this appropriation of Thomson's morphodynamics heralded grand ambitions for reinventing the discipline of history. I always admired the boldness with which Culianu imagined his intellectual projects, and was often caught up in the enthusiasm of his ideas even as I expressed my doubts about them. We talked a lot, about the new books Culianu wanted to write; we discussed and debated the applicability of these cognitive sciences to human history; and we argued about the nature and function of the mind. And while some of my reservations have deepened over time, my immense respect for Culianu has never diminished.

If I may be permitted to end on something of a personal note, it has been disappointing to encounter a fairly distorted version of Culianu, a version not simply found in popular media but insinuating itself into scholarly opinion. I have in mind the image of the Magus, murdered by the very occult forces he had unleashed, thus casting Culianu as a second rate Faust in some cautionary tale⁵³. This does not represent the Culianu I knew, and it is how I think of him today; and so I am glad to reroute attention away from the sensationalism surrounding his death and back towards his life and his work. That image of Culianu as Magus fundamentally misunderstands the scientific concerns I have traced in this essay, substituting magical forces for scholarly interests. It confuses Culianu with his subject, and apparently confines him to that Romantic *naturphilosophie* which he strove to critically

dismantle. In this and other respects, the death of the Magus has unfortunately obscured the life of the Mind.

And for me, Culianu came closer than anybody I have ever known to embodying a life of the Mind: the socratic examination of self and, even more, the peripatetic investigation of the world around us. His classes and our conversations contained an encyclopedic dimension, spanning so many subjects and rummaging through such an assortment of ancient, medieval and modern sources, that I might describe him as a one-man Library of Alexandria, or evoke the ideal of the Hermetic Museum; and I fully recognize that with such metaphors I lapse into a hagiographic mode. But Culianu was just so passionate in his pursuit of knowledge, treating disciplinary boundaries as irrelevant for the scholar who would apprehend just how things really worked. Equally conversant about science, magic or religion, Culianu aimed to be no less than a historian of the imagination.

For Culianu, that relentless pursuit of knowledge meant the continual recognition that we live in imaginary constructs, and that we therefore have the capacity to rethink what we are and do. As a historian of the imagination, he wanted to think about thought and its consequences, by understanding any and all human efforts to conceptualize their existence. He firmly believed that human minds contained unlimited worlds, so that they could, in theory, construct for themselves endless possibilities. Culianu asserted that therein lies our potential for greatness, a potential we sadly neglect; yet he was sure that this remains our best opportunity to understand ourselves and the world around us. By unleashing the imagination and training it upon the right questions, he hoped that we would live better lives, more conscientious and more free.

Ernst Haeckel once said that, „Politics is applied biology“, and Culianu was fully aware of the dystopic ramifications of that sentiment. By making biology destiny, one retards intellectual growth and destroys the personal freedoms from which public discourse flourishes. I think that Culianu's insistence on the autonomy of Mind - thinking completely divested of historical determinism and unfettered from material circumstances - was meant to be his statement of liberation, a statement which was personal and political, as well as methodological.

I distinctly remember Culianu telling me that it was not the thinker but the thought itself which matters, that worthwhile ideas will live on long past us. I now offer this recollection as some small comfort against a great loss, in the hopes that the ideas which Culianu thought worthwhile may yet find some wider audience. Aware that he would have been gratified if other thinker would think these thoughts, I have tried to present an important facet of his work in its best possible light, with but a modicum of critical appraisal. In elucidating as best I could Culianu's new model of morphodynamics, I have entertained the marginal possibility that his ideas might yet be heard and engaged in debate.

For I feel that the time which I had to study with Culianu was one continuous conversation, which ranged far and wide, but it always came back to being about who we are as thinking beings. It was a conversation distinguished by an almost urgent sense of how much is at stake in what we know and in how we know it. In the spirit of true mentorship, it was a conversation in which I was always encouraged to argue and never required to agree. Yet it was also a conversation cut short, and so I hope to have here honored my teacher and my friend by continuing that conversation.

NOTES

1. The approach Culianu tried to work out in *The Tree of Gnosis* was anticipated in previous works, such as his *Out of this World*, *The Eliade Guide to World Religions*, and his articles for *Incognita*, the journal which he edited for Brill. I have mostly confined my remarks to his articulation of these ideas in *The Tree of Gnosis*, which I regard as a somewhat definitive statement of his new method. From what I gather, reviews of that book have mostly overlooked its methodological call to arms; perhaps in deference to the departed, most scholars seem to have chosen to politely ignore this aspect of the work.

2. As Culianu noted, the term which he was appropriating from p. 286 of Thompson's *On Growth and Form* was originally coined by the zoologist Alfred Giard, in „L'oeuf et les débuts de l'évolution", the *Bull. Sei. du Nord de la France* VIII (1876), pp. 252-258. The historical irony of this appropriation lies in Giard being a great admirer of Ernst Haeckel, whom we shall discuss below; on the Giard-Haeckel correspondence, see Daniel Gasman, *Haeckel's Monism and the Birth of Fascist Ideology* (New York, 1998), p. 39.

3. I note that this formulation of the challenge facing the history of religions is very much like that of Jonathan Z. Smith, who more than a decade earlier discussed the shortcomings of the morphological approach in the essay „In Comparison a Magic Dwells". See *Imagining Religion*, p. 29, where he states that, „We have yet to develop the responsible alternative: the integration of a complex notion of pattern and system with an equally complex notion of history"; also note his earlier treatment of morphology in *„Iside Parvum Parvo Magnus Acervus Erit."* *History of Religions* 11:1 (1971), pp. 67-90. Curiously. I am unaware of Culianu referring to Smith's oeuvre in print, although Smith is widely considered the preeminent scholar currently reflecting on the nature of the comparative enterprise. I myself have drawn heavily from Smith's essays, in which he directs attention to the roots of morphology in comparative anatomy and zoology. My use of the distinction between homology and analogy, which informs the present essay, is mostly indebted to Smith; on this distinction, see most recently his *Drudgery Divine*, pp. 47 ff.

4. *Tree*, p. 1.

5. „Structuralism" is here being rather broadly constituted, encompassing as it does Durkheim, Dumézil and Eliade. This approach is anticipated by Eliade himself; see *Ordeal by Labyrinth*, p. 142, where

Eliade states, „I accept structuralism as propounded by Dumézil, by Propp - and by Goethe“; there Eliade champions the utility of morphology while questioning the applicability of Levi-Strauss's structuralism for the history of religions. However, in *The Eliade Guide*, Culianu paired Eliade himself up with Lévi-Strauss, as scholars upholding the autonomy of religion, and so grouped in opposition to the heteronomous approaches of Durkheim and Dumézil; this classification then recurs in *Tree*, p. 5.

6. See Goethe's letter to Herder, dated May 17, 1787: „The *Urpflanze* is to be the strangest creature in the world - Nature herself shall be jealous of it. With such a model... it will be possible to invent plants *ad infinitum*. They will be strictly logical plants - i.e., even though they may not actually exist they could exist - they would not be mere picturesque or poetic shadows or dreams but would possess an inner truth and necessity. And the same law will be applicable to everything alive.“ (translated by E. Heller, *The Disinherited Mind*, p. 10).

7. This cursory review of structuralism omit the contributions of earlier generations of philologists, whose reconstructions of linguistic „families“ are also morphological. Such philology was rife with false cognates, and it would be interesting to explore certain similarities between the linguistic and biological sciences in terms of errors arising from comparison.

8. To signify his methodological debt, Propp used excerpts from Goethe's work at the start of each chapter; however these lengthy epigrams were deleted in the English translation to *The Morphology of the Folktales*. In a journal entry from April 5, 1951, Eliade commented upon this link between Goethe and Propp, lamenting what at the time was Propp's obscurity; he also commends the fecundity of the morphological approach, giving the credit to Goethe; see *Journal 11945-1955*, pp. 125-126. Eliade himself adopted Goethe's approach for his own uses in his *Patterns in Comparative Religion*, which aimed for a „morphology of the sacred“. For an example of Eliade's own obsession with Goethe, see a later journal entry, dated Nov. 4, 1959, in *No Souvenirs*, pp. 72-73.

9. One can get a sense of what Culianu had in mind by „cognitive“ by perusing two books, both referenced in the notes to *The Tree of Gnosis*: Howard Gardner's *The Mind's New Science* and Rudy Rucker's *Mind Tools*; Rucker is mentioned both in the Introduction and the Epilogue to *Tree*. The operative analogy for cognitive science is that the human mind is like a computer, if far slower in the rate of its computations; and this analogy informs a good deal of Culianu's later works; see how he

concludes his introduction to *The Eliade Guide* (see p. 7), and note how this analogy recurs in *Tree* („hardware" and „software", p. 58; „digital" and „analogue", p. 239; „mind games", p. 268).

10. Linnaeus' student Johann Fabricius did the same thing when he classified insects according to the structure of their mouth-parts; isolating one trait by which to distinguish organisms was standard practice in Linnean classification.

11. Originally Linnaeus had believed that species were immutable. Writing that, *unitas in omni specie ordinem ducit*, Linnaeus expressed the traditional opinion that Nature as a whole is fixed and unchanging. Yet through his botanical observations, Linnaeus began to realize that some species were the result of hybridization, and eventually he would also consider the effects of acclimitization on species formation. But Linnaeus could not foresee the Darwinian paradigm shift, in which whole new species might arise and old species disappear.

12. I do not mean to imply that this is simply the result of Darwin and Darwin alone; here Darwin stands in for a host of naturalists and other 19th c. thinkers, just as we might use a bright star to locate an entire constellation. Thus „Darwin" signals a whole shift in intellectual history, in which the individual Charles Darwin has his many precursors and colleagues. Erasmus Darwin, the noted naturalist and grandfather of Charles, had talked at length about organic evolution, only he did not have the mechanism of natural selection to explain it by. The chronological aspect, which have emphasized here, was already prominent, for example, in the thought of Robert Hooke and Edward Lhwyd, naturalists who examined the fossil record, confronting them with evidence that species became extinct, thus challenging the older. Providential model of natural history. Moreover, Darwinism takes part of an intellectual milieu fixated on the idea of Progress, as expressed in Comte, Spencer and others. It is not just that Progress is natural evolution culturally applied, but rather that it is this broad Enlightenment outlook which made Darwin's conceptual breakthrough possible.

13. Darwin's influential theory, also arrived at independently by Alfred Russel Wallace, assumes the mutability of species. Therein the Transformation of organisms occurs through a process of natural selection, which (in ways reminiscent of Linnaeus' scheme for botanical classification) foregrounds the sexual activity of an organism as decisive for the life of the species. Furthermore, Darwin's theory of natural selection is a means of effectively removing teleology from the natural sciences;

while not Darwin's intention, this allowed for others to dispense altogether with a Providential interpretation of natural history. For a lucid discussion of the use and abuse of „final causes", see Thompson, *On Growth and Form*, pp. 4-10.

14. See *Tree*, p. 6, where Culiuanu talks about levi-Strauss' breakthrough in his *Mythologiques* as „the discovery of time". I would contend that in the natural sciences, „structuralism" had long recognized a temporal dimension; see above, note 12. I would also reiterate the influence of comparative philology, which constructed *Stammbaumen* to trace the development of linguistic families.

15. Even without the Mendelian mechanism of inherited traits, it was often assumed that later stages of development existed *in potentia* within the earliest stage; this is the thrust of Haeckel's „fundamental biogenetic law", discussed below. One consequence of this assumption is the notion that by identifying the original form, one is able to then explain all subsequent developments. In terms of the human sciences, I think, for instance, of Reinach's insistence on „totemism" as the origin of all religion. Culiuanu attacks this tactic, such as presuming an Iranian „origin": for dualism, throughout *Tree*; see, for example, p. 83 f. On the scholarly obsession with origins, see the reworked piece by Eliade appearing in *The Quest*, pp. 37-53.

16. Here I have in mind how morphology was misapplied in studying the human form, as anatomists wanted to characterize body types and physiognomic features, such as classifying people by the shape and size of their skull. The subsequent quantification of this type of morphology, as with craniometry, effectively obscured the subjective nature of the approach. Moreover, that taxonomic function of morphology goes awry as highly cultural assumptions about race, gender, or class are projected onto purportedly scientific data (i.e., identifying the „criminal" element of society by the slope of the skull or the prominence of the brow). A readable account of some of these developments is provided by Stephen Jay Gould, *The Mismeasure of Man* (1981).

17. This evolutionist view was more often than not supported by ethnographies, enmeshed as they were in apologies for colonialism; the natural and human sciences mutually reenforced each other in „explaining" the subjugation and exploitation of purportedly „less advanced races".

18. Beginning with his *Generelle Morphologie der Organismen* (1866), the first volume of which was dedicated to „General Anatomy" and the second to „General Evolution". Haeckel's name and scientific

reputation were linked to morphology. This substantial work inaugurated Haeckel's many attempts to trace a fully universal *Stammbaum*, a genealogical tree that grows from a single-celled organism at its base to Man at its apex; the vogue for such universal *Stammbaumen* continued well into the 20th c. Shortly after he published his *Generelle Morphologie*, Haeckel reworked its basic ideas into a more popular style with his *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, which earned him a wider audience; he followed that up with such works of natural history as *Anthropogenie, oder Entwicklungsgeschichte des Menschen* (1874) and *Systematische Phylogenie* (1894). Quite a prolific author, Haeckel also wrote several travelogues, as well works propounding his Monist worldview, to be discussed below.

19. Gasman, *Haeckel's Monism*, pp. 12-13: „Despite Haeckel's self-proclaimed insistence on his own Darwinian credentials, Haeckel's sciences was essentially pre-Darwinian in conception.”

20. See his *Die Gastrea Theorie* (1874); Haeckel elaborated upon his theory in revised editions.

21. Using more generous terms, Haeckel's confusion is one of hypothesis with demonstration; in less generous terms, he conflates his own theoretical construct with an actual living creature, a „missing link” he proposes in his view of evolution. Perhaps this error can be construed as a confusion between the real and the imaginary; yet reading Culiuanu, one gets the sense that the imaginary construct is as (if not more) important than the supposedly objective reality. In criticizing Haeckel for this lapse then, I am aware that Culiuanu would not want to aggravate an already sharp dichotomy between reality and imagination, nor reenforce any delusion of objectivity. Instead he would assert that imaginary constructs are not only the basis for the arts, but for the sciences as well: such constructs are the very means by which we know any „reality”. On the role of imagination in scientific discoveries, see *Eros and Magic*, p. xix. However, if I understand Culiuanu correctly, it is imperative that we be especially cognizant of our arts and sciences as imaginative, precisely because they are constructive of our social reality. We must be careful in how we deploy imaginative constructs, as history is the record of their unintended, as well as their intended, consequences. I think that Culiuanu would agree with the (rather cliché) sentiment that wars are waged and atrocities are committed based on imaginary constructs, and that he held out some hope that the recognition of their inherently imaginative character might mitigate human propensities for intolerance and violence.

22. Haeckel identified a great many marine life-forms, which he classified according to his morphological principles; in many ways, Haeckel is simply the heir to the long tradition of taxonomy pioneered by the 17th and 18th c. theologians turned naturalists. Such contributions are not in dispute: what is open to argument is the political uses Haeckel made of his morphology; as we shall see, his concept of naturalism attacks traditional theology and advocates a Volkish agenda.

23. On Haeckel's aesthetics of Nature, see the article by Erika Krauß in *Die Rezeption von Evolutionstheorien in 19 Jahrhundert*, edited by Eve-Marie Engels (Frankfurt am Main, 1995); monographs by Siegfried Wichmann and Christoph Kockerbeck have shown how Haeckel's illustrations influenced Jugendstil artists, such as Hermann Obrist. And in the case of architect and designer René Binet, Haeckel's images of radiolarians directly inspired his gateway to the Paris World Exposition of 1900. Haeckel himself recognized the decorative possibilities of his work, for he commissioned artisans to incorporate jellyfish into the decor of his own home, which he named the „Villa Medusa.“

24. It is certainly nothing new: to give but one of many possible examples, Erasmus Darwin (mentioned above in note 12) wrote a poem called *The Temple of Nature*; posthumously published in 1802, the work presented his ideas about organic life in Victorian verse.

25. It is interesting to note how Haeckel created a typology for these myths, and how such a „structural“ approach then bears some resemblance to Culianu's analyses: see Haeckel, *The Riddle of the Universe* (an English translation of *Die Welträtsel* by Joseph McCabe, which is the only edition currently available to me), p. 135; compare this with Culianu's treatment of the possible relation of body and soul in *Tree*, pp. 58-59 (and note the slightly expanded treatment in *The Eliade Guide*, pp. 4-7). Culianu also takes this „cognitive“ approach to typologize answers to the problem of Christ being human and/or divine in his introduction to *Tree*.

26. In sharp contrast to Haeckel, Culianu did not talk about the physiology of consciousness. To avoid any biological reductionism, Culianu's supposedly cognitive approach downplayed recent contributions in neurophysiology; instead he preferred to highlight the hyperdimensional cosmology of the so-called New Physics. For Culianu, it was the consciousness and not the physiology which was primary, and thus in some ways „mind“ exists prior to or independent of any biological phenomena; yet in our conversations. Culianu disavowed dualism (as did Haeckel; see below). In talking about his cognitive approach, I accused Culianu's

conception of Mind of being disembodied, and I suggested that what he proposed as autonomous Mind was in actuality dependent on the functioning of the brain. Culianu countered with the example of the genome, which he said was little more than encoded information: he did not deny that DNA involved organic matter, but said that as its organizing principle was thinkable, then ultimately „everything is Mind”.

27. On Monist eugenics policy, consult Gasman, *Scientific Origins*, p. 821.

28. The title of one of Haeckel's books began, *Monism as Connecting Religion and Science ...* (1894).

29. Haeckel loved to neologize, and not just in his more strictly scientific treatises (he gave us terms such as „ecology” and „phylogeny”), but also when writing about religious ideas („anthropism”, „athanatism”, etc.). My impression is that this is more than jargon; on the contrary, it represents discarding outmoded categories and searching for new modes of discourse. Again I see a superficial resemblance with Culianu, who often crafted his own terminology. And, like Haeckel, Culianu sought a more popular audience for his scholarship; this is the reason behind a book like *Out of this World*. Moreover, in works such as *Die Welträtsel*, Haeckel took a panoramic view of human thought, unconcerned with compartmentalizing religious, philosophical and scientific ideas from each other; coupled with his irreverent attitude towards conventional wisdoms, this might remind one of Culianu. Undertaking a similarly sweeping scope of ideas, Culianu strove, as Haeckel did, to propose new models - although I believe the affinity between them results from the types of questions they were willing to raise, and not from the solutions they would propose.

30. *Riddle of the Universe*, p. 288.

31. D. Gasman, *The Scientific Origins of National Socialism: Social Darwinism in Ernst Haeckel and the German Monist League* (New York & London, 1971).

32. As Gasman presents it, Haeckel's best-selling *Die Welträtsel* almost provides a rough draft for certain parts of *Mein Kampf*, see *Scientific Origins*, pp. 166-170. Even if Gasman has overstated his case, Haeckel's views on such issues are deeply troubling, and his intellectual prominence meant that his views had a considerable impact.

33. More recently, in *Haeckel's Monism and the Birth of Fascist Ideology* (1998), Gasman has argued for a wider application of this pseudo-science to the political arena, by delineating how „Haeckelian” Monism lent an aura of scientific credibility to fascism in France and Italy

as well. In this project, Hasman does not view Haeckel as an isolated figure, but rather as representative of a more general trend in 20th c. Europe, in which ideas about organic energy and a language of vitalism pervaded fascist rhetoric.

34. Certainly not all Romantics become fascists; and I note that it is the Left which has been chronically accused of its own form of Romanticism, of naively evoking a political aesthetic rather than embracing a *realpolitik*.

35. As his editorials about Romanian politics make clear, Culianu was Left-leaning. I can further attest that he was personally Philo-Semitic, and quite pro-democracy: he was sincerely enthusiastic about becoming a United States citizen, in a way that made those of us who took such citizenship for granted a bit ashamed.

36. *Tree*, p. 269. Culianu seems to be saying that while overly permissive democracy may be imperfect, it is vastly preferable to a repressive regime; cf. the discussion of „Magician States" and „Police States" in *Eros and Magic*, pp. 105-107.

37. The politics of myths. I will point out, includes the politics of mythologists. Culianu entitled the second chapter of *Tree*, which reviews previous scholarship. „Myths About Gnosticism", announcing that scholars had themselves been engaged in a secondary level of myth-making. In depicting scholars as constructing their own myths about the Gnostic myths, Culianu also alluded to the political agendas that scholarly myths served; see the following note.

38. *Tree*, p. 52; but cf. p. xiii, where the phrase „the now altogether compromised German school of history of religions" calls to mind the even more oblique reference in *Psychanodia*, p. 17: „One could easily infer that, beyond the intention of its single members, the «religionsgeschichtliche Schule» were to play, in the whole *apparatus* of a fatal ideological fashion later installed, a role comparable to that of a suitable neck-tie, i.e., of a single element that, detached from its proper context, has a very innocuous appearance." Basically Culianu accuses German scholarship of being Nazi scholarship, if possibly inadvertently; I think this sentiment stands behind the disparaging tone he consistently takes to the *religionsgeschichtliche Schule*. In this regard, mention should be made of how he depicts the Gnostic character of „German Ideology"; see *Tree*, pp. 44, 260.

39. See his earlier essay, „Religione e accrescimento del potere" in *Religione e Potere*, which Culianu co-edited with G. Romanato and M.G. Lombardo (1981).

40. In *Eros and Magic*, pp. 105-107, Culianu juxtaposes the Magician State, which seduces people through its use of erotic images (being bombarded with advertising), with the coercive methods of the Police State. On the Reformation's role as censor, see p. 192 f.

41. I am not sure if it is quite right to say that Culianu had a „soft spot" for heretics; but he was certainly adverse to facile assumptions that orthodoxy constituted better thinking than heresy. See *Tree*, p. 240: „We've spent enough time with them so far to understand that their only sin was *thinking*, and they surely thought better at times than their opponents. The losers of history were losers not in a game of mind but of power." In his reading of the Gnostics, there is then a corrective to the triumphalism of the Church; yet it may have some political subtext as well: cheering for the independent thinker is rooting for the political underdog.

42. *Tree*, p. 240.

43. I think an instructive comparison is provided by Elaine Pagels, *Adam Eve and the Serpent*. Pagels describes the dialectic of orthodox and heretical thought as situated in a social environment, shaped by the factional disputes and power struggles within the early Church. By comparison, Culianu's analysis of christological debates is not moored to social and political history in the same way; instead, he presents the various trinitarian controversies as being generated from simple premises, logically derived from a basic binary opposition. But while Culianu's presentation of sectarianism places the emphasis on cognitive more than sociological factors, he does not discount the latter; see *Tree*, p. 267, where he says that, „[...] how the interaction of systems takes place in history is another story".

44. *The Eliade Guide to World Religions* was Eliaden in name only. Anyone familiar with the works of both Eliade and Culianu will recognize that the text is entirely Culianu. There is no mention of „archetypes" or „hierophanies", there is no „axis mundi" nor symbolism of the center; about all that remains of Eliade's approach is the initial assertion that religion can not be explained purely in terms of social relations. Otherwise, *The Eliade Guide* reflects Culianu's preoccupation with system. This is likewise true of *Tree*, in which Culianu does not bother to refer to any of Eliade's discussions of dualism (for example, his „Prolegomenon to Religious Dualism: Dyads and Polarities". *The Quest*, pp. 127-175).

45. The concept of deformation implicitly critiques the assumption of Progress, which many had associated with the Darwinian model of evolution.

46. *Tree*, p. 6, citing the opinion of His, which Thompson quotes in *On Growth and Form*, p. 85 n.

47. *On Growth and Form*, p. 10.

48. *Tree*, p. 19.

49. Despite this example, zoological and botanical classification has remained phylogenetic. Linnean nomenclature still mostly adopts a cladistical model, in which organisms are grouped by „clades“, their respective brancher of the *Stammbaum* (although now such hypothetical reconstructions are more often referred to as „cladograms“). Cladistics still perceives similarity and difference in terms of a common ancestor. However, breaking from such evolutionary assumptions is the phenetical model of classification, in which morphology is non-Darwinian. The trend today is towards a „numerical phenetics“, which seeks to bring a wealth of information to bear on classification; by incorporating the greatest number of anatomical characteristics, numerical phenetics recalls the more overall morphology of Ray, albeit given a substantial degree of quantification. It may be that this is akin to what Culianu had in mind when he talks about the „one requirement of systemic interpretation: the requirement of *complexity*“ (*Tree*, p. 13): a problem for the historian is access to and control over a great number of historical variables.

50. See „A historian's Kit to the Fourth Dimension“, *Incognita* 1:2 (1990), pp. 113-129.

51. This scientific romance has a long trajectory, from Parmenidès to Einstein; it supposes that Numbers are ultimately more „real“ than natural objects, because geometry and arithmetic teach truths beyond our sensory modes of perception.

52. By looking to the so-called „harder sciences“, Culianu was breaking with the (by and large defunct) phenomenological approach. The phenomenologists had embraced as axiomatic Dilthey's distinction between the natural and human sciences, with the latter requiring a rather empathic ideal of hermeneutics. Culianu assented to the proposition that religion is *sui generis*, in the sense that it is the product of the mind and can not be reduced simply to encoding social relations, etc.; but he also declared the need to close the gap between scientific and humanistic disciplines. In looking for precedents to Culianu's idealist, as opposed to materialist, view of history, attention should be paid to strands of Italian

historiography (Croce) and even more to historians and philosophers of science (Kuhn, Feyerabend).

53. For Culianu's own take on the Faust legend and its „exhaustive moralism“, see *Eros and Magic*, p. 214 f.

MICHAEL FISHBANE

**IN SIGHT OF INSIGHT: REFLECTIONS
ON A POEM BY H.N. BIALIK**

Ioan Culianu had a scholarly passion for mystical ascensions and myths, and the interplay of secret gnosis at their core¹. He was equally enthusiastic about Jewish accounts of ascensions, and the dangers and dynamics of the quest for knowledge. Without question, the most celebrated and famous of the ancient rabbinic ascension accounts (and whose classic version is found in the *Babylonian Talmud, Tractate Ha giga* 14b) is the account of four sages who entered the heavenly realm of mystical gnosis, called Pardes. This episode circulated in diverse forms throughout late antiquity and medieval times², and was variously and frequently invoked as a touchstone for the mystical quest itself and its dangers. Of the four who attempted this journey perilous, only one "entered" and left whole, or "in peace" — this being the celebrated Rabbi Akiba. The other three voyagers had a less auspicious fate: one went mad, another became a heretic, and a third died in the process. Of these latter, it is ben Azzai who "gazed and died" (*hetzitz va-met*). This event is as opaque as it is puzzling; but on the basis of the Scriptural proof-text that accompanies this report,

this death may have been an expiration of the sage's soul in high ecstasy, and not a punishment for hubris or misdeed — and, in fact, this is also how many medievals mystics looked upon the matter or transcribed the event³.

Ioan Culianu's life represents a courageous ascension into knowledge, beyond his natural origins and background, a conscious transcendence of time and space through acts of the will and the spirit. As colleagues and friends, we shared many thoughts on these and other matters, and even organized a conference on the topic of ascensions beyond space and time, and even beyond death. During that conference, days before his murder, I can remember several times when Ioan rose to speak with against political and ideological totalitarianism, particularly as it was embodied in Nazi Germany. The passion in his voice was unmistakable; and a day after the conference, as I prepared to meet him in order to discuss related matters, I received word of his doom⁴.

Ioan Culianu was also a literary figure, who understood his own dictum that myths are themes variously repeated in different genres and forms. I therefore offer in his memory reflections on a poem by the great modern Hebrew poet, Hayyim Nahman Bialik, who took up the theme of ben Azzai in rabbinic literature, and reworked it into a poetic myth of his own inner-perception — and perhaps of more than his alone. The old quest and ascension is cast in the words of the ancient sources, but with a cadence and concern of another era, our own. The poem "*Hetzitz va-Met*" (He Gazed, And Died) takes us deep into the soul of a seeker for knowledge, of one in quest of the secrets and mysteries of existence. As a poetical reworking of the rabbinic tradition, Bialik's poem is at once a transvaluation of ancient values and a mythic avatar of an older adventure. Perhaps its resonances may yet reach Ioan Culianu and win his assent.

He Gazed, And Died
(H.N. Bialik)

He entered wisdom's secret Garden; his torch aloft.
Fifty gates there being in the Garden;
Terrors at every tum: abysses unending, and
Mountains mounted high.

The gates flashed with swords, and beyond
The threshold, the serpents lurked, await;
But he passed in peace between them all: dodging
The serpents; eluding the swords.

Now before the innermost he dared come, his torch
Before him; driving the terrors to
Silence, at this impudent act; and wondering:
Will he succeed and enter the fiftieth gate?!

O yes, he'll succeed and enter recesses never trod
By stranger's foot; and strive to the borders beyond
Borders - to the place where opposites are one,
In their source.

And on he strives, finding the straightest of paths
To be: crooked;
But he turned and came, in time, to a place:
Of no time, and no where.

Arriving at the limits of light and dark;
At the abyss of emptiness, never seen by sight.
To the fiftieth gate, the last:
O, Hidden God — How far, even yet!

The torch smolders darkly, paths intersect;
And the twisting ways devour -
All being mere entrances of entry;
Where be the final gate, the core and court?!

Now his wearied soul is shrunk in strife; his
Eye's light infirm, his spirit spoilt;
No longer erect to strive,
He slinks down, along the earth.

Dirt caked, his mouth pleaded, still burning
Unceasing desire; saying, 'O may I come to
The fiftieth gate; only to gaze, a moment -
Beyond the screen of concealment!'

The prayer was heard; and before the torch went out,
He reached his end -
And before him appeared, crowned perfect,
The fiftieth gate, the pure, ivory stone.

Hand trembling; blinkered of splendor,
His eye struck. Dare he knock?
A moment's restraint, more;
And suddenly strengthened, rising,
He pressed to the door.

The torch then dimmed, the gate's doors opened;
And he gazed, within;
Body bent, beside the smoking stake, and groaning:
On the brink of Nothing.

(1906)

The traditional terms rise in turn; signposts of an ancient quest. The seeker „enters" the mysteries in peace, transcending all dangers on his way to the „fiftieth gate" - the apogee of transcendental wisdom, linked here to the divine realm of Pardes (the Garden)⁵. This realm is at once a type of originary sphere, beyond space and time, whose borders are guarded by fiery swords, as was Eden long before, to prevent the incursion of mere mortals to this place of origins; it also marks the „innermost" place of sanctity - the Holy of Holies of God's true Temple, to which the high priest had access for only one moment a year, on the Day of Atonement. The seeker is thus portrayed as a sacristan of the spirit, who dares cross the borders of sense on a perilous path to truth.

The poet keeps a certain distance from the seeker, who is repeatedly called „he" or referred to obliquely, as he makes his way determinedly toward the goal. This is particularly striking where the poet takes an outsider's perspective and asks if he "will succeed to come" to the final gate, and then gives firm and bold expression to the seeker's will, when he answers this query with the assertion that he "will succeed" and will "enter" the most hidden of all hidden places, beyond all borders and at the nexus of all opposites. With dogged insistence, the terms for entering and reaching recur again and again, marking thereby the not-yet of entry, and especially the longed-for goal of the quest („O may I come" or „enter").

The „innermost" sanctum (*lifnai u-lifnim*) of the quest marks both the seeker's goal and the multiple stages of the process — both aspects of which are concretely and even symbolically kept „before him" (*lefanav*) by the torch, which dims its flame as the seeker comes ever closer but „still" (*adayiri*) far from the final place beyond „eye" (*ayin*) sight, where the shades of light and darkness converge into some indeterminate unity of opposites. The burning torch is finally

extinguished at the brink of the final gate, letting the person who has borne it now „gaze" from there „inward" (*penimah*) — into the recesses of the sanctum, as he lies upon the portal, at the border of worlds. His natural eye cannot help him at this juncture, and we may wonder whether the gaze inward is, after all, more the realization of a personal truth of nothingness than some wisdom about the divine Nothing itself..

The poet keeps us off-balance here, and subverts any easy conclusion. To be sure, the term for Nothingness, *belimah*, has older biblical origins, and is used in Job 26:7 to depict the mystic power of God to „hang the earth upon nothing". The term is also found in old rabbinic literature, and notably in the mystic tract known as *Sefer Yetzirah* (1.5), in a discussion of esoteric matters, and it "may be interpreted as marking the limits or restraints incumbent upon one who penetrates the mysteries. Proper decorum demands that one „muzzle" oneself and not speak beyond what can or should be said⁶.

But is that the sense Bialik wishes to impart here? Is the portal of *belimah* the final boundary, the edge of all restraint, beyond which the seeker may descend into the unbounded abyss, and into a Nothingness that transcends all mortal knowledge? If so, the poet has taken his reader to the very brink of language and all expressible insight. The seeker dies to past knowledge and goes beyond *beli-mah*, „without (the) what" of normal cognition.

Or is the penetration into the mysteries more terrifying and filled with a *horror vacui*? Surely the seeker's quest within the Pardes is a torment fifty-fold, in which the bold human spirit meets its match and more so on the way to its goal. As the torch dims, the seeker's sight fades and his spirit wanes; and as each new gate is traversed the nobility of his

bearing is brought low, even to a groping crawl. It is only an indomitable spirit that helps him to ignore the seduction of the „pure marble stones“, a famous and fateful Siren that filled the human eye with illusions and ended many a quest in doom⁷; and it is only an indomitable spirit that helps him push onward to the final gate, and to gaze from there over the threshold. Indeed here, at the ultimate and final border, lying prone upon the gate of *belimah*, the seeker looks „within“. Divested of self, reduced to a human heap, we are entitled to wonder whether the groan at the portal is the cry of final despair. The prayer of the seeker was answered. Yes, he would be granted to come „to“ (*ad*) the fiftieth gate (but no further?), and he would be granted a momentary glimpse „beyond“ (*me-eyver*) the curtain of normal perception (but no more?). His groan is thus a final death rattle, and a gaze at the Nothingness beyond (and within).

Bialik balances both possibilities. The *belimah* stands just beyond the last portal: like a double mirror facing each other, in which the raw emptiness (Nothingness) and unsayable fullness (Nothing) of Being reflect each other endlessly - as congenital twins of God, beyond time and space.

The seeker's death is not recorded.

1. See his *Psychonodia I: A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance* (Leiden: E. J. Brill, 1983); and *Expériences de l'extase de l'Hellénisme au Moyen Age* (Paris: Payot, 1984).

2. For example, *Tosefta Hagiga* II.2; and *Jerusalem Talmud, Hagiga lib.*

3. The proof-text is from Psalm 116:15, "Precious in the eyes of the Lord is the death of His pious ones".

4. The conference was subsequently published as *Death, Ecstasy, and other worldly Journeys*, edited by John J. Collins and Michael Fishbane

(Albany, New York: State University of New York Press, 1995), with an appreciation of Culianu and a memorial dedication, pp. xiii-xv.

5. The notion of fifty gates of wisdom is found in the *Babylonian Talmud, Tractate Rosh Ha-shanah* 21b; according to this tradition, Moses was only granted access to forty-nine gates. The seeker of the poem thus transcends the achievement of Moses, if but for a moment.

6. See the comments and sources adduced by Yehuda Liebes, in his *Torat Ha-Yetzirah shel Sefer Yetzirah* (Jerusalem & Tel Aviv: Schocken Publishing House, 2000), 172-76. Biakil's poem has other hints and allusions to this tract.

7. This is a dangerous allusion in the sixth heaven warned against in the rabbinic accounts.

ECHOES

DAN ALEXE

**„STĂPÂNE, STĂPÂNE,
MAI CHEAMĂ ȘI-UN CÂNE”**

**O REEVALUARE A INTERFERENȚELOR
ROMÂNNO-ALBANEZE**

Cum se explică faptul că numele de localități, chiar din munții unde se pretinde că am stat un șir de veacuri, sunt de origine străină și mai ales slavă? Cum se explică, cu un cuvânt, o mulțime de lucruri neexplicabile cu teoria simplistă a istoricilor noștri?

(PANU 1910, vol. II, p. 10)

Lingvistica este unul din instrumentele esențiale ale istoriei religiilor, culturii și mentalităților. Cu toate acestea, Mircea Eliade, care pentru generații de români s-a identificat cu această disciplină, nu era un lingvist în sensul concret de „persoană care studiază limba, regulile ei de dezvoltare și legile ei generale”. Acolo unde Eliade a folosit argumente lingvistice pentru a-și sprijini afirmațiile, așa cum a făcut-o în celebrul capitol din tomul I al *Istoriei religiilor* în care analiza panteonul primitiv al indo-europenilor (ELIADE 1976), criteriile sale lingvistice erau dintre cele mai clasice, mai elementare și mai necontroversate în acea vreme. Astăzi, în schimb, ele pot fi ușor contestate în concluzia lor, așa cum e contestată acum celebra teorie a lui Dumézil asupra caracterului „tripartit”, teoria trifuncționalității societății indo-europene primitive.

Ca lingvist amator, Eliade era „angajat”. Abordând episodic chestiunea originii limbii române, el a continuat acel misticism lingvistic și cultural ce impregnează texte precum *iustinul culturii românești*, din 1953 (reluat în ELIADE

1990). El prezenta acolo formarea poporului și implicit a limbii române sub aspectul unei fatalități și a unui tot organic, ca o tragedie asumată de români și, din nenorocire, ignorată de restul lumii: „Puține neamuri *se pot mândri* (sic!) că au avut atâta nenoroc în istorie, ca neamul românesc” (ELIADE 1990, t. I, p. 139.). Acest discurs patetic, comun în perioada interbelică, îl anticipa pe cel care avea să devină ideologia dominantă a anilor '70-'80, discursul despre „limba bogată filozofic pe care Noica o descoperise a fi înzestrarea lingvistică naturală a românilor” (VERDERY 1994, p. 299).

Sigur, e mai comod să scrii că limba și cultura română au o „dimensiune orphică și zamolxiană” (ELIADE 1990, I.1, p. 151) și să practici ceea ce ar putea fi numit o „etnolingvistică” patriotică și izolaționistă, decât să studiezi, fără prejudecăți politice sau culturale, relațiile limbii române cu celelalte limbi din Balcani, în special cu cea care i-a fost cea mai apropiată în epoca formării și care poate furniza cheia originii poporului român: limba albaneză. Relațiile de rudenie ale românei cu albaneza sunt sistematic minimalizate de lingviștii români, care reduc în mod tradițional înrudirea la una pur lexicală și încă și acolo la numai câteva zeci de cuvinte. Din dorința de a sublinia deosebirile dintre cele două limbi, s-a discutat foarte mult pentru a decide dacă albaneza e o limbă coborâtoare din iliră, pe când daca, și indirect româna, ar prezenta mai degrabă elemente tracice (cf. VRACIU 1980, p. 27 et sq.). În realitate, ignoranța aproape totală în care ne aflăm în legătură cu particularitățile ilirei și ale tracei nu ne permit să tragem nici un fel de concluzie.

Pentru lingviștii români de ieri și de azi albaneza a rămas un idiom străin, suspectat, privit cu un soi de oroare neîncrezătoare. În această omisiune prin tăcere a intelectualilor și specialiștilor români intervine teama dintotdeauna de a se arăta balcanic, teamă combinată cu ceea ce Culianu numea „patriotismul greu de consecințe” (CULIANU 1995, p. 169). **Ș**, desigur, spaima că s-ar putea (să ne ferească Dumnezeu)

să se creadă că românii ar fi venit de fapt de undeva de mai la sud. Eliade însuși nu concepea o adevărată apropiere, o comparare a românilor cu albanezii decât ca pe un lucru rușinos, de ocară, de care singuri sunt responsabili românii, prin înapoierea lor cronică. România, scria el retoric într-un moment de autoflagelare, „își merită soarta între Paraguay și Albania” (ELIADE 1990, t. II, p. 94).

În realitate, relațiile trecute ale românei cu albaneza au fost mult mai intime decât au vrut vreodată să o recunoască lingviștii și istoricii români. Discursul dominant rămâne și astăzi cel practicat în vremea lui de Eliade, care califica româna drept un „miracol”, dând exemple cum ar fi acela că e singura limbă romanică în care s-a păstrat articolul enclitic: „se spune în română lup, *lupul*, *\upului*, etc. exact ca în latină *lupus*, *lupwm*, *lup/*” (ELIADE 1943, p. 19). Departe însă de a fi un „miracol istoric”, româna este o limbă neolatină care, printr-un proces de convergență, s-a modificat structural devenind o limbă balcanică. Bulgara și macedoneana - limbi slave - au trecut prin același proces. Româna și albaneza nu sunt așadar singure în această situație. Ele formează împreună cu bulgara, macedoneana, și într-o mai mică măsură sârba și greaca modernă ceea ce a fost numit o „uniune lingvistică”, sau „uniunea lingvistică balcanică”. Conceptul a fost avansat de lingviștii Weigand și Sandfeld (cf. SANDFELD 1930). În România, însă, cu rare excepții, cum a fost Rosetti, care accepta conceptul de „uniune lingvistică balcanică” (ROSETTI 1968, p. 203 sq.), aceste apropieri structurale dintre română și celelalte limbi balcanice s-au văzut în general respinse (cf. RUSSU 1970; MACREA 1971). Lingviștii locali le-au respins prin argumente care în concepția „clasică” păreau de nezdruncinat, ex.: „româna nu se diferențiază structural de celelalte limbi romanice printr-o trăsătură nelatină, ci prin restructurarea elementelor latine însăși” (sic! MACREA 1971, p. 41). Între timp, a fost acceptat tot mai mult un alt concept,

cel de „convergență” a limbilor. Trubețkoi propusese deja această teorie a convergenței, dând ca model tocmai limbile balcanice, iar mai recent ideea a fost aplicată la studiul limbilor indo-europene în ansamblu (TRUBEȚKOI, 1987; RENFREW 1989).

Tipologic, româna nu este astăzi altceva decât o limbă balcanică, *al cărei vocabular de origine latină de-abia dacă-l depășește cantitativ pe cel al albanezei și a cărei gramatică a devenit identică cu cea a albanezei și a slavei macedonene*. Revenind la exemplul lui Eliade, e interesant de remarcat că articolul enclitic pe care el îl pomenea este, la rândul său, o trăsătură lingvistică balcanică: atât româna și albaneza, cât și macedoneana și bulgara, posedă un articol postpus. Lucrul a fost, desigur, remarcat de multă vreme, alături de exemplele contrarii, cum e faptul că structura verbală și sistemul pronominal al limbii române sunt de proveniență latină, ceea ce nu este cazul în albaneză și cu atât mai puțin în limbile slave de sud. Tipologic, însă, în ceea ce privește sintaxa și structura frazei, româna, albaneza și macedoneana sunt limbi identice structural, dar cu un lexic diferit. Româna e apropiată de albaneză nu numai prin acele două duzini de cuvinte „moștenite din substratul comun”, care sunt *miez, viezure, varză, barză*, etc. În realitate, *o mare parte a fondului latin al limbii române e comună românei și albanezei*. Sigur, unii termeni proveniți din latină se întâlnesc numai în română, dar albaneza posedă, la rândul său, latinisme care nu există în română, sau care au dispărut. Mai mult, evoluția fonetică similară a latinismelor în română și în albaneză indică împrumuturi simultane și identice, ceea ce nu se explică decât prin conviețuirea, prin locuirea într-un spațiu comun a vorbitorilor acestor două limbi. De altfel, mulți termeni s-au îndepărtat mai mult în română de forma lor latină inițială: alb. *lepur*, din lepor, -em, față de rom. *iepure*, alb. *pule*, din lat. pulla, pullus, față de rom. pui, alb. *fshat*, din *fossatum, față de rom. sat (vezi însă

„în pădurea sfântă a ta și în toate fsatele tale”, *Psaltirea Scheiană*, apud NOICA 1996, p. 219).

De fapt, după cum o voi arăta în acest articol, instituții și concepte atât de importante pentru spiritul culturii române, cum sunt *cuvânt*, *stăpân*, *vatră* se explică, chiar și atunci când sunt moștenite din latină (*cuvânt*), sau din fondul comun indo-european (*vatră*), numai prin intermediul limbii albaneze și numai printr-un lung trecut comun al vorbitorilor celor două limbi. O serie de alți termeni pe care îi credem românești sunt pure albanisme rămase în limbă în urma lungului contact intens fără de care asemenea fenomene nu ar fi fost posibile.

Albaneza pare să se fi desprins de română prin faptul că ea a fost latinizată numai parțial. (Trubețkoi o numea, de altfel, o limbă „semi-romană”, adică latinizată numai pe jumătate; TRUBEȚKOI, 1987, p. 47.) Această latinizare neterminată a albanezei, deși masivă, s-a oprit la nivelul lexicului, pe când în română fuziunea lingvistică a mers mult mai departe, cuprinzând întregul sistem pronominal și structura verbului.

Discuția, de un secol și jumătate încoace, este foarte aprigă între filologii români, care până acum nu au văzut, sau nu au vrut să vadă aceea că pe lângă toate trăsăturile comune binecunoscute, și pe care lingvistica românească încearcă în general să le minimalizeze, cele două limbi, româna și albaneza, mai sunt unite și prin fondul lor latin comun. De exemplu, în capitolul „Cuvinte romanice comune albanezei și românei” (RUSSU 1970), II. Russu grupează (urmându-l aici pe H. Mihăescu) aceste „cuvinte comune” în patm categorii, dintre care prima, cea mai importantă, cea care conține cuvintele latine păstrate atât în albaneză cât și în română, se reduce pentru el la 270 de termeni, care sunt, cu excepția lui *aer*, *aur* și *argint*, nu dintre cei mai uzuali. Mai mult, din dorința de a dovedi că asemănările lexicale româno-albaneze se pot datora fondului comun traco-ilir și că nu e nevoie să

se presupună un contact geografic recent sau îndepărtat între vorbitorii celor două limbi, Russu prezintă și o listă de termeni „autohtoni în română dar care lipsesc în albaneză” (RUSSU 1970, p. 101), termeni din care în realitate o bună parte se explică imediat prin albaneză, pe când alții prezintă asemănări evidente cu termeni similari din această limbă, chiar dacă diferențele în fonetism au nevoie de unele explicații. Pe deasupra, unii termeni sunt prezenți în mod abuziv în această listă, de ex. *barză* sau *mire*, a căror origine albaneză este neîndoielnică. Alte cuvinte au un corespondent imediat în albaneză: *zăr*, *zară*, *căciulă*, iar alții, „fără etimologie”, precum *bordei*, se explică de îndată: *borde* = gaură în albaneză. La fel de sistematic, Russu reduce numărul termenilor autohtoni comuni românei și albanezei la „vreo 70, poate maximum 72” (RUSSU 1970, p. 103; printre aceste cuvinte Russu include și *căciulă*, prezentat de el mai înainte ca inexistent în albaneză, iar pe de altă parte el nu-l include aici pe *a flutura*, termen pur albanez. Cf.: *Me fluturue ne t'shkëlqyes-hmet naltësina/Sà zbor pe minunatele înălțimi*. Esad Mekuli în PODRIMJA și HAMITI 1979).

Nimeni nu a căutat până acum să repertorieze în profunzime fondul lexical latin comun românei și albanezei, probabil pentru că rezultatul unei asemenea anchete ar putea fi extrem de deranjant. **O privire atentă ne va arăta însă că româna și albaneza sunt două limbi care provin dintr-un trunchi comun, separarea producându-se în momentul în care latinizarea unei populații (strămoșii românilor) a fost împinsă până acolo unde ea a cuprins și sistemul verbal, precum și pe cel pronominal, pe când albaneza a rămas în stadiul unei masive latinizări lexicale, comparabilă cu valul irezistibil de frantuzisme și latinisme introduse în engleză după cucerirea normandă. Dar conviețuirea celor două popoare de agricultori și păstori seminomazi a**

continuat și după această latinizare inegală, dovadă numărul mare de albanisme rămase în română fără a mai fi înțelese.

Concordanțele fonologice

Exemplele pe care le voi prezenta sunt schematice, sumare, în limitele acestui articol. După o ruptură geografică și culturală greu de situat în istorie, cele două limbi au urmat o evoluție fonetică divergentă, evoluție care amintește ceea ce s-a întâmplat în spațiul iberic, unde s-a ajuns la formarea spaniolei și portughezei, distinse fonetic de exemplu prin apariția unui *ș* în portugheză înaintea de *t* sau *p*, sau în poziție finală, față de **5** în spaniolă. Un fenomen similar distinge albaneza de româna, unde în tot fondul vechi latin al celor două limbi există o corespondență automată *sh* (*ș*) albanez - *s* românesc, precum în *shigjetë*: săgeată; *shkallë*: scară; *shëndët*: sănătate; *short*: soartă; *shtrat*: strat; *ngushtë*: îngust; *trisht*: trist; *kreshhtë*: creastă, etc.

În notarea grafică - pur convențională și relativ recentă - a limbii albaneze, *ë* reprezintă un *ă* sau un *î*, atât în termenii derivați din latină: *arme*: armă; *pulpe*: pulpă; *turme*: turmă, cât și în termenii autohtoni, tradițional de etimologie necunoscută *punge*: pungă. Substantivele feminine care se termină în *e/ă* îl înlocuiesc cu articolul hotărât -a: *arma*: arma; *pulpa*: pulpă; *qafa*: ceafa, **q** reprezintă aproximativ un *ci-* românesc, cum putem auzi în „cireada”: *qepë-ceapë* (diftongarea română a intervenit recent, după venirea slavilor; așa se face că slavonismul *pola* dă *polë* în alb., dar *poală* în rom., la fel ca în latinismele care o vreme au trebuit să se pronunțe identic, dar care în română au cunoscut aceeași dittongare: *pemë*: poamă, etc.; *pemë* desemnează însă, în același timp, și pomul, arborile fructifer, fiind simultan pom și poamă: *Një pemë e*

*shëndoshëjep fiuta të mira./XJn pom sănătos dă fructe bune - Matei 7: 17). Unui -p- latinesc prezent în interiorul cuvântului într-un grup consonantic îi corespunde -p- în română și -f- în albaneză: *luftë*: luptă; *luftëtar*. luptător; *kofshë*: coapsă. // este un / dur, care în fondul lexical latin cel mai arhaic corespunde unui *r* românesc (*qjell*: cer; *fill*: fir, albaneza fiind aici mai apropiată lexical de latină decât româna).*

Reconstituind corespondențele fonetice și etimologice, putem determina în același timp care sunt termenii împrumutați de română din albaneză, și care sunt cei autohtoni, provenind din vechiul fond comun. De exemplu, „mazăre” se arată a fi un împrumut (din alb. *modhullë*) în ciuda afirmațiilor contrarii ale lui Russu (RUSSU 1970, p. 24, reluându-l pe Gustav Meyer), întrucât forma cuvântului corespunde acelei vechi evoluții fonetice românești, care face ca unei consoane interdental albaneze, -dh-, în poziție intervocalică, să-i corespundă -z- în română, limbă ce nu posedă o asemenea consoană interdentală, -dh-, identică cu *th* din articolul englezesc *the* (cf. *bardhë*>*barza*; despre trecerea lui -// din *mod-hullë* la -r din mazăre vezi paragraful anterior). În schimb, în termenii proveniți dintr-un vechi fond comun, unui *dh-* albanez arhaic îi corespunde automat în română dentala *d-*, ex.: *shurdh*: surd; *gardh*: gard.

O dată stabilite aceste corespondențe, unitatea lexicală inițială dintre română și albaneză devine imediat vizibilă și ușor de reconstituit: *qjell*: cer, *shigjetë*: săgeată, *shkallë*: scară. *Më pëlqen muzika*: îmi place muzica, etc. *Vere* și *pranverë* (vară și primăvară), *fshat* și *qytët* (sat și cetate), *katund* și *kolibe* (cătun și colibă, acesta din urmă fiind un împrumut comun de la slavii din sud). Coincid până și numele populare ale lunilor, de ex. *scurtul* (*ïebmarïe*)~*shkurt*, sau *cireșar* (*iunie*)~*qershor*. Nici nu e de mirare: limba trebuie căutată, cum scria cu exaltare Hasdeu, „în cătune, în colibe, în bordeie” (apud NOICA 1996, p. 223; *bordei* este de altfel dat de

dicționarele românești ca fiind de etimologie necunoscută, dar, cum spuneam înainte, o privire la albanezul *borde*, gaură, ne va arăta pe dată etimologia).

Concordanțe lexicale

Concordanțele lexicale între română și albaneză sunt prea numeroase pentru a fi trecute în revistă aici. Ele acoperă toate domeniile vieții sociale și economice, raporturile familiale, obiectele cotidiene, animalele, plantele și fenomenele naturale:

korb: corb; *fashë*: fașă; *faqe*: față; *mort*: moarte; *kreshtë*: creastă; *mëngë*: mânecă; *mërqiņje*: mărăcine; *mëshsteknë*: mesteacăn; *mashkull*: mascur; *eshkë*: iască; *rrotë*: roată; *shkëndije*: scânteie; *shesh*: șes; *shëndët*: sănătate; *shkallë*: scară; *shkencë*: știință;

paqe: pace; *ligj*: lege; *gyukatë*: judecată (v. giudecată); *kryq*: cruce; *ushtri-ushtria*: oștire-oștirea; *shigjetë*: săgeată; *shigjetâr*: săgetător (arcaș);

kalë: cal; *peshk*, pl. *peshq*: pește, pl. pești; *parei*: perete; *pulpe*: pulpă; *turme*: turmă; *shekull*: secul, secol; *qendër*: centru;

Verbe: *shkëmbej*: a schimba; *mërmërij*: a murmura; *shkruaj*: a scrie; *tradhti*: a trăda (de aici: *tradhtâr*: trădător).

Există, de asemenea, o serie de adverbe comune, cum e *acum*, *acuma*, presupus în română a proveni din *eccum modo*, dar a cărui folosire este identică în multe cazuri cu cea a albanezului *akóma*, care are sensul principal de *încă*, alune-când însă spre sensurile românescului *acum(a)*: *Ș'kerkon akomall* Ce caută acuma?', altfel zis: Ce mai vrea? Unele adverbe au fost însă preluate fără a mai fi înțelese, în expresii reconstruite prin analogii semantice. Mulți termeni albanezi

prezenți în română au trebuit, de la o vreme, proptiți prin alți termeni, ca un fel de proteză semantică, atunci când sensul lor inițial a început să se piardă, de exemplu: *kuk*, care înseamnă în albaneză „singur”, a fost întărit în „singur cuc”; în expresia *ghiuj bătrân*, om în vârstă și ramolit, *ghiuj* nu este altceva decât albanezul *gjysh*, bunic. „Ghiuj bătrân” a fost format prin același procedeu protetic ca și „moș bătrân”. Anumite forme verbale albaneze au dus la expresii adverbiale în românește: de la verbul *tras*: a umple cu vârf, a îndesa ceva în ceva, avem în română „plin (umplut) *ras*”. Expresia „a cădea într-o *rână*” trimite la participiul verbului *bie*, a cădea, care e *rene*, căzut.

În cazul lui minte: alb. *mend*, *mente*, *mendje*, se remarcă nenumărate calcuri reciproce de la o limbă la alta: a-și pierde mințile: *luaj mendsh*; a ține minte: *mbaj mend*; om cu minte: *njeri me mend*; a-și aduna mințile: *mbledh* (litt, a împleti) *mend*.

În alte situații, raportul singular-plural prezintă o inversare între albaneză și română, cf. *kryq*, pl. *kryqe*: cruce, pl. cruci. În albaneză *kryq* poate fi însă și un adverb, însemnând „în cruce”, „încrucșat”. Este ceea ce întâlnim în anumite vechi expresii muntenești: „// *se făcu calea cruci*” (Ispirescu, *Greuceanu*).

În sfârșit, există și o categorie de împrumuturi care au produs alunecări semantice: alb. *vjeshtë*, toamnă, a dat în română „veșted”, „a se veșteji”. DEX-ul (*Dicționarul Explicativ al Limbii Române*) propune însă o etimologie latinească forțată: **vescidus*, din *vescus*.

Foarte multe corespondențe există între română și dialectul tose, vorbit în sudul Albaniei, în jurul orașului Vlora și spre granița cu Grecia: ex. *qimitër*: cimitir. (Celălalt mare dialect albanez este cel gheg, vorbit în nordul Albaniei și în Kosovo.) Este revelator și faptul că dintre graiurile aromâne din Balcani cel mai apropiat de daco-română este dialectul

meglenit, cel mai marginal, vorbit în Grecia și în partea de sud-est a Macedoniei. Tot așa, majoritatea termenilor slavoni timpurii din română se explică mai degrabă printr-un împrumut direct din macedoneană decât din bulgară, cum se afirmă tradițional.

Albaneza și româna mai sunt înrudite și printr-un lung șir de termeni culturali care pentru Eliade erau o dovadă în plus a latinității, cum o afirmă într-un volum de studii în care analiza unele teme ale folclorului și religiilor vechi din România. Așa este termenul *zână*, pe care, urmând tradiția filologică românească, Eliade îl deriva din Diana (ELIADE 1970, p. 73). Albaneza posedă însă un termen identic, *zana*, cu articolul hotărât *zana*. Mai mult, și în albaneză există expresii formate cu acest cuvânt și care desemnează un om aflat într-o stare psihologică specială, un om cuprins de zâne, zănatic. Acolo însă unde în română sensul a devenit negativ sau pejorativ (*zănatic*), în albaneză el păstrează o valoare și o funcționalitate pozitive: *trim si zana* este un om de foarte mare curaj, curaj deținut prin aceeași investitura magică prin care *zănaticul* iese din ordinea socială.

Tot așa, ELIADE 1970 conține un întreg capitol despre Dragoș și vânătoarea ritualică a *bourului*, ca animal totemic aflător la temelia mitului fondator al Moldovei, dar Eliade ar fi fost probabil nedumerit să afle că *bour*, care provine, e drept, din lat. *bubalus*, nu poate fi despărțit de albanezul *buall*, mai apropiat fonetic de **bubal-*. Acest *buall* ne permite să urmărim istoria derivării fonetice a *bourului* românesc: unui -// (1 dur) în albaneză îi corespunde sistematic, în cuvintele derivate din latină, un -r românesc (caelum><7yW/=cer, Scala>5Ma//e'=scară, etc., ergo: bubalus>ôt<7/7=bour). Arheologia lingvistică ne va permite cândva să delimităm valorile succesive de contacte dintre românofoni și albanofoni, dar că a fost vorba de contacte repetate în timp, însă fără o continuitate, ne-o arată încă o dată această simplă ecuație *buall* =

bour. Numai prin ea se explică straniul îndemn pe care țărani români îl adresează *exclusiv vitelor*. „Hăis, *boală*”, îndemn în care locutorii români nu mai percep sensul albanezului *buall*, reîmprumutat și trasformat, printr-o etimologie populară, în *boală*, vagă insultă aruncată unei vite de tracțiune chiar și atunci când nimic nu ar justifica vreo animozitate din partea stăpânului.

„*Stăpâne, stăpâne, mai cheamă și-un câne*”

Stăpân e, ca și *vatră* sau *copil*, unul din acele panbalcanisme de origine incertă, căruia lingviștii români, din lipsă de altceva, s-au decis să-i atribuie o origine slavă. În macedoneană, limbă slavă din Balcani aflată mult timp în contact cu graiurile aromâne și cu albaneza, *stopau* are sensurile de 1. proprietar; 2. capul familiei, gazdă; 3. stăpân, patron; 4. (pop.) soț. Adjectivul *stopanski* înseamnă economic, de economie, gospodăresc. *Stopanstvo* este în macedoneană economia în general, chiar și economia națională. În albaneză termenul nu există decât ca împrumut: *stăpân* este un brânzar, omul care face brânza la stână. Stim cu certitudine că în albaneză e vorba de un împrumut, întrucât nici un termen din fondul vechi de cuvinte al albanezei nu poate începe cu *st-*. În virtutea regulilor fonetice schițate mai sus, grupul consonantic inițial *st-* a evoluat istoric în albaneză spre *št-*, redat grafic prin *sht-*, cum se poate vedea din lunga serie de termeni latini intrați în mod identic, din latină, atât în albaneză cât și în română: alb. *shtat*, rom. *stat*; alb. *shtrat*, rom. *strat* (aici până și pluralul fiind identic: *shtretër-straturi*); alb. *shtremb*, rom. *strâmb*; alb. *shtrëngo*, rom. a *strânge*; alb. *shtupoj*, rom. a (a) *stupa*; alb. *shtrigë* (vrăjitoare), rom. *strigă*. (Cum era de așteptat, toți acești termeni de origine latină, care nu fac decât să apropie, lexical, albaneza de română, sunt lăsați de obicei deoparte atunci când se discută înrudirea celor două

limbi.) Evoluția fonetică a lui *st* inițial spre *șt* avut loc chiar și în termenii pe care româna și albaneza i-au împrumutat împreună din slavă: alb. *shtërg*, rom. *stârc*, sau în termenii comuni neexplicabili prin latină sau slavă: alb. *shterp*, rom. *sterp*.

O evoluție identică a cunoscut grupul *sp*, de ex.: alb. *stipate*, rom. *spadă*; alb. *shpirt*, rom. *spirit*; alb. *shpuzë*, rom. *spuză*; alb. *shpëljaj*, rom. *a spăla*. (Acestui verb i se sugerează în dicționare o etimologie șubredă, din lat. *ex-per-lavare* [!/?] De fapt, etimologia lui *a spăla* nu are nici o importanță pentru subiectul nostru, acest verb fiind, indiferent de originea sa, o altă dovadă a strânsei conviețuirii româno-albaneze într-o epocă pe care în stadiul actual încă nu o putem determina cu exactitudine, dar care a urmat în mod cert perioadei latinizării.)

Stabilind regula corespondenței fonetice, în poziție inițială, dintre *sh* (ș) albanez și *s* românesc, devine limpede că *stopân* nu poate fi decât un împrumut recent în albaneză. Dacă termenul albanez ar fi fost vechi, el ar fi devenit, prin automatismul transformărilor fonetice, *shtëpân* (i.e. *stăpân*). *Stopân* nu poate fi decât împrumutat de albaneză fie din slava macedoneană, fie din aromâna vlahilor din Balcani, sau din proto-română. De fapt, după cum vom vedea, este vorba de un re-împrumut al unui vechi termen albanez, efectuat printr-un feed-back cultural dintre cele mai interesante.

Albaneza deține un termen care pare a deriva dintr-o rădăcină identică cu cea din *stăpân*: este arhaicul, prin fonetismul său actual, *shtëpi*, casă. Avem o confirmare a formei vechi - și așteptate - a cuvântului, care n-a putut fi la origine decât **stëpi* (**stăpf*), în neo-grecescul *spiti*, casă, care e în mod limpede intrat în greacă din albaneză, cu o metateză, înainte de evoluția fonetică, în albaneză, a lui *s* inițial spre *ș*. În virtutea legilor foneticii și a semantismului său, românescul *stăpân* nu poate proveni decât de la acest vechi **stëpi* (**stăpi*) albanez. În albaneză, *shtëpi* ia această terminație în *-n* în expresii locative, cum e *në shtëpinë*, „în casă”.

Pornind de aici, chestiunea originii termenului *stăpân* se limpezește ușor. Ben veniste, într-un articol celebru reluat în BEN VENISTE 1969, pp. 87-92, a analizat relația strânsă care există în multe limbi indo-europene între numele *casei* și cel al *stăpânului*, stăpân luat în sensul de persoană care dispune de o autoritate totală asupra familiei, precum și asupra slugilor și a oaspetelui. În societatea patriarhală indo-europeană primitivă, nevasta, oaspetele și sluga se adresau cu toții stăpânului casei cu același termen, sistematic derivat din cel care desemna casa: lat. *dominus* (< *domus*), sanscrită *dam-pâtiḥ*, gr.v. *dem(s)-potis* > *despotis*, lituaniană *viš-pats*. Ipoteza lui Benveniste se poate verifica, de altfel, invers, simetric, în negativ: în limbile în care numele stăpânului e derivat din cel pentru casă (v. *domus*>*dominus*), numele „slugii”, al „servitorului” provine, alternativ, tot din acesta, cu un alt sufix: lat. *domus*> *dominus* - *dome sticus*, gr. *de(m)spotis* în paralel cu *dmós* (servitor), etc. Or, sluga, servitorul e numit în albaneză *shtëpiak*, „casnic”, de la *shtëpi*, „casă”, cu sufixul de apartenență *-ak*, precum în *romak* (roman, de la Roma). Este limpede că * *shtëpanl stăpân* în fața lui *shtëpiak/servitor* nu este altceva decât ceea ce e *dominus* în fața lui *domesticus*.

Stăpân se arată așadar a fi unul din numeroșii termeni comuni românei și albanezei și care nu există în aromână sub formă substantivală. În aromână rădăcina e numai verbală (*stăpuescu=stăpânesc*), iar o asemenea asimetrie între română și aromână nu poate să nu suscite unele interogații, dat fiind că se consideră îndeobște că aromâna a avut un contact mult mai prelungit cu albaneza decât daco-româna. În realitate, foarte multe elemente lexicale par să indice contrariul.

Cuvânt

Ceea ce știm despre evoluția limbii și a societății românești nu ne ajută câtuși de puțin să înțelegem saltul semantic

de la latinescul *convention* la românescul *cuvânt*. Un mare lingvist, cum a fost Rosetti, a preferat să nu se ocupe deloc de *cuvânt* în monumentală sa *Istorie a limbii române*, mai degrabă decât să umple un gol dând cine știe ce explicații șubrede (ROSETTI 1968). Dar, totul se limpezește pornind din albaneză: latinescul *conventum* a devenit în albaneză *kuvënd*, pl. *kuvënde*, aidoma, în româna veche, lui *cuvent-cuvente* (în aromână: *cuvëndâ*). *Kuvënd* desemnează o foarte importantă instituție albaneză, care a funcționat din noaptea timpurilor până în epoca modernă. „Pentru lucruri importante, cum e mersul la război împotriva altui clan, se ținea o adunare generală a bătrânilor clanului; este ceea ce se numea *kuvënd* (din latinescul *conventum*)” (MALCOLM 1998, p. 17). De aici, de la sensul de „adunare”, s-a trecut la cel de „discuție în comun”, „dezbateri”, și, în cele din urmă, „vorbi”, „cuvânt”. Termenul și-a păstrat cele două sensuri până după venirea în Balcani a slavilor, care i-au preluat întregul complex semantic. Vedem asta din faptul că termenul slavon *sobor*, adunare, a evoluat în Balcani în sensul de „cuvânt”, „vorbi”. (Cf. ms. *sobor*, sârbo-croată *sabor*, dar macedoneană *zbor*, „cuvânt”, „discurs”, „adunare”, *zboruva*, „a vorbi”). Este limpede că macedoneana l-a transformat pe *sobor*, adunare, în *zbor*, cuvânt, sub influența &wvëW-cuvântului albano-(a)român. Printr-un alt soi de feed-back cultural, aromâna, care posedă deja *cuvëndâ*, a împrumutat și *zbor* de la macedoneni, creând, pe deasupra, verbul *zburăscu*, „vorbesc”, „a vorbi”, după modelul macedoneanului *zboruvam*.

Româna nord-dunăreană are la rândul său *a sporovăi*, prezentat în dicționare ca având o etimologie necunoscută. (DEX-ul propune, fără convingere, „probabil contaminare între a spori și a ciorovăi” (sic!)) *A sporovăi* nu e în realitate altceva decât macedoneanul *zboruva*, „a vorbi”. Mai mult, derivațiile din *kuvënd* *cuvânt* sunt paralele în română și în albaneză: *kuvëndôj*=a *cuvânta*, *kuvëndâi*-*cuvântător*. Înainte de a fi un exemplu de latinitate și de „miracol românesc”,

cuvânt nu este de fapt decât o dovadă suplimentară dintr-o lungă serie de dovezi ale conviețuirii strânse a românilor în același spațiu cu albanezii și slavii macedoneni din sudul peninsulei balcanice.

A se perinda

Tradițional, se consideră că etimologia lui „a se perinda” este *pe* + *rând*, expresie adverbială transformată în verb. Plauzibilă la prima vedere, explicația nu rezistă analizei, din punct de vedere fonetic și semantic. Cuvintele derivate etimologic din *rând* nu își deschid vocala: î rămâne î, ca în *a rându*, *rânduială*, etc, și nu devine niciodată i. Nu există nici un alt exemplu în care *rând* (alb. *rend*) să fi dat *-rind-*. Etimologia tradițională a lui *a se perinda* este, în mod evident, o falsă etimologie, la fel de naivă ca și când am spune că adverbul *curând* (dat de dicționare ca provenind dintr-un plauzibil lat. *currendo*) ar veni de fapt de la *cu* + *rând*. Iată de ce, urmând logica transformărilor fonetice, *a se perinda* nu poate proveni din *rând*. De altfel, în vechime românii nici nu spuneau *pe rând* ci *pre rând*, cum scrie Miron Costin.

În schimb, albaneza posedă un termen apropiat fonetic: *perëndim* este apusul soarelui. Paradigma semantică a rădăcinii *perënd-* este foarte complexă. Unul din sensurile principale este cel de „declin”, sau de „apus” în toate înțelesurile cuvântului. De aici *perëndim i diellit*, apusul soarelui. *Perëndim* mai înseamnă apoi și „Apusul”, sau „Occidentul” geografic. *Perëndûar* este ceva care s-a dus, sau a dispărut: despre un timp dispărut pentru totdeauna se poate spune *kohë i perëndûar*, așa cum și în română se spune despre timp că „se perindă”. Dar, și mai straniu, *Perëndi* este în albaneză Dumnezeu (*perëndi*, zeu, *perëndia*, zeiță).

Or, sensul principal, în limba română, al lui *a se perinda* este cel de „a merge prin multe locuri”, „a hălădui”. Dicțio-

narele române au inversat, dintr-un zel etimologic, sensurile, împingându-l pe „a hălădui”, „a cutreiera” pe ultimul loc și punându-l mai în față pe „a trece”, sau „a veni unul după altul”, sens apărut târziu și numai prin analogie cu *pe rând*.

În latina imperiului decăzut, „a merge prin multe locuri”, „a hălădui”, „a cutreiera” se spunea *divagări*, iar majoritatea limbilor neo-latine au păstrat acest termen. În portugheză și în catalană, *divagar* nu înseamnă altceva decât „a rătăci dintr-un loc în altul” (sensul secund de „a se îndepărta de subiect într-o conversație”, „a divaga”, nu a apărut decât târziu, importat din franceza Evului Mediu). În română, termenul *divagare* lipsește însă. El a fost înlocuit cu altele, de formație locală, însă tocmai asta ar trebui să dea de gândit. De ce a fost înlocuit *divagare* prin *perindare*? Oare nu pentru că traccii, sau dacii, încă numai sumar bilingvi, au raționat, la rândul lor, printr-o falsă etimologie, crezând că *di-vagare* este de fapt *diva-gare* și că are ceva cu Dumnezeu, sau cu vreo zeiță? Că doar *diva*, care le părea a intra în compoziția lui *divagare* însemna „zeiță”, ceea ce i-a făcut pe strămoșii noștri să traducă, în mod absolut natural, pornind de la ceea ce numim astăzi o etimologie populară, *div-* prin *perëndi-*, *divagare* prin *perindare*. Faptul că *perindare* soarelui a avut de-a face, semantic, cu Dumnezeu, ne-o arată o altă proliferație balcanică a albanezului *dielli perëndon*, paralelă cu cea din română: Sandfeld amintea neo-grecescul *o ilios basilevei*, altfel zis, ca în română, „soarele *asfințește*”, i.e. devine *sfânt* (SAN-DFELD 1930, p. 67).

Creier

Evoluția fonetică a lui *creier* din latinescul *cerebellum*, cum găsim în DEX, e neverosimilă. O asemenea derivație ar fi produs în română ceva precum „celber”; de altfel, varianta veche a cuvântului este *crier*. *Creier* nu e altceva decât

pluralul albanez *krerë*, capete (de la *krye*, cap). (Cf. *Jshin afro dy mijë krerë./Erm* aproape două mii de capete" - Marcu 5: 13.) Că și în română era inițial un plural o știm de la cronicari, care nu foloseau forma *creier*, ci numai *crieri*, la plural. Si astăzi spunem *creieri*, la plural, în multe expresii cotidiene, dintre care în unele termenul încă mai păstrează sensul inițial de „cap” sau „vârf: cf. „în *creierii* munților”.

Semantic, e revelator și faptul că atât în albaneză cât și în română termenul *cap*, în română uneori sub forma *capăt*, mai are și sensul de „început” „sursă”, de exemplu *capătul unui râu*, sau sensul de „sfârșit”, identic cu cel luat în albaneză de *krye*:

në krye të gjashtë muajv: la *capătul* a șase luni, adică *după* șase luni;

në krye të tryezës: în *capul* mesei, în *capul* trapezei.

Și aici, apropierea între română și albaneză se face prin dialectul tose, vorbit în sudul Albaniei. Este interesant faptul că un plural a putut fi înțeles ca un singular, invers de ceea ce se petrecea de obicei.

False plurale, false etimologii

în albaneză există o serie întreagă de termeni sfârșind în *-q*, pronunțat *-ci*, care au fost luați în română drept forme de plural: ex. *kopaq*, ciomag, bătă, trunchi, de la care în română s-a format singularul *copac*. în anumite dialecte românești se folosea încă recent forma singulară *copaci*, ca în albaneză, de exemplu, în basmele culese de Ispirescu: „*luă zmeul un copaci*”, „*d-abia atinse cu piciorul vârful unui copaci*” (*Tinerețe fără bătrânețe*), „*Copaciul subt care se adumbrise era măreț*” (*Cele douăsprezece fete de împărat*) etc.

„Brad” oferă un alt exemplu de evoluție a unui fals plural. Nimeni nu a contestat faptul că „brad” corespunde

albanezului *bredh*. Vocalismul lui „brad” este însă aberant (teoretic, dacă era un împrumut ne-am fi așteptat mai degrabă la „brez”), iar pe deasupra faptul că lui *-dh* final îi corespunde în română *-d* pare mai degrabă să sugereze o origine comună, traco-iliră, iar nu un împrumut dinspre albaneză spre română (cf. *gardh-gavd*, *surdh-smd*). Ciudățenia este însă numai aparentă și se explică dacă acceptăm că *bredh* a putut fi unul din termenii pe care locutorii (proto)românei l-au privit în mod natural, datorită formei sale, ca pe un plural. La rândul său, pluralul albanez *bredha*, brazii, ne indică originea numelor unor localități alpine din România care se numesc „Breaza”, i.e. „locul cu brazi”, sau, spre Maramureș, vârful Breaza și Culmea Brezei. Pornind de la *bredh-bredha*, dacoromâni au reconstruit un singular „brad”, după modelul alternanței pradă-prăzi, vād-vezi. Altfel zis, un *z* palatal în finalul cuvântului flexionat e reconstituit automat ca un *d* dur în finalul rădăcinii. La rândul său, „brad” a dus la consolidarea pluralului *brazi*, forma albaneză cu *-e* (v. *bredha*) supraviețuind numai în toponime (Breaza, etc.) unde pe deasupra a cunoscut și diftongarea proprie limbii române.

Cazul nu e rar, și multe din toponimele neexplicate ale României actuale capătă un sens atunci când sunt interpretate cu ajutorul limbii albaneze. *Sulina*, de exemplu, nu este altceva în albaneză decât o țeava, un tub, *sulina uji* fiind „conducta de apă”, nume foarte potrivit pentru o așezare de la capătul unui canal navigabil. Foarte multe denumiri de localități alpine care sunt compuse împreună cu *Gura* (Gura Humorului, Gura Motrului, etc.) trimit de îndată la alb. *gurë-gura*, piatră. *Nemira*, numele unui masiv din Carpații Orientali corespunde toponimului kosovar *Bjeshkët e Nemura*, Piscurile Blestemate (*pisc* e dat în dicționarele românești ca fiind fără o etimologie cunoscută; *bjeshkë* e în albaneză o poiană alpină). Numele provinciei Dacia *Maluensis* se lămu-rește prin albanezul *mal*, munte (cf. *Malesi*, regiunea mun-

toasă din nordul Albaniei). Tot așa, numele munților *Carpati* nu se explică decât prin albaneză: *karpë* = piatră, ceea ce sugerează în același timp o interpretare plauzibilă a numelui dacilor *carpi*, după cum, tot prin albaneză se interpretează cu certitudine numele *bunilor*, unul din cele mai puternice triburi dace, a căror cetate, Burri-dava, se afla pe lângă Râmnicu-Vâlcea (cf. PÂRVAN 1992, 223. sq): *burr-* trimite deîndată la alb. *burrë*: om, bărbat. În acea regiune, pe valea Oltului a fost consemnat, de altfel, până recent, termenul popular de *boreasă*, un sinonim pentru „femeie”, pe care lingviștii români au preferat să-l facă să provină dintr-un ipotetic „boiereasă”, întrucât „în țara Oltului țărani au fost înnobilați, adică făcuți «boieri” (sic! CAZACU și TODORAN, 1965, p. 43). *Boreasă*, format de la *burrë*, prezintă însă sufixul feminin arhaic *-easă*, comun românei și albanezei și care a fost foarte productiv în ambele limbi. Prin el au fost creați termeni ca *mireasă* de la mire (v. alb. *mirë=bnr*), sau *împărăteasă* de la împărat (la fel în alb. *mbret>mbretëreshë*, sau chiar *perëndeshë*, regină, în dialectul albanez din Sicilia; cf. SANDFELD 1930, p. 67; v. pentru *perëndi* mai sus).

Boreasă nu e singurul caz în care, evitând să exploreze relațiile limbii române cu cele balcanice cum e albaneza, lingviștii români au preferat să propună etimologii în care probabil nici ei înșiși nu credeau. Să luăm termenul românesc popular *chiul*, de la care a fost format verbul *a chiuli*. *Chiul* se află într-un vizibil raport de rudenie cu adverbul albanez *qyl*, popular și argotic, care se traduce prin „gratis”, sau ceva obținut „prin înșelăciune”. De aici, printr-un împrumut dinspre albaneză spre română s-a putut ajunge în mod firesc la o expresie cum e „*a trage chiulul*”. Este numai o supoziție, pentru că, în același timp, atât *chiul* cât și *qyl* ar putea foarte bine să urce împreună până la turcescul *kiilahşi*, care desemnează un trickster, un scamator, cuvânt preluat în română sub

forma *chiulanguiu*. Oricare ar fi originea termenului, corespondența *chiul-qyl* se verifică prin echivalențe fonetice similare: unui *c-* arhaic în poziție inițială îi corespunde deseori în albaneză, chiar și în multe latinisme, *q-*, pronunțat astăzi aproximativ *ci-*, ca în *cer*, ex. rom. câine-alb. *qen*, rom. căprior (de la acoperiș) - alb. *qepër*, rom. car-alb. *qerre*. Palatalizarea lui *c* în albaneză este un fenomen relativ recent și secundar, lucru dovedit de masa de turcisme care au fost preluate în albaneză prin palatalizarea lui *k* (*Kazim*>*Qazim*, Kerbala>*Qerbela*, *tekkoteqe*). Oricum, identitatea lui *qyl* și a lui *chiul* mai e dovedită și prin compararea altor turcisme intrate simultan în albaneză și în română: *gyp*=chiup, din tc. *küp*, deci *gy/=chiul*.

Din prudență, DEX-ul pomenea încă, în ediția sa din 1958, ipoteza plauzibilă a derivării lui *chiul* din turcescul *kiilahşi*, deși fără a menționa termenul albanez echivalent. Iată însă că, dintr-un exces de zel, edițiile recente ale DEX-ului, cea din 1984 și cea din 1996 propun, ca sursă pentru *chiul*, un ridicol și inexistent franțuzism: [*tirer au*] *cull*

Foarte

în dialectul gheg din nordul Albaniei și din Kosovo *fort*, foarte, se folosește exact ca în română. Așa se face că în zona orașului Scutari se spune *mir fort*, sau *fort i mir*: foarte bine, iar comparativul de la *mir* este *ma i mir*: mai bine, și tot așa *ma i shkurt*: mai scurt, etc. Tot în zona Scutarilor, fostul consul austro-ungar din Janina, Julius Pisko, notase, acum mai bine de un secol, caracterizarea unui râu: *asht fort i rebt*, i.e. „este foarte repede”. În acea regiune, sat nu se spunea altfel decât *katun* iar calul, care în albaneza literară e *kal(ë)*, devine spre Scutari un arhaic *kval*, ca pentru a arăta dinadins că vine din *caballus* (exemple extrase din PISKO 1896). Tot așa, nu

numai că pluralul de la *kal(ë)* este *kuaj*, ca în românește cai, dar albanezul merge și el *kaluar*, altfel zis călare, fiind atunci un *kalorës*: călăreț. Și, în sfârșit, diminutivul de la *kal(ë)* este în albaneză *kalush*, care a ajuns să desemneze în română acea bucată de lemn ce se înfundă în gura animalelor sau a oamenilor torturați.

Un sinonim cu *fort* este *shumë*, care corespunde românescului sumă: (din lat. *summa*). Ca și sumă în româna veche, *shumë* este în albaneză un adverb ce poate indica o cantitate, sau care înseamnă pur și simplu *mult*. Un personaj dintr-un roman al lui Kadare, întrebat dacă dispune de multe hărți, răspunde afirmativ: „shume *harta*”. Sau:

„- *Është shumë largi I* - Este foarte departe?

- *Besoj një orë me karrocë. I* - Cred că o oră cu căruța.”

(KADARE 1990, p. 43)

Eu unul/eu una

Une este în albaneză pronumele personal de persoana întâi, eu. De aici, prin analogie, formula *eu unul* (euună), unde un termen valah întărește unul albanez, precum în *ghiuuj bătrân*, sau tot așa cum persoana întâi a verbului a avea, *am*, a fost calchiată după albanezul *kam*, eu am. Lingviștii au remarcat de mult forma aberantă a verbului a avea la persoana întâi singular, unde terminația *-m* nu se justifică decât prin analogie cu albaneza.

A canoni

A canoni, sau a canuni, „a chinui”, pune de asemenea o problemă etimologică și istorică, întrucât, deși proveniența

termenului e limpede, el venind dintr-un *kanon* sau *kanun* grecesc sau turcesc, e mai puțin limpede despre ce fel de canon, sau lege, ar putea fi vorba. E știut în schimb că viața albanezilor, în special a celor din nord, din Malesi, a fost reglementată din noaptea timpurilor și până în secolul nostru de celebrul *Kanun*, set de legi orale atribuite legendarului Lek Dukagjini. Importanța *Kanun-ului* pentru cultura albaneză este covârșitoare, el acoperea toate aspectele vieții sociale (cf. MALCOLM 1998, pp. 17-19), dar mai ales regulile războiului, ale vendetei tradiționale a albanezilor. Elementul fundamental al *Kanun-ului*, și o dată cu el al întregului cod social al albanezilor, este *besa*, cuvântul de onoare, a cărui încălcare atrage după sine moartea. *Bessi* era și numele unuia din cele mai importante triburi tracice. *Besa* a dat o serie de termeni derivați în albaneză, printre care *besoj*, a crede, ceea ce sugerează o explicație a unui vechi nume de familie românesc cum e Besoiu. Multe nume de persoană românești dintre cele mai vechi sunt fie explicabile prin albaneză (ex. Delia < *delja*, mioară, oiță), fie se întâlnesc în cronici care îi situează pe purtătorii acestor nume în Balcani, în zona Kosovo-ului de azi sau în Macedonia (cum este banalul nume macedonean *Mirce/Mircea*).

Alte latinisme arhaice au dispărut din română, ele fiind în continuare uzuale în albaneză: acel *a desidera* (a dori) în fața căruia se extazia Noica nu este altceva decât albanezul *deshiroj*. Un exercițiu de exegeză culturală dintre cele mai profitabile ar fi cel care ar consta în compararea sistematică a vocabularului „rostirii românești”, pus la punct de Noica pentru a dovedi specificitatea culturală și filozofică a graiului românesc (NOICA 1996), cu termenii corespondenți din albaneză. În bună parte, acest vocabular s-ar găsi îmbogățit cu perechi identice, începând chiar cu acea prepoziție *întru*, alb.: **ndër** (tot de la *intra*). Spre deosebire de română, unde a învins prepoziția mai scurtă *în*, albaneza îl folosește și astăzi

în mod curent pe acest *ndër*, spunând de ex. *ndër male*: la munte, așa cum Neculce putea spune „fost-au biseriçuțe de lemn *întru* acel delușor”. Pentru Noica, în asemenea cazuri „*întru* reușește să aducă o transfigurare” în limbă (NOICA 1996, p. 34) Pe lângă această transfigurare, albanezul *ndër* mai aduce însă și o explicație fonetică plauzibilă adverbului derivat *îndărăt*, pe care dicționarele îl dau ca provenind dintr-un greoi și neatestat latinesc *in-de-retro*.

Rost, care dă chiar titlul cărții lui Noica (*Rostirea românească*) nu poate fi separat de albanezul *rast*, întrebuițat de multe ori în mod identic: *siș ėshtë răsti*: cum este rostul, cum e cazul; *në rast luftë*: în caz de luptă, dacă e rost de luptă; *në rast nevoje*: la un rost de nevoie, eventual etc.

In temeiul codrului, era titlul unuia din capitolele *Rostirii*, în care Noica, exaltându-se asupra acestor trei cuvinte, îl amintea pe Heidegger, care spunea că atunci „când mergi prin pădure, mergi prin cuvântul pădure” (NOICA 1996, p. 113). Temei, temelie, sunt slavisme prezente și în albaneză (*themeli*). Albanezul poate spune, dacă-i mulțumit de fundațiile casei, *themel i shëndoshë/temeliz* sănătoasă. Cât despre *kodër*, *kodra*, sau *kodrinë*, ele s-au specializat în albaneză cu sensul de „colină”. Lucrul nu trebuie să surprindă. În multe limbi termenii pentru „munte”, „pădure”, uneori și „mal”, sunt polisemantici, înainte de a ajunge să se specializeze într-unui sau altul din sensuri. Albanezul *mal* are, de pildă, astăzi sensul unic de „munte”, pe când „mal”, ca în „malul râului”, se spune în albaneză *bieg*, corespunzător slavonului *bereg*, dar și germanului *Berg*, munte. Latinescul tardiv *paludem*, din *palus*, mlaștină, a dat în română și în albaneză *pădurelpyll* (care a fost **pëdyll* înainte de a se reduce, așa cum s-a întâmplat și *cu*liber* > *lire*, etc.).

Desigur, ceea ce poate surprinde în primul rând este faptul că majoritatea termenilor comuni românei și albanezei nu provin din viața păstorească, așa cum ne-am fi putut aștepta, ci din cotidianul țăranilor, fie de la câmpie, fie de la

munte. Asta ne trimite, încă o dată, la conviețuirea, nerecunoscută de lingviști, a celor două popoare.

„Că la nunta mea a căzut o stea...”

Întreaga terminologie românească a nunții este moștenită direct, sau se explică prin albaneză, chiar și atunci când termenilor li se poate trasa o origine latină: *krushk—cuscru*; *nun=nun*, naș; *nunë= nună*; mire vine dintr-o expresie care conținea albanezul AmVé'=bun,de unde mir-easă, cu aceeași feminizare românească a unui termen din albaneză pe care o întâlnim, dialectal, în boreasă (femeie), de la alb. *burrë-om*, bărbat; *martuar=a* mărita; *kurorë—cunună* (dialectul tose al albanezei a cunoscut rotacismul).

Tot așa, o serie întreagă de termeni de rudenie apropiată sunt comuni celor două limbi, nu numai binecunoscutul *tate*, existent și în slava macedoneană, dar și unii care au dispărut în româna modernă, cum e *ëma*, literalmente mama cuiva, „mama lui”, pe care îl regăsim la Miron Costin: „Costantin-vodă cu *îmă-sa* și cu frații săi”. Semnificația altor termeni a fost, în mod straniu, inversată în albaneză: *motër, motra* a devenit „soră”, iar *fëmije* este un copil, de orice sex. Interesantă este și permutarea culorilor: *verdhë=galben*, pe când *gjelbër-yerde*. De aici, expresia - inexplicabilă în română - care constă în a spune despre o persoană palidă, bolnavă sau speriată, că e „verde la față”, altfel zis... galbenă! Nu e altceva decât un calc din albaneză, în care *bëhem dyllë* i *verdhë nga frika*, este „a se face *galben* ca ceara de frică”.

Gata, a fi gata, a găti

Albaneza are adjectivul *gati*, care, ca și corespondentul său român, este invariabil. *Gati* se mai folosește și în expresii

precum: „eram *gata* să cad'Vgati *sa s'rashë*. *Gatis* este *a (se)găti*, *a împodobi*. *Gătitul* e ordinul care se dă în armată soldaților și care corespunde lui *dreptii*. Ideea este, desigur, că ei sunt *gata*, sunt *gătiți*. *Gătim* e în albaneză bucătăria, pentru că acolo *se gătește*. *Bucătărie*, la rândul ei, pe care dicționarele îl dau ca fiind legat de un ipotetic latinesc **buccata*, derivat secund din *bucea*, gură, pare mai degrabă de nedespărțit de albanezul *bukë*, pâine. Acesta din urmă este de altfel atestat încă din Antichitate, în celebra istorie a lui Herodot în care copiii păstrați într-o izolare totală sfârșesc prin a pronunța în mod natural cuvântul frigian pentru pâine: *bek-os*. De la *bukë*, printr-un sufix de agent comun românei și albanezei, *-tar*, se formează în mod natural **bukëtar*, așa cum de la *peshk*, pește, avem în albaneză *peshkatar*, pescar. Ca un argument în plus, *brutarul* este numit astăzi în albaneză *bukëpjekës*, cel care coace pâinea. Dar, termenul însuși de *brutar* are o etimologie albaneză. Lingviștii români îl elucidează ca provenind din termenul regional *brut*, puțin folosit, cu sensul de „pâine neagră”. Atât *brut*, cât și *brutar*, trimit însă la o serie de termeni albanezi legați de fabricarea pâinii, cum e *mbrujtje*, operațiunea prin care se frământă coca pe vatră.

Vatră

Sigur, se poate pune retoric întrebarea, cum o făcea Graur (citată în RUSSU 1970, p. 80), „când ne-aufost oare albanezii superiori ca să luăm de la ei termeni de civilizație precum vatră, moș *etc.*!” în realitate, *vatră*, care există în română, albaneză și în multe limbi slave, ce l-au împrumutat de la păstorii semi-nomazi aromâni, este un termen pur albanez, lucru dovedit extrem de simplu prin fonetismul său actual. Rădăcina termenului a fost identificată de mult de lingviști:

vatër, vatra, de la răd. **ater*, foc, cf. lat. **ater*, negru, avest. *atarş*, foc, osetă (limbă iraniană din Caucaz) *art*, foc. Ceea ce este inexplicabil în varianta balcanică a rădăcinii este proteza consonantică inițială -v. Stim însă că procedeul de a adăuga un v- protetic inițial rădăcinilor unor termeni arhaici moșteniți care încep cu vocală este un procedeu propriu limbii albaneze. Sunt afectate în primul rând multe cuvinte provenite din acel vechi fond lexical pe care putem, provizoriu, să-l botezăm *ilir*, și care este limpede indo-european. Ex.: *vesh*, ureche, de la răd. **aus-*, întâlnită în latină în *aus-cultare*, prus. *ausins*, urechi, lit. *ausis*, let. *àuss*, ureche. Dar procedeul a fost aplicat și unor termeni latini cu vocală inițială, care primesc la rândul lor în albaneză proteza V-: *verbër*, orb, cu derivatele *verboj*, a orbi și *verbëri*, orbire; *vepër*, *vepra*, operă, creație; gheg *vorfën*= orfan (tose *varfërë*); *vadis*, a uda. îl putem adăuga aici și pe *oare*, a cărui etimologie acceptată îl face să provină din lat. *volet*, dar care corespunde exact alb. *valle*, așa după cum operă îi corespunde lui *vepër*, iar orb lui *verbër*. Nimic asemănător acestei proteze consonantice inițiale nu există în celelalte limbi balcanice. Motiv pentru care *vatër, vatra*, nu poate fi decât un termen albanez, împrumutat de limbile vecine: româna, macedoneana, sârba, etc. Evoluția de la **ater* la *vatër, vatra* nu a putut avea loc decât în albaneză.

Rezumând cele de mai sus, vedem că, parafrazându-l pe Călinescu, care în *Istoria literaturii române* oferea dovezi lexicale ale latinității limbii române, putem foarte bine să înlocuim pur și simplu, în textul lui Călinescu, termenii românești prin cei albanezi corespunzători: „Albanezul crede în *engjëlj*, în *zana*, și a fost botezat de *prifi*. El nu e *păgân*, căci vede, deasupra lui, pe *qiell...etc.*, etc. El merge la *pyll* /pădure), la *mal* (munte), la *shesh, kaluar* (călare) pe ita/e”(CĂLINESCU 1988, p. 8). Ca să nu mai vorbim de faptul că nu am luat aici în considerare decât vocabularul de

bază al albanezei literare. E greu de spus ce surprize ne va putea rezerva studierea termenilor dialectali, a arhaismelor, sau a etimologiei albaneze. Totuși, până și o analiză sumară ne arată că instituții și concepte atât de importante cum sunt *cuvânt*, *stăpân*, *vatră* se explică, chiar atunci când sunt moștenite din latină (*cuvânt*) sau din fondul comun indo-european (*vatră*), numai prin intermediul limbii albaneze și numai printr-un lung trecut comun al vorbitorilor celor două limbi.

BIBLIOGRAFIE

- BENVENISTE, Emile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Vol. I. *Economie, parenté, société*, Paris, Minuit, 1969 (ed. nouă 1993).
- CAZACU, B. și R. TODORAN, *Lexicul dacoromân (trăsături specifice și arii lexicale)*. București, Ed. Didactică și Pedagogică, 1965.
- CALINESCU, George, *Istoria literaturii române*. II ed. București, Minerva, 1988.
- CULIANU, Ioan Petru, *Mircea Eliade*, București, Nemira, 1995.
- ELIADE, Mircea, *Les Roumains. Précis historique* (1943); ed. nouă București, Roza Vânturilor, 1992.
- ELIADE, Mircea, *De Zalmoxis à Gengis-Khan; études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale*, Paris, Payot, 1970.
- ELIADE, Mircea, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, t. I: *De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Paris, Payot, 1976.
- ELIADE, Mircea, *Profetism românesc*, București, Roza vânturilor, 1990.
- KADARE, Ismail, *Dosja H.*, Pristina, Rilindja, 1990.
- MACREA, D., *Locul limbii române între limbile romanice*, Centrul de multiplicare al Universității din București, 1971.
- MALCOLM, Noel, *Kosovo. A Short History*, London, Papermac, 1998.
- NOICA, Constantin, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, București, Humanitas, 1996.
- PANU, George, *Amintiri delà „Junimea” din Iași*. București, 1910.
- PÂRVAN, Vasile, *Getica. O protoistorie a Daciei*, ediție îngrijită de Radu Florescu, Chișinău, 1992 (1926).

- PISKO, Julius, *Kurzgefasstes Handbuch der nordalbanesischen Sprache*, Viena, 1896.
- PODRIMJA, Ali și Sabri HAMITI, edit. *Dega e pikëlluar. Poezi shqipe në Jugosllavi*. Pristina, Rilindja, 1979.
- RENFREW, Colin, *Archaeology and Language. The Puzzle of Indo-European Origins*, London, Penguin Books, 1989.
- RUSSU, I.I., *Elemente autohtone în limba română. Substratul comun româno-albanez*, București, Editura Academiei, 1970.
- ROSETTI, Al., *Istoria limbii române*. București, Editura pentru literatură, 1968.
- SANDFELD, Kr. *Linguistique Balkanique. Problèmes et résultats*, Paris, Klincksieck, 1930.
- TRUBEȚKOI, Nikolai Sergheevici, „Mâsli ob indoeuropeiskoi probleme.” In *Izbrannâe trudâ po filologii*, ed. T.V. Gamkrelidze, Moscova, Progress, 1987.
- VERDERY, Katherine, *Compromis și rezistență. Cultura română sub Ceaușescu*. Trad. Mona și Sorin Antohi, București, Humanitas, 1994.
- VRACIU, Arion, *Limba daco-geților*, Timișoara: Facla, 1980.

VICTOR IVANO VICI

SOPHIA PATIENS
UN SCENARIU GNOTIC ÎN
ROMANUL ȘASE NOPTI PE ACROPOLE
DE YORGOS SEFERIS

Ioan Petru Culianu *in memoriam.*

Pentru Ioan Petr.; Culianu, mitologia și filosofia gnostică au constiuit teme constante și predilecte de meditație, cărora le-a dat târcoale de-a lungul întregii sale cariere, pe cât de meteorice pe atât de strălucite. De la acele timpurii dar solide *Saggi scelti sulla gnosi* strânse în micul volum *Iter in silvis* (care, din păcate, apărând la o obscură editură siciliană, a trecut ca și neobservat) și până la ultima și cea mai ambițioasă contribuție a sa în materie [**IGD** și **AG**], el n-a încetat deci să descrie, să iscodească, ba chiar să cultive stufosul „arbore al gnozei”¹.

Mai mult: dacă e să-i dăm crezare lui Horia-Roman Patapievici (și nu văd de ce n-am face-o), din studiile asupra gnosticismului ultimul Culianu a extrapolat liniile de forță ale unei adevărate *mathesis universalis* [Patapievici/GD, 345-378]. Metoda², menită poate să revoluționeze cândva științele umane, constă în abordarea oricărui obiect cultural (dacă nu chiar a oricărui obiect al cunoașterii în genere) în chip de *mind game*, care cuprinde un **set de reguli** (idei sau propoziții ontologice foarte simple) și un **mecanism de generare**. Funcționând prin opțiuni binare (0/1), acesta din urmă, o dată pus

în mișcare, tinde să epuizeze întreg „spectrul de toleranță” (logică) al sistemului [GD, 84], cu alte cuvinte posibilitățile combinatorii pe care acesta le admite, în principiu. Desigur, constrângerii de tot soiul (și mai ales interacțiunea complexă cu alte sisteme, pe care o numim „istorie”) fac ca nu toate aceste combinații să poată fi actualizate la un moment dat; dar, chiar și acelea care rămân virtuale există în dimensiune sistemică, în chip de „obiecte ideale” ce pot fi prevăzute logic, așa cum sistemul periodic al elementelor ne permite să le anticipăm pe cele necunoscute sau nedescoperite încă.

Cum cel mai convingător mod de a verifica valabilitatea generală a unei metode este a > pune la lucru în alt domeniu decât acela unde a fost inițial aplicată, îmi propun, cu ajutorul „metodei Culianu” să demonstrez existența unui scenariu gnostic în romanul *Șase nopți pe Acropole* al poetului grec Yorgos Seferis (Smyrna 1900 - Atena 1971, premiul Nobel 1963)³.

Teza, sau mai degrabă ipoteza mea este că, în opera la care mă refer, automi actualizează unul dintre „miturile fundamentale” ale gnosticismului. Mai mult, el ne dă o variantă proprie a mitului respectiv - de negăsit, firește, în literatura gnostică și/sau dualistă ajunsă până la noi; ceea ce nu o face însă mai puțin legitimă ca o posibilitate combinatorie a sistemului⁴.

Acestea fiind zise, nu înseamnă că, pe parcurs, nu voi căuta variantei seferiene analogii cu una sau alta dintre gnozele cunoscute: așa ceva va spori și întemeierea filologică a analizei mele, și mai ales îi va da „came”. Căci - o declar de la bun început - condiția și poziția mea este aceea a unui critic literar, care nu poate și nu trebuie să aspire la un nivel de formalizare a discursului său comparabil cu acela pe care l-ar practica, de pildă, un teoretician al religiilor. Chiar și atunci când își explorează domeniul propriu cu standarde și criterii împrumutate din alte zone ale științelor umane, criticul le

tratează ca și cum ar fi de aceeași natură cu obiectul de studiu, în ideea că - așa cum cu deplină îndreptățire sublinia Northrop Frye - contextul specific al literaturii este literatura însăși.

Ar mai fi de adăugat aici câteva considerații introductive despre „limbajul obiect” (romanul seferian) și, respectiv, „limbajul instrument” (gnosticismul), urmând ca, în continuare, punerea lor în relație să fie justificată nu doar în principiu, ci și pe detalii punctuale.

Romanul „experimental” al unui poet

De la apariție (în 1974, deci la trei ani după moartea autorului) și până astăzi, lunga narațiune *Șase nopți pe Acropole*, a lui Yorgos Seferis, a fost tratată - atât de critica locală cât și de neoleniștii străini - ca o simplă „curiozitate”: incursiunea fortuită a unui mare poet pe terenul prozei de ficțiune. Dimpotrivă, eu socot că avem de-a face cu un roman în toată puterea cuvântului, fără nimic amatoristic în construcție sau în scriitură. Consider chiar - și voi explica de ce - că ar fi putut constitui un reper în evoluția artei românești în Grecia, dacă o conjunctură specială - îndelunga elaborare și ezitățile autorului însuși de a-l publica - nu l-ar fi lipsit de orice ecou și influență în momentul cel mai propice receptării sale (adică între cele două războaie).

Există indicii că la această carte Seferis a lucrat - cu intermitențe - aproape cincizeci de ani, începându-i însă redactarea cam în vremea evenimentelor descrise (a doua jumătate a anilor '20). Din acest punct de vedere, avem așadar de a face cu un roman de strictă actualitate. Mai întâi sub aspect documentar: *Șase nopți...* „captează” și recrează cu sagacitate realistă atmosfera în care se scâldea tânăra generație de intelectuali greci din „anii nebuni”⁵. Mai ales însă, actua-

litatea romanului implică un aspect (ca să zic așa) „tehnic”, în lumina căruia cel mai conservator dintre moderniștii greci ne apare aproape ca un avangardist. În paginile cărții, Seferis experimentează cu succes procedee pirandelliene și îndeosebi gidiene ⁶, dovedindu-se astfel sincron cu cele mai avansate pe atunci *trend-uri* ale artei romanului. Pe de altă parte, privită într-o diacronie retrospectivă, construcția narațiunii, pe trei nivele sau „inscripții suprapuse”, ce se completează - se dezvăluie dar se și „șterg” - într-olaltă⁷, anticipează formula „romanului palimpsest” a lui Lawrence Durrell (*Alexandria Quartet*).

Un scurt rezumat al subiectului:

Șapte tineri, reveniți în Grecia după studii în străinătate, caută un principiu de coeziune superior atât fiecăruia ca individ cât și simplelor afinități ce îi leagă pe unii sau alții între ei, astfel încât, cu toții împreună, să poată alcătui o entitate colectivă (o „gașcă”). În acest scop, un membru al grupului propune următorul „rit” de socializare: cel puțin de șase ori la rând, o dată pe lună, și anume în nopțile cu lună plină, să urce laolaltă pe colina Acropolei. Procedeu funcționează o vreme, apoi în sânul „găștii” încep a se manifesta fenomene centrifugale. Mai întâi se constituie o pereche amoroasă alcătuită din Stratis și Salome (originară din România!), o natură stranie și neliniștită, incapabilă (pare-se) de stabilitate afectivă. Tot Salome e stăpânită, pe de altă parte, de o puternică înclinație lesbiană pentru la fel de strania Lala, o tânără virgină - la începutul povestirii -, dar emanând un irezistibil magnetism erotic. Ițele se încurcă mai abitir datorită intrigilor țesute de Marigó, zisă „Sfinxul”, geniu rău al grupului, ce acționează înlăuntrul lui ca agent al unui factor perturbator din afară. Acesta este „profetul” monden Logomanos care, prin intermediul „Sfinxului”, caută să-și aproprieze sexual întâi pe Salome, apoi pe Lala. După o serie de crize dure-

roase, Stratis și Salome părăsesc Atena și pleacă să locuiască în insula de baștină a eroinei. La scurtă vreme însă după evadare, Salome moare, și locul ei ca parteneră amoroasă a lui Stratis este luat de Lala. Cei doi se întorc la Atena pentru o ultimă ascensiune pe Acropole, în chip de omagiu dispărutei. În final, alături de aceeași Lala, Stratis trăiește experiența mistică a transmutației, sau chiar a transsubstanțierii corporalității în lumină.

Gnosticismul: un „portret robot”

Stricto sensu, sub denumirea de Gnoză/e sunt cunoscute diverse erezii protocrestine - adesea influențate de neoplatonismul elenistic - din sec. I-IV d.H. Însă mitologeme și „teologeme” de tip gnostic nu au încetat să reapară la răstimpuri și mai târziu, actualizându-se în decursul istoriei în felurite heterodoxii mai mult sau mai puțin revoluționare, cum ar fi, de pildă, maniheismul (sec. III), paulicianismul (sec. IX), bogomilismul (sec. X) sau catharismul (sec. XII). Nu se poate demonstra - și de aceea e imprudent de susținut - că între acestea ar exista o filiație neîntreruptă și punctuală. În schimb este cu totul legitim să le privim, în termeni sistemici, drept variante ale aceluiași genotip constituind o paradigmă sau „categorie istorico-religioasă”.

În măsura în care există efectiv, o asemenea categorie ne permite să procedăm la confecționarea unui soi de „portret robot” al „gnosticismului” *in abstracto*. Desigur, așa ceva constituie un construct inductiv: un montaj al anumitor caracteristici provenind din diferite Gnoze istorice, tot astfel precum într-o schiță a ucigașului alcătuită pentru uzul poliției sunt sintetizate observațiile a diferiți martori oculari ai crimei. Si într-un caz și în celălalt, dincolo de fidelitatea mai mare sau mai mică, importantă e valoarea de întrebuițare a „por-

tretului": ceea ce se cere e ca o asemenea imagine generică (și oricum simplificată) să poată servi drept instrument, fie pentru depistarea infractorului, fie pentru exegeza romanului seferian⁸:

Gnosticismul este o subspecie a **dualismului**. În termenii cei mai simpli vorbind, acesta din urmă constă în opoziția binară a două principii, din care decurge o judecată de valoare (bun/rău) urmată de polarizarea ierarhică a realității la toate nivelele. În aceeași logică binară, principiile respective sunt fie coeteme și egal implicate în Creațiune: dualism „radical”, fie răul apare mai târziu, ca urmare a unei erori în sistemul binelui: dualism „moderat” sau „monarhian” (în care principiul suprem [*arche*] rămâne unul singur). Dualismul implică deci prezența unui al doilea agent, responsabil de organizarea universului vizibil și material, inclusiv de crearea omului. Alterând astfel lucrarea divinității supreme, el aduce pe lume moartea, efortul și suferința. Nu atât rău cât „impostor”, „ignorant”, „fanfaron” sau „nebun”, acesta seamănă până la identificare cu tipul de zeitare cunoscut în mitologiile primitive drept *trickster*. Majoritatea **gnozilor** istorice se diferențiază de ambele dualisme prin aceea că mitul lor fundamental postulează existența a doi *tricksters*. Primul este feminin, se numește **Sophia** [„înțelepciunea”!] și, prin greșeala-i fatală, provoacă dezastrul ontologic, deocamdată numai în ordine transcendentă. Sarcina de a-1 prelungi în contingent îi revine celui de-al doilea *trickster*, masculin, apărut ca „avorton” [*éktroma*] al Sophiei: el este **Demiurgul**, identificat cu Dumnezeuul Vechiului Testament, ziditor al lumii acesteia și al omului. Din care cauză, mecanismul generativ al gnosticismului pune în mișcare o „exegeză inversă” a Genezei și are drept rezultat negarea celor două mari principii biblice: (a) „principiul inteligenței ecosistemice” (lumea a fost creată de o cauză superioară și binevoitoare) și (b) „principiul antropocentric” (lumea a fost creată pe potrivă omului și omul pe

potriva lumii). Presuposițiile pe care se bazează Gnoza se opun binar celor de mai sus: (a') creația lumii e opera unei forțe inferioare, ignorante și/sau malefice și (b') omul este superior lumii create și creatorului său (căci într-însul subzistă o părticică din substanța divină a Tatălui primordial și bun).

O Gnoză „romanțată” (și o codificare minimă)

Într-un paragraf anterior am menționat în treacăt că, în chip de „palimpsest”, *Șase nopți...* comportă trei „inscripții suprapuse” interferând intertextual. Din rațiuni pe care nu are rost să le explic aici, am considerat că palierele respective de semnificație se acoperă cu trei nivele simbolice, dintre care primul este „terestru”, al doilea „celest”, iar ultimul „subpământean” [Ivanovici 1979/87/2000]. Reluând acum această cheie hermeneutică și adaptând-o la nevoile prezentei interpretări, voi avansa ipoteza de lucru că nivelul terestru admite atât o lectură „exoterică” (în cheie carnavalescă⁹), cât și una „esoterică”, întemeiată pe scenariul gnostic pe care încerc să-l pun în evidență aici.

În acest sens s-ar putea pomi de la simpla constatare că aria pe care se mișcă personajele - mai precis protagoniștii - lui Seferis este delimitată strict, între **Atena/Acropole**, pe de-o parte, și *insula* Salomei, pe de alta. Din simple repere spațiale, cele două puncte devin două *lumi*, intens polarizate una față de alta, cu condiția să observăm cum criteriul etic al polarității dualiste (rău/bun) este „tradus” în termeni de luminozitate (noapte/zi), ipostaziați metonimic în două corpuri astrale (lună/soare). Citatul următor este cât se poate de concludent în această privință (chiar dacă formularea nu respectă o simetrie absolută):

- Ah! Să trăim împreună în plin soare, i-am spus eu.

- Da, *în plin soare*, mi-a răspuns ea. Pentru mine *s-a zis cu Acropole*.

[Aer. IV, 167] (ss.nn.)

Prin urmare, cele două lumi nu numai că se opun, dar se și exclud reciproc. În așa măsură încât, pentru a accede dintr-una într-alta, e nevoie de o nouă identitate. Astfel, hotărârea amanților de a evada în domeniul luminii e precedată de următoarea revelație tulburătoare:

- Stii, nu mă cheamă **Salome**; mă cheamă **Bilio**.

Un alai de mitologii trecu prin fața mea și se pierdu în zare; un stol de aripi.

- Și încă ceva, și mai serios, continuă, n-o să ne mai despărțim.

[••]

Salome dispăruse, iar eu căutam să potrivesc acel trup cu noul său nume.

[Aer. IV, 166-167] (ss.nn.)

Chiar și așa însă, a trece pragul ontologic dintre noapte și zi implică piedici aproape insurmontabile și primejdii mortale. Salome/Bilio, de pildă, plătește cu viața un asemenea act temerar. Iată sfârșitul ei relatat de Lala:

[...] în seara aceea, îmi spunea, urma să plece la tine. Am întrebat-o dacă la sfârșitul lunii o să mai urcăm pe Acropole. Stii, poimăine 31, avem lună plină. Mi-a răspuns ceva foarte comic: - „Peste *clarul de lună* am tras cortina: Stratis are nevoie de *soare...*” Și pe vorba asta *încremeni*, ca o statuie.

[Aer. VI, 234] (ss.nn.)¹⁰.

Trebuie deci să conchidem că, radical opuse și *quasi* ermetic izolate unul de altul, cele două principii sunt și coeteme, și deci că participă deopotrivă la crearea lumii? Răspunsul pozitiv - care ar clasifica „*gnoza*” seferiană printre dualismele radicale - se lovește însă de dificultatea că de nicăieri *nu rezultă că lumea ar fi creată*.

Soluția lui Seferis, ce ține totuși de dualismul moderat (dar de unul *sui generis*), trebuie dezghiocată din meandrele

unor raționamente destul de complicate. De fapt, o încercare de creație are loc, în zona nocturnă, nu însă una cosmogonică ci doar antropogonică, sau mai bine zis *sociogonică*, obiectivul ei fiind o entitate umană colectivă („gașca”). „Scriptura” acestei secte *sui generis* este, cum am mai spus, ritul de socializare propus de Nikolas, unul dintre cei șapte tineri atenieni. Să-l ascultăm:

- Dragi prieteni,

Stratis îmi povestea mai deunăzi că undeva, într-o carte doctă, a citit despre un ciudat individ a cărui manie era să colecționeze apă de fluvii. Exact așa cum un altul ar colecționa timbre.

[...]

- Pe rafturile acestui straniu ipochimen se puteau vedea Gangele, Volga, Tamisa, Sena. Dunărea, Nilul șcl. șcl., orânduite în sticlule etichetate.

Doamna Salome a avut lăudabila inițiativă de a ne propune să ne abandonăm din când în când singurătățile sau poate îmbulzelile noastre particulare și să alcătuim o gașcă. Mă va ierta dacă îi voi mărturisii că o bănuiesc de afinități electiv ascunse cu antementionatul colecționar.

[...]

într-adevăr, iubiți amici, fiecare dintre noi este un fluviu, un fluviu autosuficient, de la izvoare până la vărsare; însă unul lipsit de comunicare, căci închis într-o sticlură astupată.

[...]

Cine va despecetlui fluviile pecetluite? Cine va destupa sticlurile astupate? Cine, prieteni, e în măsură să ia câteva picături de Jordan - presupunând că acesta ar fi Nondas - și să le amestece cu altele provenind din Scamandru - presupunând că cestălalt e Stratis - și cu niște picături de Brahmaputra - presupunând că acela...

[-.]

- Eu știu unul singur care ar putea s-o facă, spuse Sfinxul; rămâne însă de văzut dacă va accepta să se coboare până la incoerența grecimii.

[...]

— Chestiunea care mă preocupă, doamnă Sfinx, răspunse [Nikolas n.n.], este coeziunea găștii noastre; de aceea nu m-am gândit la domnul Logomanos.

[...]

[...] Gândul m-a dus în chip natural la un corp ceresc care are proprietatea de a influența apele.

Corpul cu pricina, după cum bine știți, este luna.

[...]

— Prin urmare, avem pe de-o parte luna: un corp ceresc despre care știm că influențează apele. Dar, pe de altă parte, ca să dobândim certitudinea că experimentul nostru va decurge în condițiile cele mai propice cu putință, trebuie să determinăm momentul și locul în care luna are forța maximă de atracție. Care este acel moment?

Pe Lala o luă gura pe dinainte:

— Luna plină.

— Corect, doamnă Lala, acela e momentul, zise Nikolas. Acum urmează partea cea mai grea: care e locul?

[...]

— Ei bine, locul cu pricina este Acropole pe lună plină [...] unde se găsesc acumulate [...] cele mai multe piese de marmură.

Aceste marmuri vor fi pentru razele selenare echivalentul oglinzilor lui Arhimede pentru cele solare: le vor obliga să cadă asupra voastră, o fluvii sigilate, cu maximum de intensitate posibilă.

[...]

[...] Dacă îmi veți face cinstea să adoptați propunerea mea, atunci va trebui chiar astăzi să decidem ca, neapărat o dată pe lună, și cel puțin de șase ori la rând, să vizităm Acropole pe clar de lună.

[Aer. I, 26-32].

Nu e nevoie de cine știe ce sagacitate interpretativă pentru a constata că acest proiect, bruion sau scenariu include anumite mitologeme tipic și punctual gnostice.

- Astfel (deși accentul parabolei râurilor îmbuteliate cade altundeva), să reținem ideea că materia primă a „Creațiunii” este aici *apa* care, în cele mai multe gnoze, constituie o substanță ignobilă [cf. **DR**, 138]¹¹.

- Procedul utilizat este *amestecul*¹², privit ca un paleativ la *dispersie*¹³. Pentru gnostici însă, a amesteca înseamnă a altera puritatea inițială, ceea ce, desigur, nu poate restaura unitatea începuturilor distrusă prin sciziune multiplă și împrăștiere [cf. Jonas² 1992, 58-59].

- Creația, câtă există aici, nu este una *ex nihilo*, ci pleacă de la *elemente preexistente* (indivizi); nu afectează cosmosul/omenirea în întregime, ci doar *o parte din eli ea* („gașca”). Situația amintește de mitul (de fapt fals dualist) al bogomililor, potrivit căruia, cu îngăduința lui Dumnezeu, îngerul căzut Satanail își bricolează lumea sa din ce găsește la îndemână, într-o regiune determinată a universului (firmamentul) [cf. **GD**, 261-267].

Cu toate acestea, „scriptura” în cauză constituie oare cu adevărat o exegeză inversă a Genezei? Condiția necesară și suficientă ar fi, după cum știm, ca ea să conteste fundamentele cosmogonice biblice. Or, de la bun început trebuie spus că negarea „principiului inteligenței ecosistemice” este blocată aici de eludarea (tacită) a Creațiunii: dacă lumea nu a fost creată, atunci problema calificării morale a agentului creator nu se poate pune.

Desigur, aici încap destule nuanțe. De pildă, la o privire mai atentă constatăm că factorul creație lipsește sau este escamotat cu totul numai în legătură cu domeniul luminii. În cealaltă zonă, cea nocturnă - despre care de asemeni nu știm dacă a fost creată sau nu -, are loc o încercare de reorganizare parțială a lumii. Identitatea autorului sau artizanului acesteia rămâne însă necunoscută, iar obiectul sau produsul acestui

simulacru al Genezei nu poate fi calificat, din punct de vedere logic, decât ca „nici-creat-nici-increat”, iar sub aspect moral, drept „nici-rău-nici-bun”¹⁴. Cât despre „gașcă”, aceasta nu contrastează radical nici cu întregul (universul) de care ține în chip de parte alcătuitoare, nici - ca întreg la rândul ei - cu indivizii ce o alcătuiesc. În speță, microcosmosul apărut în urma ritului de socializare e pe potriva „locuitorilor” săi, dar între ei există unii - Salome, Stratis, Lala - ce i se dovedesc superiori (prin faptul că, la un moment dat, reușesc să evadeze în domeniul luminii). Ca atare, pe de-o parte „principiul inteligenței ecosistemice” își are și nu-și are locul aici, iar pe de altă parte „principiul antropic” devine deopotrivă de ambiguu. Lume imperfectă, stângaci „încheiată” și mai cu seamă efemeră, „gașca” seamănă cel mai bine cu opera Demiurgului ignorant (*trickster*)¹⁵, fără a avea însă nici amploarea nici complicația pe care i-o atribuie diverse școli gnostice¹⁶.

În sistemul de generare a gnozei, Seferis introduce așadar o alternativă nouă (creat/increat) - cu referire la univers - și anterioară opțiunii binare inițiale (bine/rău), din care se dezvoltă întreaga profuziune a dualismelor cunoscute. Răspunsul negativ la întrebarea asupra Creațiunii presupune totodată negarea caracterului transcendent al lumii: o posibilitate pe care sistemul nu o conținea și care a fost întrevăzută abia de pe la sfârșitul secolului al XVIII-lea înapoi [cf. **GD**, 302], în diversele *nihilisme* modeme. Cu gnosticismul, ele au în comun voința de a „deconstrui” [engl, *to built down*; germ. (Nietzsche!): *zugrunde richten*] transcendența iudeo-creștină, precum și unealta utilizată pentru demolarea ei: „exegeza inversă” a Scripturilor. Aceeași procedură îl duce însă pe nihilist la abolirea oricărei transcendente, iar pe gnostic la proclamarea „adevăratei” transcendente [**JGD**, 308-310 și **AG**, 355-357]. O altă diferență, și mai puternic marcată (deși, în mod curios, trecută cu vederea în analizele lui Culianu),

constă în aceea că nihilismul consecvent¹⁷ devine un *monism* etic: lumea fără Ziditor e o lume integral rea.

Seferis e departe de a-și asuma toate aceste corolare nihiliste. Așa cum am văzut, *Șase nopți...* proiectează un univers în care există totuși - măcar că aproape inaccesibil dinspre partea nocturnă a lumii - un spațiu guvernat de lumină, în care fericirea, binele, până și mântuirea sunt posibile. Am văzut de asemeni că tentativa de sociogonie (parțială) ce are loc în aceeași zonă nocturnă produce o „lume” imperfectă, desigur, dar nu cu totul rea. Aici e poate momentul să lărgim cadrul discuției și să constatăm că, în romanul seferian privit ca „gnoză”, „demonizarea cosmosului” practică de foarte multe școli gnostice [cf. *IS/Démonisation, passim*] trece, din contră, printr-un proces de eufemizare. Însuși faptul că Atena este calificată drept „bolnavă” este deja un eufemism, afin cu ideea de greșeală și excluzând premeditarea perversă ori malefică. Dar mecanismele eufemizării sunt încă și mai subtile. Pentru început, așa cum am arătat, opoziția fundamentală de natură etică (rău/bun) a dualismului este transformată într-una luminoasă (noapte/zi). La baza ei se află, poate, dicotomia maniheistă (întuneric/lumină), dar eufemizată și aceea, căci momentele zilei sunt reprezentate de corpurile cerești respective (lună/soare). Însă luna - iar cea plină *a fortiori* - nu face decât să reflecte strălucirea solară și se opune soarelui doar în relativ, ca „lumină parțială *versus* lumină totală”. Așadar spațiul Atenei și al Acropolei pe clar de lună e o noapte nu tocmai întunecoasă, tot astfel precum „gașca” celor șapte tineri, parte integrantă a domeniului nocturn, e un cosmos nu tocmai demonic¹⁸. Pe asemenea căi ocolitoare, poetul îndeapărtează o viziune cu totul „neagră” asupra lumii și existenței și face loc în universul său fictiv speranței.

Dualismul slab marcat la polul negativ face din autor un nihilist atipic, tot astfel precum eludarea parțială a transcen-

dentei îl ducea la un gnosticism atipic. Rămâne de văzut însă dacă așa ceva încapă în „spectrul de toleranță” al sistemului. Pentru a ne da seama de aceasta trebuie (după metoda Culianu) să refacem „fractalul”, adică secvența de permutări binare care conduce la soluția cu pricina. Pentru a evita reprezentările grafice și/sau schematizările matematice rebarbative, îl voi transcrie sub forma unei succesiuni eșalonate de întrebări și răspunsuri (termenul în italice indicând opțiunea seferiană la fiecare nivel):

I. Este lumea *creată* sau *increata!* Răspunsul pozitiv la întrebarea inițială, referitoare la transcendența lumii, aparține religiilor (inclusiv celei gnostice), cel negativ, *nihilismului*.

II. *Increata total* sau *parțial!* Prima soluție este cea materialistă. Cealaltă, a cărei expresie logică ar fi „și-creată-și-increată” sau „nici-creată-nici-increată” (soluții echivalente), corespunde, filosofic vorbind, *agnosticismului*.

III. Lumea parțial increata ascultă de *un singur principiu* (oricare ar fi acela) sau de *două* (rău/bun)? Prima opțiune se numește monism; a doua este *dualismul*.

IV. Cele două principii de care ascultă lumea parțial increata sunt *egal* sau *inegal* de puternice? Opțiunea primă presupune coeternitatea principiilor „egal de puternice”, corespunde dualismului radical, și deci este incompatibilă cu negarea sau eludarea transcendenței. Cealaltă corespunde *dualismului moderat*.

V. Între aceste două principii, inegal de puternice, care guvernează lumea parțial increata, prevalează *răul* sau *binele!* (ca dintâi soluție ne duce la un pesimism ontologic; cea de-a doua, instrumentată prin eufemizarea răului, la *meliorism*).

Urzeala pe care Seferis își țese cele *Șase nopți...* ar putea li deci calificată drept *nihilist-agnostică-dualist-moderată-melioristă*. În ciuda aspectului de „stmțo-cămilă” logică, formula

respectivă ne dă tocmai originalitatea constructului românesc ca „obiect ideal”, existent în dimensiune sistemică ca o ramificație a „arborelui Gnozei”.

*Demiurgul derizoriu („Un vrăjitor ce
răspândește în jurul lui isteria ”)*

Așa cum am arătat într-un paragraf anterior, două sunt miturile fundamentale ale gnosticismului, și anume (în terminologia lui Culianu) „înțelepciunea căzută” și „Demiurgul ignorant” [cf. *GD*, 97-179; *AG*, 117-214]. Ele tratează despre cei doi *tricksters*, unul feminin și altul masculin, ale căror număr și caracteristici de gen constituie diferența specifică a Gnozei în contextul mai larg al religiilor dualiste. Ipoteza de bază ce m-a ghidat în acest eseu este că romanul de care ne ocupăm e centrat mai ales pe primul mit, adică pe istoria pătimirii și a mântuirii Sophiei. Înainte însă de a trece la analiza punctuală a prelucrării și transformării acestui scenariu de către Seferis, îmi propun să demonstrez pe scurt că și celălalt mit gnostic¹⁹, deși mai sumar tratat, este totuși prezent și recunoscut în paginile celor *Șase nopți*...

În acest scop, mă voi concentra asupra personajului numit **Logomanos**. Pentru unii (de pildă Sfinxul), acesta este „un gigant”, „cel mai mare mistic pe care l-a avut vreodată Grecia” [Aer. V, 179]; pe alții (precum Stratis) îi respinge emfaza personajului, care lasă tot timpul impresia că vorbește „cocoțat pe un scaun virtual” [Aer. I, 9]. Aflăm despre el că, abia întors dintr-o călătorie în Tibet, se pregătește să plece în Africa, iar între timp, ieșind după cumpărături ca orice muritor, nu scapă ocazia să-și propage *vulgata* darwinist-nietzscheană în preajma halelor de pește din Atena; mai aflăm că slujește un (Dumne)zeu implacabil care nu lasă vreun loc speranței [Aer.

III, 22] și, în fine, că este bisexual, întreținând un „menaj” stabil cu letonul sau lituanianul Knut și unul intermitent cu Marigó-Sfînxul, ceea ce nu-l împiedică să râvnească în paralel când la Salome, când la prietena ei Lala.

Din primele pagini ale romanului, numele său este menționat ca un posibil factor de coeziune „sociogonică” [cf. Aer. I, 28]; pe de altă parte, interferența acestuia nu este străină de destrămarea grupului. Având deci puterea de a „face și desface”, s-ar părea că Logomanos încarnează figura Demiurgului.

Așa să fie oare? În realitate atari puteri sunt iluzorii și țin de o *ignoranță arogantă*. Definitorie pentru Demiurgul gnosticilor, această trăsătură caracterizează și personajul românesc, fiind chiar subliniată prin reduplicare. Așa-zisul Creator se află în imposibilitate de a crea, și încă din două motive radical opuse. Așa cum ne amintim, „gnoza” seferiană, de tip nihilist fiind, exclude *de plano* Creațiunea ca ipoteză ontologică. În caz contrar, adică dacă am admite că lumea a fost creată, atunci ar trebui să admitem, cu necesitate, că și creatorul ei a fost la rândul-i creat: condiție incompatibilă cu pretenția acestuia de a crea *ex nihilo*.

- Astfel, eventualitatea implicării „demiurgice” a lui Logomanos în procesul de socializare a celor șapte tineri este explicit și de la bun început respinsă, iar logica romanescă ne conduce ineluctabil la concluzia că - în pofida aparențelor - nici în dispersarea „găștii” el nu are de jucat un rol prea activ²⁰.

- Pe de altă parte, în urma unui adevărat lapsus freudian iese la iveală condiția de creatură a personajului (pe care, conștient, acesta n-ar dori cu nici un chip să o recunoască) [Aer. III, 125]²¹.

în registru realist, veleitățile „demiurgice” ale lui Logomanos se traduc într-o afectare și o gesticulație misticoide, pe care autorul le „deconstruiește” în mod sistematic, punându-le în evidență, prin diverse strategii demistificatoare, *impostura* specifică *trickster-uiui*.

- Astfel, limbajul acestuia este un jargon compozit, ce amestecă expresii și idei provenind din doctrine esoterice dintre cele mai eterogene în timp și spațiu. Iată o mostră: „Văd, văd că este un *vas însemnat* pentru marea învățătură”, afirmă Logomanos, despre Lala. „Veni-va vremea când o voi iniția și vom culege împreună *blândul rod*” [Aer. III, 125] (ss.nn.) Or, femeia ca „urnă” sau „vas” de elecțiune este o imagine din *Apocrifa după Ioan*, scriere sacră a barbelognoștilor [cf. Jonas² 1992, 199 și urm.], pe când «rodul» (în speță „spicul”) - ca produs al hierogamiei - ne trimite de-a dreptul la Misterele eleusine. Nici urmă de sinteză, nici cel mai mic efort de a face compatibile simbolistica orgiastică a obscurei secte alexandrine din sec. IV care, potrivit mărturiei Sfântului Epifanie din Salamina de Cipru, ce se numărase în tinerețe printre adepții acesteia, practica „spermatofagia” (împărtășania cu sămânță bărbătească) și teologia misterială pe care se întemeiau riturile agricole celebrate cu fast unanim în Atena clasică. Ceea ce contează în fond pentru Logomanos este conotația sexuală a celor două imagini, în sprijinul apetitului său de a o poseda pe Lala.

- „învățătura” propriu-zisă se reduce la a „întoarce” sensul consacrat al miturilor: șiretului Ulise „tare-i plăcea să mențină poporul în neștiință”; Minotaurul este „străvechiul simbol al tuturor întemnițaților”, ba chiar (plusează Sfinxul) „adevăratul Prometeu”; și mai ales: în Circe trebuie să vedem o „mare zeiță” căreia „îi datorăm metamorfozele creatoare”; să nu ne temem așadar de acestea, căci ele „ne lărgesc sufletul” [cf. Aer. III, 124-125]. Cu asemenea paradoxe ieftine,

personajul pretinde a-i remodela lăuntric pe aleșii săi, deci a-i re-naște. Însă în aceeași ordine de idei ca mai sus, doctrina lui Logomanos nu este cătuși de puțin primară, ci secundară în raport cu substratul ei libidinal, urmărind de fapt să provoace Lalei o „metamorfoză” degradantă care să facă din ea o pradă ușoară, lipsită de voința sau puțința de a-i rezista.

• Prezumția demiurgică în virtutea căreia Logomanos își arogă dreptul de a da nume noi atât celorlalți cât și sieși²² ascultă de aceleași motivații: „Circe” este numită astfel pentru că urmează să o corupă pe Lala; aceasta e rebotezată „Pasiphae” în ideea de a fi posedată de „(Mino)taur”²³. Deși lanțul „metamorfotic” nu este explicit formulat, „Circe” îl intuiește cu exactitate: dovadă faptul că, pe când în plan practic încearcă să o pervertească pe Lala fie heterosexual fie homosexual, în plan discursiv ea se străduiește a o înrâuri tocmai în direcția acceptării copulei bestiale [cf. Aer. V, 202-203 și 209].

Pentru cine observă însă cu atenție manevrele lui Logomanos în scopul seducției prin degradare a Lalei, este clar că întreaga lui strategie eșuează în chip lamentabil; mai mult, Demiurgul nici măcar nu acționează nemijlocit în acest sens, ci doar prin persoană interpusă, adică delegând puteri și competențe către Marigó, zisă Sfinxul și investită *ad hoc* ca Circe (asupra căreia exercită un puternic ascendent). Personajul nu este așadar marele inițiat care ar vrea să pară, nici marele scelerat care ar deveni dacă mobilurile sale ignobile ar fi încununuate de un succes pe măsură, ci un soi de *trickster* oțios Irizând ridicolul, și/sau „un vrăjitor ce răspândește în jurul lui isteria”²⁴. Așadar, în viziunea lui Seferis, Logomanos ne apare nu numai ca un Demiurg impostor și ignorant, ci mai ales ca unul *derizoriu*. Formulă care, desigur, face casă bună cu codurile carnavalești pe care, așa cum am menționat, autorul Ic impune la un prim nivel de lectură. Nu e mai puțin adevărat

Însă că, din punctul de vedere care ne interesează aici, caracteristica respectivă decurge din datele sistemului, căci - așa cum de asemeni am menționat mai înainte - „gnoza” seferiană este slab marcată la polul negativ.

* *

Înainte de a trece la următoarea fază a analizei și interpretării romanului în cheie gnostică, ar mai fi de semnalat în paragraful de față fenomenul *triplicarli* Demiurgului. Cu alte cuvinte: deși de departe cel mai complet conturat ca personaj, Logomanos nu e singurul *trickster* masculin din cele *Șase nopți*... El este asistat de alte două asemenea figuri, episodice, aparținând desigur, din punct de vedere sistemic, aceluiași arhetip, dar asumând execuția anumitor acțiuni punctuale, fie de tip „demiurgic”, fie chiar pe seama Demiurgului principal. Ca și în cazul analog al „Circei”, transferul de competențe către aceștia poate fi pus în legătură cu starea de inactivitate și/sau de impotență în care se află Logomanos ca *trickster*.

- Primul asemenea „substitut” de Demiurg este personajul numit Phoustos, pictor academizant, care apare „în came și oase” doar la începutul primului capitol [Aer. I, 6 și urm.] și este menționat în câteva rânduri în cel de-al doilea²⁵. Cu acesta găsește de cuviință să se culce Salome, la începutul legăturii ei cu Stratis, pentru a se „pune la încercare” [cf. Aer. II, 85]. Admițând că (așa cum voi demonstra mai târziu) Salome este o ipostază a Sophiei, episodul respectiv poate fi interpretat ca aspect al „crizei” și căderii *trickster-vm* feminin, proces care, chiar fără a recurge la psihanaliză, ni se dezvăluie ca având un incontestabil substrat sexual.

- A doua figură de acest gen este un pornograf și proxenet, pe care îl întâlnim mai întâi în capitolul al doilea, la intra-

rea Acropolei nocturne, oferind turiștilor serviciile sale de ghid calificat și poliglot și lăudându-și - confidențial - colecția de opaițe antice decorate cu reprezentări erotice, ce pot fi eventual vizionate în compania unor „modele *au naturel*” [cf. Aer. II, 75-76]. Numele i-l aflăm la reapariția lui din capitolul al cincilea, când se prezintă cu iz cavafian: „Mă numesc Dorotheos **Tamides**; am fost cândva un tânăr chipeș” [Aer. V, 205]. Deși nu are vreo legătură explicită cu Logomanos, ai zice că lucrează pentru acela atunci când își dă concursul la tentativa de pervertire a Lalei. În mod semnificativ, un asemenea raport funcțional este mediat de către „Circe” [cf. Aer. V, 207 și urm.] '

Splendoarea și mizeriile Sophiei

Așa cum am anticipat, nucleul „gnozei” seferiene îl constituie mitul Sophiei, inextricabil împletit cu acela al Demiurgului într-o textură narativă unică²⁶. Această strânsă corelație se reflectă în roman sub forma unei serii întregi de simetrii structurale, cea mai evidentă fiind *triplicarea trickster-xAm*, repetată și în cazul celui feminin. Astfel, autorul separă și ipostiază caracterologic (în chip mult mai net ca în cazul anterior) aspecte funcționale care, în mitul gnostic, apăreau înmănușate în arhetipul unic al Sophiei. Pentru a identifica și descifra în *Șase nopți...* elemente ale scenariului furnizat de mitul respectiv, atenția cititorului trebuie așadar să se focalizeze asupra celor trei personaje feminine: **Salome**, **Lala** și „**Circe**”.

Cum am spus, ele ipostiază funcții specializate ale accluiș arhetip. Iată o clasificare minimă a acestora.

1. Prima reprezintă „înțelepciunea căzută”: cuprinsă de criza juvenilă, păcătuiind și apoi suferind osânda exilului. Din care cauză o voi numi *Sophia patiens*.

2. Ținând seama de finalul romanului, a doua pare a fi cea care și-a recucerit dreptul de repatriere în Pleromă; pe de altă parte, salvarea proprie este la ea funcție de capacitatea de a salva și/sau de a-i ajuta pe alții să se salveze. Ca atare, se definește drept - și se constituie în - *Sophia salvans sive salvata*.

3. Al treilea personaj sofianic preia funcția *trickster-xûai* feminin propriu-zis. Așa cum se anticipează însă în paragraful anterior, conținutul acestei funcții constă aproape exclusiv în „metamorfoza porcină”, ale cărei victime se presupune că sunt aduse în starea de a accepta să satisfacă apetitul sexual al lui Logomanos. în consecință, Marigó-Sfînxul-Circe poate fi identificată cu ipostaza numită *Sophia proûneikos*, adică „lasciva” sau „târfa” (denumire ce i se aplică în vocabularul unor secte dualiste precum ofiții descriși de Irineu din Lyon, barbelo-gnosticii s.a.)

4. Pe lângă cele trei Sophii, la acest capitol nu poate lipsi un examen al Mesagerului, funcție care, în cele *Sase nopți...*, îi revine lui Stratis. Din rațiuni pe care le voi explica la momentul potrivit, el este aici un *Salvator salvandus*.

Înainte de a trece mai departe, poate că nu e de prisos să reamintesc că avem totuși de a face cu caractere românești „vii” și nu cu simple scheme alegorice. Prin urmare, ipostazele enumerate mai sus sunt valabile doar ca dominante tendențiale, reprezentând o fațetă esențială dar nu unică a personajelor în cauză. Observația privește, desigur, și toate celelalte cazuri de paralelisme între situațiile narrative și anumite momente ale scenariului gnostic. Subliniez de asemenea faptul că separația celor trei funcțiuni sofianice este artificială și ascultă doar de rațiuni „didactice”. în realitate, pe

lângă dominantă sa caracterologică, fiecare din sus-numitele figuri feminine posedă, într-o măsură mai mare sau mai mică, și trăsături ținând de celelalte două ipostaze.

* *

1. *Sophia patiens*. Care e „culpa” soldată cu „căderea” Salomei? Romanul nu lasă să subziste vreun dubiu în această privință: este vorba de înclinațiile *lesbiene* contractate de eroină în urma unei crize, pe care ea însăși o descrie, ca pe a Sophiei gnostice, în termeni de privațiune erotică:

— [...] Cândva am iubit: nu merita. Pe urmă m-am măritat: cumplită pustiire. Atunci am cunoscut o femeie ce-l avea pe dracul în ea; m-a inițiat încetul cu încetul, iar la sfârșit a ajuns să-mi și placă: așa, cel puțin, *mai scăpăm de singurătate...*

[Aer. II, 67] (s.n.)

Tot ea își interpretează caracteristica dobândită drept un exces de feminitate care, în raporturile heterosexuale, devine un defect ²⁷:

— ...poate că m-a făcut *mai femeie decât trebuia...* acum însă aș vrea să fiu a ta...

[...]

— ...a ta, *atât cât pot eu aparține cuiva;* și cât pot, nu știu; poate ar trebui să încerc să aflu. Mă tem însă că, dacă se întâmplă să stăm prea multă vreme departe unul de altul, s-ar putea să revin la asta. Vezi tu, *trupul meu e din cale afară de năvălaș;* nu mă lasă, ca pe tine, să iubesc de la distanță. În fond, ar trebui poate să-i fiu recunoaștoare femeii aceleia îndrăcite, căci bărbații, afară doar dacă destinul ne face un dar nespus de rar, sunt fie de un sentimentalism idiot, fie de o abjecție infectă.

[*ibid.*] (ss.nn.)

Aceeași caracteristică îi apare „Circei” ca o carență: Salome este o „Afrodită incompletă” [Aer. IV, 143], de vreme ce într-însa feminitatea își dispută terenul cu o componentă masculină:

- [...] Soarta Salomei e *hermafrodită*.
- Sper că mai mult Afrodită.
- Dece sperî?
- Pentru că m-am culcat cu ea.
- Și *s-a înfuriat Hermes*.
- Așa o fi.
- Si acum ea se străduiește să-l *îmblânzească*.
- Cum?
- **Cu Lala.**

[Aer. IV, 143] (ss.nn.)

Coroborat cu unul dintre punctele nodale ale mitului, acest dialog al „Circei” cu Stratis ne dezvăluie faptul că „vina” Salomei își are originea „obiectivă” în *androginia Sophiei*. Câteva din scripturile gnostice (precum *Proténnoia Trimorphe* sau *Parafraza lui Sem*) dau caracteristicii respective o interpretare literală: Sophia este „născătoarea primordială” [*proto-généteira*], posesoare a unei matrici dotate cu falus, ceea ce o face capabilă să se autofecundeze și să zămislească de una singură [cf. *AG*, 131]²⁸.

În acest caz, se vede bine, androginia se traduce în autoerotism (adică un erotism fără partener). Dimpotrivă, în cazul Salomei „gnoza” romanescă actualizează varianta - neatestată istoricește, dar virtual posibilă în sistem - a *heteroerotismului*. Dacă logica binară oferă doar două opțiuni, urmează aici disjuncția „heteroerotism homosexual” sau „heterosexual”; dacă opțiunile sunt multiple, se adaugă variantele „nici-nici” (care ar corespunde unui eros spiritualizat la culme, de tip - să-i zicem - tmbaduresc, din care componenta sexuală a fost extirpată) *versus* „și-și”. Pentru eroina sa, poetul grec alege ultima variantă care, în limbaj „tehnic”, se numește *bisexua-*

lis m. O dată mai mult, ne aflăm deci în fața unei formule sintetice și paradoxale, purtând inconfundabila pecete seferiană, și anume *androginia-heteroerotică-bisexuală*. Deși inițial forjată pentru uzul Salomei, în continuare autorul extinde valabilitatea acestei formule și asupra celorlalte două ispozate ale arhetipului sofianic.

Ce efect are însă conformația respectivă a sexualității Salomei asupra raporturilor ei cu anumite alte personaje ale romanului? Deoarece universul Gnozei este organizat pe *syzygii*, o Sophie având caracteristicile descrise poate intra, alternativ sau paralel, în combinații de cuplu cu parteneri atât de același sex cât și de sex opus. Și deoarece bisexualismul funcționează în context dualist, Seferis (ignorând comandamentele ideologiei *queer* și ale „corectitudinii politice”) valorizează *pozitiv* raporturile *heterosexuale* și conotează *negativ* pe cele *homosexuale*. Astfel, relația lesbiană a Salomei cu Lala dobândește nuanțe sadomasochite, manifestându-se cu o agresivitate uneori profanatoare față de parteneră²⁹, iar alteori autodistructivă față de sine însăși³⁰. Același sadomasochism se răsfrânge și asupra lui Stratis care, la un moment dat, îi apare „Circei” de-a dreptul „vlăguit” de legătura cu Salome. Cu toate acestea, bilanțul iubirii heterosexuale este unul pozitiv, măcar pentru că, în cele din urmă, produce renașterea morală a eroinei (simbolizată de adoptarea noului nume) și o conduce până în pragul mântuirii. De remarcat aici o inversare parțială a rolurilor. Dacă este clar că lui Stratis îi revine acela de Mesager - fără de care transformarea de mai sus nu ar fi avut loc -, nu e mai puțin adevărat că Salome-Sophia e cea care îi deschide acestuia accesul la tărâmul luminii (și nu invers, cum ne-am aștepta).

Din cele de mai sus rezultă, sper, cu destulă claritate care sunt aspectele de *Sophia proûneikos* și care acelea de *Sophia salvata* (și chiar *salvans*) pe care le include figura eroinei. Dar, așa cum am arătat, Salome este în principal o Sophie în

suferință, muncită de regretul păcatului și de înstrăinarea exilului. Potrivit unei moralități simple și transparente ascultând de principiul simpatetic, păcătosul este sancționat în chiar organul păcatului; dată fiind, deci, natura sexuală a transgresiunii comise de Salome, pedeapsa ce îi revine este un perpetuu inconfort sexual. În relația heterosexuală, trupul ei „nărăvaș” îi interzice stabilitatea afectivă, iar în cea homosexuală, o împinge la contradicție și ambivalență³¹. Din aceleași rațiuni, amorul corporal e acompaniat aici de o acută senzație de pericol³² și înconjurat de o aură de stranieitate ce constituie, la rândul-i, fațeta cea mai vizibilă a exilului. Două efigii ale acestei atmosfere merită, cred, un comentariu aparte:

- Prima este răspunsul eroinei: „Nu sunt eu locul unde trupul tău există” [Aer. III, 117], la interogația reflexivă formulată de Stratis, în termeni aproape identici, cu câteva pagini mai înainte (pe tema raporturilor dificile și complicate ale repatriatului cu pământul natal). Important este că Salome își rostește replica la capătul unei perioade de intensă atracție senzuală dar și de profundă criză sentimentală între cei doi amanți (după episodul Phoustos și înainte de prima lor despărțire). Corpul iubitei/iubitului ca „patrie” a partenerului amoros este un vechi *topos* al poeziei de dragoste în care îndrăgostiții din toate timpurile au crezut cu ardoare. Or, dezmințirea acestuia prin chiar actul erotic nu poate avea decât semnificația *rupturii ontologice* instalate în sânul perechii. În cheie gnostică, *Sophia patiens*, îngreuiată de materie și de suferința exilului, nu poate fi, desigur, locul unde există trupul luminos al Mesagerului.

- Cealaltă efigie e de găsit într-un vis pe care Lala i-l relatează Salomei: în visul cu pricina ea, Lala, face dragoste cu Stratis, dar, cumva, pe seama prietenei sale, care se află înăuntrul ei. Reacția Salomei e semnificativă: „- Nu vreau să port pielea nimănu, [...] o vreau pe a mea, pielea asta care

arde acum, o vezi?... // Se repezi la flacăra lumânării și își ținu brațul deasupra ei: // - Asta!" [Aer. IV, 161-162]. Imaginea e un nod de semnificații ambivalente, dacă nu chiar contradictorii, ce se lasă totuși ordonate de o anume dialectică. Prizonieratul într-un trup străin este o metaforă platonicească pentru sufletul etern întemnițat în materia pieritoare³³, de care gnosticii au făcut uz până la sașietate. Aici însă refuzul „pielii” altuia implică nu atât dorința de eliberare, cât refuzul unirii cu Stratis, din motivele pe care tocmai le-am semnalat. Reversul pozitiv al medaliei reinterpretează mitul cretan (în care Logomanos o „introduse” pe Lala): așa cum Pasiphae a trebuit să îmbrace „pielea” juncii confecționate de Dedal ca să se poată acupla cu taurul lui Poseidon, la fel *Sophia patiens* trebuie să devină, sau măcar să se deghizeze în *Sophia salvata* pentru a intra în *syzygie* cu Salvatorul ei. Dovadă faptul că imaginea onirică are valoare premonitoare și că, după moartea Salomei, Stratis o vede locuind efectiv corpul Lalei [cf. Aer. VI, 236].

* *

2. *Sophia salvans sive salvata*. Cum am anticipat mai sus, soluția *sui generis* la care ajunge Seferis în privința profilului sexual al Salomei: *androginia-heteroerotică-bisexuală*, își păstrează valabilitatea în întreaga sferă a „Sophiei”.

Lala, așadar, este și ea capabilă să dezvolte atât combinații heterosexuale cât și homosexuale. Spre deosebire însă de cazul anterior, unde primele erau conotate exclusiv pozitiv iar celelate exclusiv negativ, pentm eroina de care ne ocupăm aici posibilitatea permutării binare funcționează nu numai între cei doi poli ci și la fiecare din ei, generând un raport homosexual pozitiv și, respectiv, unul heterosexual negativ. Criteriul acestei noi ramificații a „arborelui” sau fractalului

Gnozei este opoziția, tot binară, „amor *venal versus non-venal*”, călcată, probabil, pe antinomia platonice dintre Afrodita *Pândemos* și *Ourania*.

Legătura homosexuală a Lalei cu Salome este, așa cum am văzut, dificilă, „întortocheată” și dureroasă la culme, cel puțin în ce o privește pe cea de-a doua parteneră. În măsura în care doar îndură o atare relație, Lala participă și ea la condiția *Sophiei patiens*; în măsura în care se implică activ, îi imprimă pecetea iubirii, a compasiunii și a carității ³⁴, raportul respectiv meritând deci cu prisosință a fi caracterizat drept pozitiv. Pe această bază are loc contopirea tot mai completă a celor două „partenere” [cf. Aer. VI, 236; 251], culminând cu renașterea într-o lumină a Salomei din sânul Lalei:

Era acolo, înainte-mi: o asemenea flacăra. Minte mea se căznea să priceapă dacă și eu mă aflam tot acolo, dimpreună cu cele pe care le vedeam. Atunci o durere puternică mi se revărsa în lot trupul, de parcă cineva mi l-ar fi sfârtecat. Am simțit cum un fulger despica timpul în două, de sus până jos, ca un șarpe uriaș. Am văzut cenușa tunicii de în zăcând la pământ, în dreptul gleznelor ei; am văzut o ființă omenească *înviind* din mijlocul marmurei.

[*ibid.*, 252] (*sm.*)

De fapt, „renaștere” sau „înviere” nu sunt termenii cei mai potriviți, dat fiind că încă mai implică dacă nu separația, măcar distincția celor două ipostaze una față de alta. În realitate viziunea transcrisă mai sus (cu care se încheie romanul) pune în evidență tocmai sinteza sofianică văzută ca mântuire: *Sophia patiens* trece în *Sophia salvata*, pentru că *Sophia salvata* este - *eo ipso* - o *Sophia salvans*.

După cum se va vedea mai încolo, așa ceva nu poate avea loc decât cu concursul Mesagerului, și încă în dublu sens: acesta ajută la activarea funcției mântuitoare de care, în

calitatea sa de *Salvator salvandus*, are el însuși nevoie. Fără a intra în amănunte legate de aspectul respectiv - care va face obiectul unei dezvoltări aparte - voi repeta doar că, funcțional vorbind, rolul Mesagerului îi revine lui Stratis; de aceea, legătura heterosexuală pe care Lala o stabilește cu eroul masculin al romanului va fi, și aceasta, una pozitivă.

Raporturile negative dezvoltate de Lala - cu tentă atât homosexuală cât și heterosexuală - pe terenul „amorului venal” documentează participarea personajului și la tipul *Sophia proûneikos*.

Primul episod de acest gen, gwas/-posedarea ei de către prostituata Koula [Aer. V, 208-209], e lesne de interpretat în cadrul cabalei vizând pervertirea Lalei spre a fi oferită ca pradă sexuală lui Logomanos. Nu întâmplător, scena respectivă are loc în casa lui Tamides, un „substitut” (așa cum am arătat) al celui alt. La fel de puțin întâmplător, tentativa de prostituare homosexuală a eroinei este explicit patronată de către Marigó-Sfinxul-„Circe”, o tipică *Sophia proûneikos* și, totodată, *trickster-u* feminin în sarcina căruia cade alimen-tarea „monstrului” cu victime sacrificiale:

- îți mulțumesc, Lala... îți mulțumesc... Așa, ah, așa... șșșt...
n-o să spunem nimănui nimic despre asta... eu o să te învăț de
toate, și-apoi o să mergem la Minotaur...

[Aer. V, 209].

Mai dificil de explicat și evaluat este implicarea lui Stratis în același episod, până la un punct chiar alături de Sfinx³⁵. El este cel care o conduce pe Lala acasă la Tamides, dar o și salvează *in extremis*, lăsând-o pe cealaltă în ghearele Koulei. într-o primă instanță, mi se pare că un atare comportament e un soi de penitență paradoxală pe care personajul și-o impune sieși. împrejurarea de față se înscrie în aceeași serie cu vizitele eroului la bordel [Aer. II, 86-93 și Aer. VI, 245-246] și ține de o dialectică în virtutea căreia trebuie să cobori cât mai jos

pentru a te putea înălța, căci calea mântuirii traversează adesea mlaștina păcatului. Potrivit acestei etici gnostice de tip „libertin”, atunci când participăm la manifestările fenomenale ale răului, contribuim *ipso facto* la epuizarea lui, și astfel grăbim venirea împărăției binelui. Pe de altă parte, adică sub aspect narativ, de aici rezultă o situație tipic ironică, unde intriganta (Sfinxul) devine victima propriilor sale intrigi (satisfăcându-ne astfel expectative de ordinul justiției imanente). Prin aportul său la crearea situației respective, Stratis ajută indirect pe Sophia gnostică să-și ducă la îndeplinire misiunea de *trickster* „bun”, cu alte cuvinte să-l înșele pe cel „rău”, deturnând în bine lucrarea stângace sau chiar nefastă a Demiurgului ignorant (și deci amendând consecințele negative ale propriei greșeli).

De aceeași logică ascultă și raportul heterosexual „venal” dezvoltat de Lala în ultimul capitol:

[...] Afară, Lala adăsta în picioare, sub bolta nucului.

- Bună dimineața, i-am zis, cum ai dormit?

- Am fost și *m-am vândut* pe cinci parale - ia uite...

Deschise pumnul și îmi arată o monedă sau ceva ce seamăna a monedă.

- ...Acum poți să-mi spui și *Domna*...

[Aer. VI, 2511 (ss.nn.)

Fapta, ca atare, ține de sfera *Sophiei proûneikos*; ea precedă și condiționează aici consolidarea definitivă a *syzygiei* dintre *Sophia salvans* și *Salvator salvandus* care, la rândul ei, pare a constitui premisa viziunii din finalul romanului. Cu alte cuvinte, abia după ce s-a prostituat din proprie voință, devine Lala aptă de a face pereche cu Stratis, și astfel de a-și îndeplini misiunea mântuitoare. De altfel, oximoronul „înjosirii mântuitoare”, ce se deduce de aici, își are precedentul în mitologia gnostică: tot astfel pare să se fi format, de pildă, cuplul dintre ereziarhul și taumaturgul protagnostice Simon Magul și soața acestuia, Helena, pe care o culesese, zice-se,

dintr-un lupanar din Tyr. Tot la tradiția simoniaca mi se pare că face aluzie și apelativul „Domna”, ales de Lala pentru a-și desemna avatarul autodegradant. O primă analogie, punctuală, e de natură factică și anecdotică: prototipul „Domna”, pe care îl emulează Lala atunci când i se oferă lui Stratis [Aer. VI, 240-241, 249 și 251], este, ca și Helena lui Simon, o prostituată - pe care eroul romanesc o vizitase în două rânduri la bordel [Aer. II, 87-92 și Aer. VI, 244-245]³⁶. O a doua, pornind de la etimologia „pseudonimului”, ne deschide un orizont hermeneutic asupra căruia merită să zăbovim puțin. Purtat de o prostituată, numele în cauză, derivat, evident, de la latinescul *domina*, asociază semnificații „înalte” unui referent ignobil, tot astfel precum, în târfa din Tyr, lui Simon i se revelă un avatar al Elenei din Troia, dar și *Ennoia/epinoia*, ipostaza „căzută” a Gândirii lui Dumnezeu [cf. Jonas² 1992, 104-108].

O asemenea dialectică oximoronică, a contrariilor non-contradictorii, e la culme de incitantă pentru intelect, îndemnând la speculații îndrăznețe și analize subtile, în scopul reconstituirii unui „sens” autentic, dezvăluirii unei „esențe” neevidente, descoperirii unui „adevăr” ascuns. Ea este tipică gnosticismului - o religie de intelectuali -, pentru care salvarea individuală sau colectivă e de atins doar pe calea regală a *cunoașterii*. Deloc întâmplător, nu acesta este de all fel și înțelesul vocabulei *Gnosis*?

Modul gnostic de gândire ne furnizează seducătoare explicații a încă două paradoxuri, esențiale și acestea pentru o mai completă înțelegere a funcției soteriologice exercitate de personajul feminin de tip sofianic:

- Succesiunea fără soluție de continuitate dintre identificarea Lalei cu Domna și actualizarea funcției „eponime” a *Sopliiei salvans* (situație pusă în evidență și de analogia cu Helena din Tyr din legenda lui Simon Magul) sugerează că m concepția (și în practica) eroinei salvarea nu lasă de-o parte I «wporalul. Această deducție poate fi coroborată și într-alt

context, cu puțin anterior viziunii extatice din final, unde Lala, făcând aluzie la pasajul homeric care vorbește despre itinerariul parcurs de sufletele morților ce coboară în Infern [*Odiseea* XXIV, 236-237], îi sugerează lui Stratis că ar putea exista și o „cale de sus”, pe care aceleași suflete „[...] anulează uneori moartea și își recapătă pielea și buzele” [Aer. VI, 252]. O astfel de concepție face în mod explicit obiect al mântuirii din corp (e drept că spiritualizat ca un „corp luminos”), și astfel aparține, tipologic vorbind, unei soteriologii *apocatastactice*³⁷.

• La aceeași categorie se raportează tipologic și *epifaniile* defuncțiilor, adică „arătărilor” sau „revenirile” lor, ce abundă în cultele misteriale ale Antichității clasice. Un exemplu tipic îl constituie Persefona-A^o/e, ce urcă în *carne și oase* din Hades pentru a petrece jumătate de an pe pământ, alături de mama ei, Demeter. Într-un studiu al meu mai vechi am căutat să demonstrez că acest model mitic are o pondere câtuși de puțin neglijabilă în construcția romanului seferian [cf. Ivanovici 1979/ 87/2000]. Aici voi merge mai departe, emițând ipoteza că ipostaza funcțională *Sophia salvans sive salvata* este călcată pe complexul mitic Demeter-Persefona³⁸. Dacă așa ceva se confirmă, atunci intuiția naturii *divine* a eroinei devine indispensabilă pentru înțelegerea soteriologiei. *sui generis* pe care ea o practică. Or, în această ordine de idei, nu cred că ar constitui o acrobație hermeneutică peste măsură de riscată să vedem în Lala-„Domna” o *potnia*: «venerabila», «stăpâna» - iar pe latinește *Dominai* -, adică prin excelență o Mare Zeiță, în deghizare desigur umilă (cum de altfel prefera Demeter).

* *

3. *Salvator salvandus*. În ordinea de clasificare anunțată la începutul paragrafului de față, după cele de mai sus ar

trebui să urmeze examenul celui de-al treilea aspect funcțional al „Sofiei”. În loc de aceasta, antepun analiza funcției Mesagerului sau Mântuitorului care, din punct de vedere logic, este strâns legată de primele două ipostaze sofianice. În *Șase nopți...*, purtătorul funcției respective este Stratis, în calitatea sa de *Salvator salvandus*. Oricât de pedant ar părea, nu voi considera nici una dintre caracteristicile simbolice ale personajului drept un dat axiomatic; dimpotrivă, îmi propun să-mi pun și, pe cât posibil să și răspund la întrebări precum: în ce măsură Stratis este mandatat ca „Mesager”? În ce sens este el un „Mântuitor” [*Salvator!*] **Și** de ce el însuși este „de salvat” [*salvandus!*]

Așa cum, direct sau indirect, am arătat mai sus, în cadrul scenariului gnostic pe care se sprijină romanul seferian personajul respectiv devine Salvatorul în sensul că prezența sa pare indispensabilă pentru înfăptuirea salvării. Lucrurile sunt chiar mai complicate decât atât: la fel cum Demiurgul își transferase atribuțiunile de *trickster* unei *Sophia proûneikos*, tot astfel Salvatori își delegă în întregime funcția mântuirii către *Sophia salvans*. El însuși se mulțumește cu rolul de catalizator al puterilor soteriologice ale acesteia, desigur în beneficiul *Sophiei patiens*, dar și în al său propriu, ca *Salvator salvandus*. Ca să reiau un exemplu comentat și mai sus, numai în compania lui Stratis, și numai spre a-1 smulge din Atena nocturnă și maladivă aducându-1 să trăiască „în plin soare”, îi este dat Salomei să afle calea spre tărâmul luminii, unde se mântuiește și ea (e drept însă, cu prețul de a se precipita în moarte). Ceea ce trebuie subliniat aici e faptul că asistăm la o *anamneză*: stimulată prin iubire, Salome recuperează din uitare atât adevărata-i patrie (insula) cât și numele (Bilio) pe care, cândva, îl purtase acolo. În acest raport „interactiv” dintre cei doi, salvarea propriu-zisă este, fără doar și poate, partea eroinei: eonul căzut se repatriază în cele din **Irmă** în Pleromă. Amnezia ce face necesară anamneză e însă

un dat al Salvatorului, care, în roman, este transferat tot Sophiei, o dată cu funcția salvatoare.

În diverse Gnoze istoricește cunoscute, un Mesager al Pleromei este însărcinat să-i amintească Salvatorului - sau chiar să-și amintească el însuși - de misiunea uitată. Sistemul binar gnostic oferă deci posibilitatea alternativă de a identifica aceste două figuri, sau de a le distinge. Ca și în cazul altor „dileme” de acest fel, soluția aleasă de Seferis e din nou paradoxală: „și-și” (Mesagerul și Salvatorul sunt când distincți, când unul și același). Cu alte cuvinte, Stratis este un Salvator în măsura în care este sau devine *și* un Mesager. Ca Mesager, el îi (re)activează *Sophiei salvans* funcția soteriologică pe care, repet, tot el i-o transferase în scopul ca apoi să poată beneficia de ea. Din paradoxul respectiv decurge o variantă tipologică originală cu care ne confruntă romanul: în locul „Salvatorului salvat” (cu concursul Mesagerului) - situație „clasică” în diverse gnoze -, avem aici un „Salvator de salvat” (cu concursul Sophiei).

Deși destul de bizar, statutul personajului în cauză este pe deplin motivat cu ajutorul următoarei secvențe narrative:

mesaj uitat —> anamneză —> reactivare a mesajului,

îndărătul căreia îmi place să văd „cea mai dramatică și emoționantă prezentare a mitului gnostic al amneziei și anamnezei” [Eliade 1978/91 II, 347], care este *Imnul mărgăritarului*, un fragment de sine stătător din textul evanghelic apocrif *Faptele lui Toma*.

A fost odată un prinț din Orient, pe care regeștii săi părinți l-au trimis în căutarea unei superbe perle, aflate în mijlocul Oceanului, unde este păzită de un „șarpe șuierător” ce o înconjoară cu inelele lui. Ajuns în Egipt, țara de destinație, el gustă din hrana și băutura localnicilor. Urmările nu se lasă așteptate: „Atunci am uitat că eram fiu de crai, și l-am slujit

pe craiul lor; am uitat și de mărgăritarul după care fusesem trimis și, ghiftuit de bucate, am căzut într-un somn adânc". Părinții tânărului află însă de uitarea și de toropeala acestuia și îi trimit în ajutor o scrisoare, care zboară „în chip de vultur” până la el, și apoi se face cuvânt. Auzindu-l, prințul se trezește, o ridică, o sărută cu evlavie, o deschide și o citește, amintindu-și pe loc de originea și de misiunea sa: „Mi-am adus aminte de mărgăritarul pentru care pornisem la drum spre Egipt și am purces de îndată să-mi măsoz puterile cu șarpele cel șuierător. Cu vrăjile mele l-am adormit, și am rostit asupra-i numele părintelui meu, am luat apoi perla și fără de zăbavă am pornit spre casa părintească” [cf. textul: Jonas² 1992, 113-116].

Istoria cu pricina, având farmecul unui basm din *1001 de Nopti*, conține, pe lângă transparente alegorii gnostice [cf. *ibid.*, 116-129], și o ambiguitate semantică ce ne permite atât să-i identificăm într-olaltă pe Salvator și pe Mesager, cât și să-i distingem (confirmând deci „și-și”-ul seferian). Să remarcăm că, în *Imnul mărgăritarului*, Mesagerul este chiar mesajul, adică scrisoarea ipostaziată care îl trezește pe erou din somn. În logica basmului însă, împrejurarea respectivă poate fi foarte bine considerată drept un vis. Pe cale onirică, Salvatori obține așadar, sau mai bine zis extrage din sine - din propriul său inconștient - o auto-anamneză.

Care sunt însă tâlcul și rostul mesajului mântuitor? Potrivit tradiției gnostice, el e menit să deștepte amintirea unei „chemări” și să dezvăluie o „cale” [cf. Jonas² 1992, 81]. În plan ideatic mai abstract, mesajul răspunde, în plus, la o întrebare pe care oricine și-o poate pune: de ce este nevoie ca Salvatori să se lepede de însușiri și competențe ce îi aparțin, sau mai bine zis să le transfere înafara sa? Pentru că, pare a insinua textul gnostic (și o dată cu el și autorul romanului) *înafară* duce calea eliberării și acolo se află patria trans-mundană a sufletului nostru, care suferă prizonier *înăuntrul*

acestei lumi inferioare și a acestui trup de lut, asemeni perlei păzite de balaur și de talazurile mării.

„Traducând” metafizica gnostică în termeni psihologici, unele personaje ale romanului - și în primul rând precarul Salvator care, tocmai de aceea, ne apare ca *Salvandus* - își simt eul ca o temniță și practică o introversiune claustrofobică sau asemănătoare cu supliciul lui Narcis, care se îneacă în oglinda propriului sine [cf. Aer. VI, 227]. Prin urmare, mântuirea nu poate fi decât o desprindere „de acel cumplit *înăuntru*, ca al pruncilor” [*ibid.*, 228]³⁹, printr-o alienare salvatoare și prin descoperirea și acceptarea alterității. Atari remedii, Stratis le obține prin iubire:

— Stii de ce te iubesc? Îi mai spuse. Pentru că m-ai învățat să cred în *celălalt* om [...] Alături de tine am învățat acest ritm: să te pierzi ca să exiști.

[loc. cit.]

Iar Lala, printr-o hotărâre și mai radicală: „să mă dau întreagă unui om pe care *nu-l iubesc*”, numai și numai din nevoia (identică, de altfel, cu a eroului) de a găsi susținere și sprijin în „ceva străin, ceva dinafară” [Aer. VI, 240-241]⁴⁰. Deși cele două împrejurări apar aici defazate atât din punct de vedere spațial cât și temporal, este limpede că ordinea lor în cadrul scenariului gnostic e inversă: Mesagerul-Salvator (Stratis) transmite mesajul și își transferă funcția soteriologică *Sophiei Salvans* (Lala) pentru ca, alienându-se în *Sophia patiens* (îndrăgostit de Salome-Bilio), să fie salvat o dată cu ea.

4. *Sophia proûneikos*. În economia ficțiunii seferiene, Marigó (zisă Sfînxul, zisă „Circe”) ocupă în mod evident

poziția de antagonistă a eroinelor Salome și Lala, ca și a lui Stratis, care este „aliatul” lor masculin. Această configurație „conflictivă” a sistemului personajelor - ce se reflectă și în construcția eseului de față - nu trebuie să ne facă să uităm că, tipologic vorbind, locul personajului feminin în cauză este totuși alături de celelalte două, împreună cu care formează o triadă sofianică⁴¹. Dacă, din rațiuni pe care le-am analizat mai sus, Salome apare ca o *Sophia patiens*, iar Lala ca o *Sophia salvans sive salvata*, Sfinxului îi revine ipostaza de *Sophia proûneikos*, adică „lasciva” sau „târfa”, cum o numește tradiția gnostică⁴².

În romanul seferian, Marigó-Sfinxul reunește și caracteristici ale *Sophiei proûneikos* și atribuțiuni funcționale ale *trickster-vim* feminin (pe care majoritatea gnozilor istorice le atribuie tot unei „Sophii”). În plus, actualizarea unora e funcție de celelalte: această particularitate pare a fi „prețul” dublei identități a eroinei. Mai pe larg: „vocația” de principiu a *trickster-ului* feminin era, după cum știm, aceea de a-1 înșela corectiv pe cel masculin, adică pe Demiurgul ignorant. Aici, din contra, îi vedem pe cei doi coalizându-se, în sensul că prima își exercită „îndatoririle” de *trickster* pe socoteala celuilalt, care de altfel i le-a și concédât, rămânând în continuare mai degrabă oțios. Conținutul esențial al acestor îndatoriri ține de sfera *Sophiei proûneikos* și se deduce din activitatea eroinei în calitate de „Circe”. De competența ei este înșelarea anumitor victime sacrificiale în așa fel încât acestea, trecând prin metamorfoza porcină, să devină „obiecte” docile și cooperante, oferite spre consum erotic Minotaurului-Logomanos (avataml *ad hoc* al Demiurgului).

Întemeiată pe o asemenea alianță și ipostaziată astfel, funcția în cauză repercutează în chip spectaculos asupra coeziunii societății fictive. Am văzut că aceasta este o grupare informală și autoînstituită de indivizi („gașcă”). O societate de acest tip presupune un anumit grad de „ermetism” bazat pe spiritul și litera „ritului de socializare” (ascensiunea pe

Acropole în nopțile cu lună plină). Or, prezența printre membrii ei a unui factor (Sfinxul) care se străduiește să facă în așa fel, încât centrul de greutate al grupului să basculeze înapoi (către Logomanos), duce la instrumentalizarea spațiului societal, ca un teren de tranzacții cu exteriorul. În acest scop, „contractului social” de constituire i se substituie pe nesimțite alte reguli ce ascultă, la rândul lor, de codurile economiei arhaice a darului - numită și „sistem de prestații generalizate” -, pe care Marcel Mauss a descris-o în faimosul său *Essai sur le don*:

În societățile tradiționale, suprema sursă de prestigiu este dărnicia (în așa măsură încât, devenind uneori motiv de concurență între indivizi sau grupuri, îmbracă forma „perversă” numită *potlatch*, ce constă în risipa sau chiar distrugerea rituală de bunuri). În mod normal, regulile de bază ale exercitării ei se rezumă la obligativitatea de a oferi, a accepta și a întoarce dami. Valabilitatea sistemului se extinde și asupra lumii de dincolo, căci același mecanism fundamentează sacrificiile și celelalte acte de cult ca expresie a raporturilor dintre oameni și zei. În fine, economia darului reglementează viața socială în ansamblul ei. Știindu-se debitor divinității, omul își cunoaște și datoriile față de semeni; datorii de care înțelege să se achite cu generozitate, ca să poată aștepta la rândul-i un tratament pe potrivă din partea datornicilor săi umani și supraumani [Mauss 1924/79, *passim*].

Constatăm în plus că, în *Șase nopți...*, legile înseși ale darului sunt adulterate de către Sfinx, de o manieră specifică, de vreme ce obiect exclusiv al lor devine distribuția și redistribuția cuplurilor erotice. Firesc și de așteptat este deci ca, în acest context, *Sophia proûnikos* să joace un rol activ și să ocupe o poziție cheie ce se leagă de prezența și intervenția în rolul de „distribuitoare” generală a cuplurilor. Desigur, această calitate a Sfinxului este strâns și nemijlocit legată de

funcția de *trickster*, dar acum ea seamănă mai degrabă cu o asemenea figură, așa cum o întâlnim în mitologiile primitive. Acolo, atari personaje mistifică deopotrivă pe oameni și pe zei, trucând regulile ritului în beneficiu propriu, aici Marigó⁴³ canalizează fraudulos întreg fluxul de daruri și prestații erotice exclusiv către Logomanos. Nu trebuie însă pierdut din vedere faptul că acesta din urmă nu este doar destinatarul și beneficiarul, ci și - în calitatea sa de Demiurg, deci de *trickster* principal - sursa primară de la care emană fraudă și falsificarea⁴⁴:

- El e cel care suspendă regula recompensării darului, chiar față de „operatoarea” propriului său joc⁴⁵.
- Tot de la el pornește negarea carității, adică a formei sub care divinul participă la „sistemul de prestații generalizate”⁴⁶.
- În fine, în ipostază de „Minotaur” devorator de victime inocente, Logomanos prilejuiește un soi de *pseudo-potlatch*, adică distrugeri și irosiri lipsite de orice sens ritual.

Dacă așa stau lucrurile, și dacă „Circe” nu este decât un energumen al Demiurgului, atunci tot Demiurgul va fi cel înfrânt cu fiecare eșec al acesteia. Interesante de urmărit sunt strategiile parțiale dezvoltate de ea în tentativa de corupere și victimizare a Lalei:

• *Dar oferit* —> *expectativă de prestație* <— *dar refuzat*. *Trickster-v*\ feminin încearcă mai întâi să obțină cooperarea Salomei, în schimbul căreia i-o oferă chiar pe Lala. A se vedea de pildă: „în seara asta sunt pusă pe făcut daruri: pe Hermafrodit îl dăruiesc surioarei mele și pe surioara mea Hermafroditului” [Aer. IV, 151] (unde „Hermafroditul” e - cel puțin a doua oară - Salome, iar „surioara”, Lala). Pe Salome însă „egotismul (ei) respingător” [Aer. V, 194] o face să respingă oferta.

• *Dar oferit* —> *expectativă de prestație* <— *dar anulat*. În secundă instanță, Sfinxul solicită ajutorul lui Stratis [cf. Aer. V, 195], oferindu-i-o ca recompensă tot pe Lala [*ibid.*, 201]. În replică, acesta vine cu o contraofertă, care o neutralizează pe prima: „- Te-aș prefera pe tine [...] dacă așa te-ai hotărî s-o lași odată în pace pe biata fată” [*ibid.*]

• *Dar oferit* —> *expectativă de auto-dar* <— *dar substituit*. În fine, „Circe” recurge la darul magic (rochia) în scopul de a «lega» voința Lalei, inculcându-i-o pe a lui Logomanos: „Trupul care o va îmbrăca, va îmbrăca și voința lui” [Aer. V, 195]; rezultatul așteptat fiind ca Lala să i se ofere acelaia de bună voie: „îți mulțumesc, Lala... îți mulțumesc... Așa, ah, așa... șșșt... n-o să spunem nimănui nimic despre asta... eu o să te învăț de toate, și-apoi o să mergem la Minotaur...” [*ibid.*, 209]. În loc de aceasta, victima izbutește, cu concursul lui Stratis, să se smulgă vrăjii și să se substituie pe sine cu „vrăjitoarea” însăși (răscumpărându-și astfel libertatea): „Pe tâmpile Lalei se iviră picături grele de sudoare; ochii ei crescură, orbi. Cu câtă putere îi mai rămânea, dădu deoparte mâna Koulei și strigă cu panică în glas:// - Ia-o pe ea!// - Da, pe ea, rosti și Stratis” [*ibid.*]

După cum se vede, atât aceste strategii cât și eșecul lor decurg din blocajul „sistemului de prestații generalizate” în versiune trucată. Oferta Sfinxului este de fiecare dată refuzată sau contracarată, căci destinatarii presupuși intuiesc că darul oferit fie nu aparține ofertantei fie e un dar înveninat, în timp ce beneficiile scontate urmează a-i reveni în întregime (ei sau comanditarului ei, ceea ce e același lucru). Si mai intuiesc că ritualul sacrificial e invocat doar ca un *alibi*. Căci, dacă în economia darului omul „cumpără” de la zei pacea în schimbul jertfei [cf. Mauss 1924/79, 86], Minotaurul, căruia îi jertfește Sfinxul, nu este nici nu poate fi un zeu al păcii.

Eșecul sistemului economic administrat de *trickster* atrage după sine dezastrul „administratorului”. În speță, vrăjitoarea Circe este ea însăși „legată” cu vrajă de către

Minotaur⁴⁷; *in extremis*, încearcă să „treacă” maleficiul cu pricina Lalei:

- Te obosește, surioară, luna asta de august [...] [Aer. V, 203].

[...] dar surioara mea trebuie să știe că dacă nu-mi dă ascultare, eu am s-o fac să se perpelească de sete... și să mă roage în genunchi s-o adăp [...]

[*ibid.*, 208].

O dată dejucat însă și acest ultim truc (în parte grație intervenției lui Stratis), ea rămâne definitiv în puterea vrăjii.

Deznodământul cu pricina (care, așa cum am mai arătat, satisface expectativa unei justiții imanente) nu înseamnă anularea funcției *trickster-ului* ci, în mod paradoxal, *restabilirea* ei. Pentru a apela încă o dată la logica binară a metodei Culianu, această funcție este în primul rând polarizată dualist: un *trickster rău versus* unul *bun*, și apoi supra-marcată sexual: *masculin* („Demiurgul ignorant”) *versus feminin* (Sophia). Or, atunci când Marigó-Sfinxul-„Circe” - o figură sofianică feminină - trece de partea lui Logomanos - personaj masculin de tip demiurgic -, aceasta constituie o *quasi-anulare* a opoziției inițiale de natură morală. Din contra, distrugerea „energumenului” de către puterile malefice pe care le manipulează și slujește este, în ultimă instanță, un eșec al răului și, chiar dacă suprimă agentul personal al funcției, restituie în schimb *trickster-ului* feminin caracterul său pozitiv.

Apocatastaza

Aparent, totul se petrece pe un teren pur funcțional. Ambele „mișcări” despre care vorbeam, adică atât alterarea raportului de forțe cât și reechilibrarea lui, au loc în câmpul *trickster-ului* și țin de fenomenologia acestuia. Dovadă și

faptul că, în registrul realist al narațiunii, primul proces se traduce ca „trucaj” al regulilor economiei darului - drept fundament al relațiilor interpersonale -, iar al doilea - așa cum vom vedea -, ca restaurare a lor. O asemenea restaurație dobândește însă un tâlc cu mult mai înalt și mai amplu în spațiul global al teologiei gnostice, fiind echivalată cu varianta optimă și „triumfală” a oricărei eschatologii și soteriologii, care este *Apocatastaza*.

Comentariului și interpretării acestei ultime direcții de semnificație în romanul lui Seferis îi voi consacra paragraful final al lucrării de față.

Pentru început, se pune întrebarea cum e cu putință ca semn al Apocatastazei (transcendente) să devină o schemă a tranzacțiilor socio-economice? Τι 9xai κοστ ap^oçç to epcoxriua Twoç ewai Swaxov cruuβota) xιγç (wtepbaxiicric) *AnoKoixa-oraecoç* va yivei èva oxn.ua xcov κοιvκοvικco-οικcovουvκcov owa^Xaycov; rtoJiXco δε uaAAov oxav xo axn.ua avxo ia%ovei a' auxov eSco xov Koauo n eyKa9i8px>ar| xot> anuaxo8oxei xnv TtavxoSrvauvia **XOD** Amaioopyoj, *aXXa* Kai r\ Άειxovπvπia xou (Ge vobe\)|ievri BeBaicoc p.op(()) anoBaivei anoK^eiaxiKa Jtpoç o())e^oç xou. Cu atât mai mult cu cât schema cu pricina este valabilă doar în lumea imanentă, instaurarea ei marchează atotputernicia Demiurgului, pe când funcționarea acesteia (e drept că în formă adulterată) are loc exclusiv în beneficiul lui? Situația logică prezintă un evident paralelism cu dilema pe care Gnoza a trebuit s-o înfrunte în legătură cu Legea veche (iudaică). Presupusă a emana de la Dumnezeuul Vechiului Testament, adică de la Demiurg, trebuia aceasta respinsă în întregime sau putea fi acceptată parțial?⁴⁸ Cei mai creatori dintre gnostici (de pildă valentinienii platonizanți) au preferat a doua soluție, susținând necesitatea de a analiza și discerne între conținuturile vechii Legi. Așa de pildă, *Decalogul* e o expresie a justiției divine, spre deosebire de legea talionului („ochi

pentru ochi, dinte pentru dinte"), care contrazice în mod explicit pomnca „să nu ucizi”. O parte dintre aceste conținuturi purced așadar de la Demiurg; altele însă au fost transmise de către Pleromă prin intermediul Demiurgului, cu ajutorul Sophiei care, ca *trickster* pozitiv, își „păcălește” fiul stupid și/sau pervers, în folosul binelui. De lepădat nu sunt decât primele, în vreme ce celelalte trebuie păstrate [cf. **GD**, 161 și urm.; **AG**, 189 și urm.]

„Sistemul de prestații generalizate”, restaurat în sensul lui original care constă (ca să zic așa) în instituționalizarea generozității, este așadar un analog al părții „recuperabile” a Vechiului Testament, care își menține valabilitatea și după venirea Mântuitorului, adică o dată inițiată Apocatastaza⁴⁹. În sânul societății romanești, sistemul respectiv, repet: în versiune restaurată, creează sau înrăurește în chip determinant un al doilea circuit interpersonal - derivat din „gașcă” dar și concurent la ea -, care este următorul:

LALA

SALOME

STRATIS

Prin această reprezentare grafică, încerc să atrag atenția asupra faptului că, aici, avem de-a face nici mai mult nici mai puțin decât cu „clasicul” triunghi amoros. Într-o carte de asemeni „clasică”, René Girard a numit structura respectivă (considerată drept o „funcție seminală”, nu numai în construcția oricărui roman, ci chiar în constituirea romanului ca gen) „dorița potrivit Altuia” [Girard 1961/72, 25]. Este ceea ce se întâmplă cu eroii seferieni: rând pe rând, fiecare din ei mediază atracția dintre ceilalți doi.

Iată trei dintre combinațiile posibile, cele efectiv actualizate (poziția primă aparține - în terminologia lui Girard

«mediatorului», a doua obiectului dorinței, iar a treia subiectului doritor):

- *Salome* —» *Lala* <— *Stratis*: Salome o posedă pe Lala; Stratis asistă la scenă; Stratis o posedă pe Lala.

- *Lala* —¥ *Stratis* <— *Salome*: Lala îl dorește pe Stratis; Salome află de aceasta din confesiunea Lalei; dragostea Salomei pentru Stratis se consolidează.

- *Salome* —> *Stratis* <— *Lala*: Salome îl iubește pe Stratis; Lala cunoaște pasiunea Salomei; Lala se oferă lui Stratis.

De remarcat, pe de altă parte, că tustrei eroii aparțin la sfere apropiate până la interpenetrație; ca atare, ei exercită unul față de altul o „mediere internă” [Girard 1961/72, 30]; cu toate acestea, în raporturile triumphiulare pe care le dezvoltă nu găsim nici urmă de „resentiment”, „invidie” sau „gelozie” - sentimente care, de regulă, acompaniază medierea internă [cf. *ibid.*, 32 și urm.] Explicația rezidă în aceea că triumphiul amoros formează aici un soi de armătură de susținere a „sistemului de prestații generalizate” - de natură cu adevărat mutualistă - instalat între Salome-Bilio și Stratis, sistem în cadmi căruia Lala este *darul* prin excelență.

Regulile jocului, pe care *trickster-ul* le trucase, intră din nou în vigoare:

- De pildă legea *acceptării* (ce părea suspendată) redevine obligatorie: dacă Stratis refuzase s-o primească pe Lala ca dar al Sfinxului, o acceptă venind din partea Salomei (cu atât mai mult cu cât oferta îi este comunicată de Lala însăși).

- Legea *reciprocității* își redobândește statutul de piatră de încercare a funcționării sistemului. Așa se face că Lala, oferită de către Salome lui Stratis, este reoferită de către acesta primei ofertante, ca jertfă simbolică la moartea acesteia [cf. Aer. VI, 238-239 și 241]⁵⁰; recompensa pe care Stratis nu întârzie s-o primească este o Salome-Bilio renăscută [cf. scena finală: *ibid.*, 252].

• în fine, mediația restaurează regula *oferței* obligatorii. Aceasta e formulată implicit de Salome, mai întâi în registru ipotetic: „Să zicem că faci dragoste cu Lala” [Aer. II, 64], apoi într-unui asertiv: „[...] la capătul oricărei dorințe s-ar putea să existe o Lala” [Aer. IV, 167]; dar numai Lala însăși poate afirma direct și explicit: „Sunt femeia pe care ți-a oferit-o Salome” [Aer. V, 213; cf. și VI, 241]. Imposibilă câtă vreme „sistemul de prestații generalizate” era falsificat, o astfel de identitate între donator și dar în actul dăruirii de sine devine expresia supremă a Legii de îndată ce sistemul respectiv se reasează pe bazele-i firești.

Reinstalând principiul generozității în relațiile dintre oameni, Apocatastaza seferiană restaurează totodată, și mai presus de toate, integritatea sferei transcendente a dragostei, pe care eroarea, ignoranța și egoismul izbutiseră s-o disloce, în ultimă instanță, „gnoza” romanescă afirmă răspicat că lumea va fi mântuită prin iubire ori nu va fi deloc. Această lecție de cunoaștere morală e dami estetic al unui mare poet.

REFERINȚE

1. ROMANUL:

Yorgos Seferis, *Hexi nyctes sten Akrópoli* [Șase nopți pe Acropole], Atena, Hermes, 1974. Trimiterile se fac la ediția greacă, iar sistemul de citare cuprinde titlul în siglă, numărul capitolului cu cifre romane și numărul paginii cu arabe. De ex. [Aer. I, 25] înseamnă *Șase nopți pe Acropole*, Noaptea întâi, pagina 25.

2. SCRIERIALE LUI I.P. CULIANU UTILIZATE:

Ioan Petru Culianu, *Iter in silvis. Saggi scelti sulla gnosi e altri studi*, Messina, Edizioni Dott. Antonino Sfameni, 1981:

• *La «passione» di Sophia nello gnosticismo in prospettiva storico-I omparativa [IS/Passione].*

•«*Démonisation du cosmos*» et dualisme gnostique [ISIDémonisation].

•*Inter lunam terrasque... Incubazione, catalessi ed estasi in Plutarco* [IS/Inter lunam].

Ioan P. Couliano, *Les Gnozes dualistes d Occident. Histoire et mythes* (1990), trad. rom. de Thereza Petrescu, București, Ed. Nemira, 1995 [GD] și versiunea revizuită: *The Tree of Gnosis. Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism* (1992), trad. rom. de Corina Popescu, București, Ed. Nemira, 1998 [AG].

Mircea Eliade, Ioan P. Couliano, *Dictionnaire des religions* (1990), trad. rom. de Cezar Baltag, București, Ed. Humanitas, 1993 [DR].

3. ALTE REFERINȚE:

Jean-Paul Clébert, *Le dictionnaire du symbolisme animal* (1971), trad. rom. de Rodica Maria Valter și Radu Valter, București, Ed. Artemis*Cavaliotti, 1995 [Clébert 1971/95].

Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 3 vol. (1978), trad. rom. de Cezar Baltag, București, Ed. Științifică, 1991 [Eliade 1978/91].

Rene Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961), trad. rom. de Alexandru Baciuc, București, Ed. Univers, 1972 [Girard 1961/72].

Victor Ivanovici, „Inscripții suprapuse. (Seferis romancierul: Intertextualitate și scenariu mitic)”, rev. *Secolul 20*, 1979; rev. *To Denaro*, 1987; vol. *Repere în zig-zag* (în curs de apariție) [Ivanovici 1979/87/2000].

Hans Jonas, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginings of Christianity*, Second edition, revised, London, Routledge, 1992 [Jonas 21992].

Marcel Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1924), trad. gr. de Anna Stamatopoulou-Paradeli, Atena, Kastaniotis, 1979 [Mauss 1924/79].

Michel Meslin, *Pour une science des religions* (1973), trad. rom. de Suzana Russo, București, Ed. Humanitas, 1993 [Meslin 1973/93].

H.-R. Patapievici, „Ioan Petru Culianu: o *mathesis universalis*”, Postfață la *Gnozele dualiste...* [Patapievici/GD].

Alexandra Samouel, *Ho bythós tou kathrefte. Ho André Gide kai to hemerologakó mythistórema sten Hellada* [Adâncul oglinzii. André Gide și romanul jurnalier în Grecia], Herakleion, Panepistemiakés Ekdoseis Kretes, 1998 [Samouel 1998].

NOTE

1. Am menționat aici doar reperele explicite ale acestei mari direcții tematice a operei lui I.P. Culianu. Pe de altă parte, chiar și atunci când tema gnozei nu ocupă locul central, ea nu încetează de a-și face simțită prezența în mai toate lucrările de mai mare sau mai mică anvergură ale autorului.

2. O expunere sistematică și destul de amănunțită a acesteia, în „Introducerea” la *AG*.

3. În românește, o amplă selecție de episoade din acest roman a apărut în traducerea mea, în *Secolul 20*, nr. 221/1979. Acolo unde textul din revistă se acoperă cu citatele de care am nevoie, îl voi folosi tacit (nererefuzându-mi unele îmbunătățiri unde așa ceva se impune); unde nu, voi produce o versiune *ad hoc*.

4. În treacăt fie spus, acest mod de punere a problemei preîntâmpină două tipice obiecții belferești care, formulate interogativ, ar suna cam așa: „într-adevăr a urmărit Seieris să dea romanului său o turnură gnostică?” sau „avea el oare cunoștință de doctrinele gnostice?” Chiar dacă la prima aș inclina să răspund negativ iar la a doua afirmativ, nu o voi face, căci întrebările înseși mi se par lipsite de sens. Și nu numai fiindcă una cade sub „eroarea intenționalității” și cealaltă sub cea „biografică”, ci mai ales pentru că, potrivit premiselor „metodei Culianu”, epistemologic corect nu este să te întrebi „de unde vine?”, ci „cum e generat?” [cf. Patapievici/GD, 359].

5. În acei ani atinge apogeul prima generație a modernismului neoclen, a cărei figură proeminentă este poetul Costas Karyotakis (1896-1928), cel mai celebru sinucigaș al literelor neoeleene. Generația respectivă practică în estetică un simbolism „autocritic”, iar registrul ei tematic și de limbaj derivă din habitatul urban (și nu, ca până atunci, din *plein air-ul* romantic și postromantic). Dat fiind că nu prea abundă documentele nonficionale din epocă, romanul lui Seieris ne poate ajuta să intuim unele componente socio-psihologice ale „orizontului de așteptare” în cadrul • mia are loc receptarea poeziei „generației 20” și a așa-numitului ..karyotakism”.

6. De pildă, Scris practică pe scară largă și cu multă dexteritate ceea ce Gide numise *la mixte en abyme*, adică reproducerea subiectului la scara personajelor. Astfel, în *Șase nopți...* Stratis, narator și *raisonneur* al •omanului, scrie el însuși un roman - pe o temă analogă romanului din • m tace parte -, ținând în paralel și un jurnal de creație: a se remarca,

deci, dubla *mise en abyme*. Latura gidiană a poeziei românești a lui Seferis este copios comentată și interpretată în monografia unei tinere cercetătoare din Grecia, pe tema „romanului jurnalier” în proza neogreacă [Samouel 1998, 241-258].

7. Am analizat pe larg această structură într-un eseu din 1979, ce însoțea traducerea mea fragmentară din *Șase nopți...* [cf. *supra*, nota 4], eseu reluat și dezvoltat în greacă, în revista ateniană *To Denaro* nr. 28-29 (ianuarie/februarie) 1987 și, în fine, inclus într-o formă pe de-a-ntregul remaniată, din nou în românește, în cartea mea în curs de apariție *Repere în zig-zag* [Ivanovici 1979/87/2000].

8. Pentru alcătuirea acestui *digest* am consultat îndeosebi articolul despre religiile dualiste din *DR*, *sub voce*, coroborându-l, desigur, cu *GD*, *passim* și cu *AG*, *passim*.

9. ...pe care, de altfel, am și „produs-o” în eseu citat.

10. Eroina trece de la un nume cu conotații nu atât biblice cât — ținând seama de context - „decadente” (Oscar Wilde), la un altul care, în tradiția neogreacă, ține de o intertextualitate folclorică și bucolică.

11. Iar în roman există repetate aluzii la un soi de Infern lichid sau, în tot cazul, la faptul că apa este locul suferințelor omenirii.

12. „Cine, prieteni, e în măsură să ia câteva picături de Iordan [...] și să le amestece cu altele provenind din Scamandru [...]” etc.

13. „Doamna Salome găsește că suntem excesiv de *dispersați* și că trebuie să dobândim o oarecare coeziune” [Aer. I, 18]; sau: „Nondas avea dreptate: ceva nu era în regulă. Acești șapte tineri atenieni, pe vremea dictaturii lui Pangalos, semănau cu un Babei vlăguit. Orice scânteie de conversație se stinge în interjecții private” [Aer. I, 26].

14. Traducând dubla negație în termeni afirmativi, acestei lumi i s-ar potrivi epitetul de „bolnavă”. O confirmă de fapt Seferis însuși, într-o notă de „șantier”, unde subliniază intenția sa de a-și centra cartea pe „boala Atenei, boala *de Atena*”.

15. În roman, se spune explicit că prima sugestie a constituirii „găștii” vine de la Salome [Aer. I, 27]; pe de altă parte, o dată expusă intenția socializării celor șapte tineri, Sfînxul sugerează că artizanul coeziunii lor ar putea deveni Logomanos [*ibid.*, 28]. Or, din rațiuni pe care le voi explica mai încolo, Salome, Sfînxul și Logomanos sunt, tustrei, ipostaze ale *trickster-ului*.

16. Cf. de pildă valentinienii [*GD*, 122-129; *AG*, 151-158; Jonas² 1992, 190-194].

17. ...adică unul care își duce premisele logice la ultimele consecințe, oarecum în maniera silogismului dostoievskian: „Dacă Dumnezeu nu există, atunci totul e permis”.

18. Ne putem întreba ce sens are acest „pleonasm”, adică relevarea, înăuntrul cosmosului „eufemizat”, a unei agregări parțiale cu exact aceleași caracteristici. După mine, procedeul este menit a sugera pe de-o parte o anumită structură spațială: o lume mai mică în mijlocul alteia mai mari, ambele având drept centru comun (cu o expresie dantesca) „muntele de sub lună”, adică Acropole [cf. Ivanovici 1979/87/2000], iar pe de altă parte o tripartiție ontologică, prezentă în multe doctrine gnostice: corp/**suflet**/**spirit** - unde termenul median corespunde „găștii”. Cele două configurații se intersectează tot pe Acropole: acolo sufletele - scânteii divine în trupuri corupte —, atrase fiind de lună [cf. *IS/Inter lunam, passim*; *IS/Démonisation, passim*], își amplifică tropismul vertical al întoarcerii în Pleromă.

19. Ignorând faptul că el însuși nu este decât „avortonul” [*éktroma*] al Sophiei - căci conceput fără tată -, *trickster-xă* masculin se crede primul și unicul Creator (din care cauză propria-i mamă îl numește Sammaël - „Dumnezeul Orbilor”). În ipostază de Demiurg, el procedează așadar la Facerea lumii acesteia și a omului. De fapt, antropogeneza este, în chip nemijlocit, „opera” Arhonților- zămisliți, aceștia, direct de către Demiurg. (Aihonții, care constituie personificarea malefică a puterilor astrale, reflectă de aceea ostilitatea gnosticilor - și nu numai a lor - față de astrologie. Din accasa atitudine decurge, la rândul ei, ideologia „demonizării” cosmosului [cf. *IS/Démonisation*, 32 și urm.], caracteristică de altfel întregii perioade a Antichității târzii).

20. De așa ceva răspunzătoare se face mai degrabă dinamica anti-socială a amorului, și mai ales - așa cum se va vedea la locul potrivit - Irucarea unei ordini „economice” a schimbului de către *trickster-ul* feminin (e drept că în folosul celui masculin).

21. Logomanos o proclamă pe Lala - o figură solianică, așa cum se va vedea mai încolo - Pasiphae; ceva mai târziu, se identifică pe sine tocmai cu Minotaurul, cel *născut* de Pasiphae [cf. Aer. V, 193].

22. Marigó-Sfinxul devine la un moment dat Circe, iar Lala, l'asiphae, el însuși acceptă din partea primeia apelativul de „șoim” și își atribuie pe acela de „Minotaur”. În treacăt fie spus, asemenea „avataruri” teriomorfe pot fi citite, în sistem gnostic, drept aluzii la Arhonți sau chiar la Demiurg (să ne amintim, de pildă, de „leontocefalul” laldabaoth, din *Apocrifa după Ioan* și din *Pistis Sophia*).

23. Desigur, aici e menținută o anume ambiguitate între taurul lui Poseidon, monstrul violator al Pasiphaei, și Minotaur, monstruosul produs al acelei acuplări; între Pasiphae, lasciva regină arzând de dorința de a se împreuna cu monstrul (tată), și tânăra victimă sacrificială a monstrului (fiu). Nu întâmplător: ambiguitatea cu pricina era prezentă încă în cultul cretan al taurului, știut fiind de pildă că Minotaurul, înainte de a-i devora pe tinerii jertfiți lui, „își potolea [cu ei] pasiunile senzuale” [Clébert 1971/95, 301].

24. ...după cum sună pătrunzătorul diagnostic pe care i-l aplică alt membru al grupului [Aer. V, 179].

25. Vacuitatea personajului, care constituie o trăsătură de afinitate cu Logomanos, este semnalată cu ajutorul unui *lapsus linguae* comis de Lala, care îl numește la un moment dat „Phouskos” [Aer. II, 78], de la *phouska* [„bășică”].

26. Până să devină un *trickster* (feminin) în toată puterea cuvântului, Sophia sau „înțelepciunea” este cel mai tânăr eon din sfera spirituală a „plinătății” [Pléroma], fapt care o face „nesăbuită” și o împinge să comită o greșeală, un act necugetat sau chiar un păcat. Culianu o compară cu o tânără fată în plină criză erotică [cf. *ISIPassione*, 3-4 și 13-14 și *GD* 109-112], iar Michel Meslin interpretează criza respectivă prin prisma „complexului Electrei” [Meslin 1973/93, 222-223]. Lipsită fiind de soț [*syzygos*] - spre deosebire de restul Plcromei, organizată pe *syzygii* [„perechi”] - ea este cuprinsă de o pasiune incestuoasă pentru Tatăl Primordial [*Propator*] sau de dorința trufașă de a-l emula, și - grație faptului că e androgenă - zămislește de una singură și expulzează din sine un „avorton” (*éktroma*). Acesta nu e altul decât Demiurgul, ale cărui isprăvi le cunoaștem. Vinovată deci de a fi țintit prea sus, dar și prea jos, Sophia se vede exilată în regnul material, căci *Horos* [„limita”], un eon nou, secretat *ad hoc* de Pleromă, îi interzice întoarcerea în împărăția spiritului și a ființei, în lumea de jos ea pătimește și caută să-și răscumpere greșeala, inspirându-i Demiurgului ignorant un plan de Creație călcat după lumea „plinătății”. Din care cauză, în sânul universului material se află, dispersate, destule scânteii luminoase și numinoase: este îndeosebi cazul sufletului omenesc [*jisyché*] - un aliaj de spirit [*pneuma*] și materie [*hyle*] - care, nemuritor fiind, își resimte dureros prizonieratul în coruptibile și pieritoare trupuri de carne și tinde să se reîntoarcă în patria sa transcendentă. În cele din urmă, din trunchiul mitului gnostic se dezvoltă un scenariu soteriologic. Înduplecat de suferințele Sophiei și de căința ei sinceră [*metánoia*], Tatăl divin trimite pe pământ un Mesager sau Salvator - în

unele gnoze, acesta este chiar Isus Cristos -, cu misiunea de a o salva devenindu-i *syzygos*, și de a o readuce în Pleromă (o dată cu frânturile de spirit întemnițate în materie).

27. Astfel, ea își afirmă din nou condiția sofianică, și încă în spiritul „ortodoxiei” gnostice, pentru care, așa cum subliniază Culiuanu, Sophia „[...] întrupează un număr exagerat de trăsături negative atribuite uneori genului feminin” [AG, 138].

28. ...aspect care, în mod surprinzător, se regăsește în înfățișarea Hermafroditului pe care Sfinxul-„Circe” îl dăruiește Lalei, cu „bătaie” însă la Salome: „— Ia privește-l, Salome, nu-i așa că e frumos? [...] Vezi brațele, sânii mici, șoldurile lui: *e cu totul și cu totul femeie...* [...] - ...seamănă la trup cu tine, Salome...// [...] - ...o femeie pe cale de maturizare, privește-i pântecul! o femeie pe cale de maturizare... *iar jos acolo, în pubis*, micuță, neașteptată, șireată, o *puțică*” [Aer. V, 151] (ss.nn.)

29. Comentând situația cu pricina, Sfinxul-„Circe”, de pildă, utilizează în original verbul *maulizo*: „a induce la desfrâu” [cf. Aer. V, 193].

30. Iată de ce, pe durata scenei celei mai explicit salice din roman [Aer. IV, 153 și urm.], Salome își arde brațul la flacăra unei lumânări [ibid., 162].

31. Eroina se culcă, bunăoară, cu Phoustos spre a-și pune la încercare iubirea pentru Stratis; pe de altă parte, Lala este pentru ea ba „cu totul lipsită de trăsătură băiețească” [Aer. II, 67], ba devine un flăcău vânos care „[...] o să mă scoată din minți dacă va vrea” [Aer. IV, 160].

32. Pentru a-și desemna - de pildă - sânii, Salome recurge la imaginea agresivă a unor „pui de lup” [cf. Aer. II, 66]; imagine ce devine aproape literală atunci când, într-o scenă de amor lesbian, aceștia „își arată colții între formele ample ale Lalei” [cf. Aer. IV, 160]. Pe de altă parte, Stratis asociază metaforele animale ale corpului Salomei cu un simbolism astrologic, pentru a conchide că: „A face dragoste cu trupul ei e ca și cum un cer plin de constelații ar deveni palestră” [Aer. II, 70]. Precum în tehnicile yoghine, senzația corporală este aici amplificată la proporții cosmice; să nu uităm însă că, în cheie gnostică, cosmosul și mai ales aștrii, CU Arhonții lor teriomorfi, sunt realități profund demonice. (In treacăt fie spus, singurul punct în care Seferis pare a împărtăși concepția „anti-oosmică” a gnosticismului extremist este tocmai această viziune negativă asupra sexualității).

33. Să ne amintim de faimoasa etimologie *soma* - *sema* [„trup - mormânt”], din *Cratylus*.

34. „Ajut-o Doamne. Ajută-mă s-o ajut" [Aer. IV, 163], sună rugăciunea Laici, după faimoasa scenă a „seducerii" ei de către Salome.

35. De altfel, Sfinxul căutase de la bun început să-și asigure complimitatea acestuia, oferindu-i-o drept recompensă pe aceeași Lala [cf. Aer. V, 201].

36. Asupra resorturilor psihologice care îl împinseseră la aceasta voi spune doar că, în ambele cazuri, el urmărea ca, înjosit și înjositându-se, să-și anestezieze o intensă durere. Nu e cazul să mă extind asupra asemănarilor și/sau deosebirilor dintre cele două împrejurări. Voi spune doar că prima vizită are loc după o „trădare" comisă de ființa iubită (episodul Salome-Phoustos), iar a doua după pierderea ei definitivă.

37. „Apocatastază" [gr. *apokatâstasis*] se numește în teologie restaurarea unui *status quo antes*, a unei stări de inocență inițială (incluzând, în anumite variante, până și mântuirea Diavolului).

38. Un paralelism cu mitul grec schițează și Culianu, în baza „funcțiunilor culturale" îndeplinite atât de zeitățile de tip sofianic în suferință din alte mitologii, cât și de Demeter pe durata doliului [cf. *ISIPassione*, 9-13].

39. Ideea că Infernul este de fapt unul lăuntric este motivată și în alt registru, prin asociere cu tema exilului. Este cunoscută valența metafizică a acestei teme în doctrina gnostică. Romanul o transcrie în cod realist. *Înăuntrul* Greciei metropolitane s-au văzut îngrămădiți fără voia lor exilați *dinafară* (în speță refugiații sosiți din Asia Mică, după războiul greco-turc din 1920-22). Fiind unul dintre ei, Stratis com-pătimente intens cu aceștia, astfel încât exilul îi apare ca o bolgie a claustrofobiei: „[...] am intrat cu toții în Grecia, am încuiat ușile și am aruncat cheile în mare. Și acum ne pregătim să ne devorăm unii pe alții" [Aer. III, 131].

40. ...ceea ce, așa cum am văzut, o împinge mai întâi să se vândă unui trecător și apoi să devină perechea lui Stratis.

41. Că Marigó ține și ea de arhetipul Sophiei, rezultă și din faptul că, asemeni celorlalte, este bisexuală, putând deci dezvolta - și chiar dezvoltând - raporturi atât heterosexuale (cu Nondas, Kalliklēs etc. și mai ales cu Logomanos) cât și homosexuale (cu prostituata Koula). În cazul ci însă, ambele tipuri de relații sunt negative.

42. Cum am mai spus, ipostaza respectivă este prezentă în întreaga sferă a Sophiei, celelalte două personaje posedând de asemenea unele caracteristici *proûneikos*; atât doar că, la ele, acestea sunt deturnate sau reconvertite pozitiv.

43. ...care, deloc întâmplător, este calificată la un moment dat drept „o codoasă intelectuală” [Aer. VI, 241].

44. Nu e de mirare deci că, viciat astfel din temelie, schimbul de daruri se blochează, și că, fie dându-și seama de trucajul regulei jocului fie nu, prezumtivii subiecți ai acestuia se grăbesc în tot cazul să-l abandoneze. Iată așadar, alături de asocialitatea amorului, încă o cauză a destrămării țesutului social al „găștii”.

45. „A folosit-o cât a vrut și cum a vrut” - comentează cineva relația Logomanos-Marigó- „iar acum se pregătește s-o lepede ca pe o zdreanță” [Aer. V, 173].

46. Semnificativ e dialogul purtat cu Stratis, în legătură cu Knut: „- Aud că plecați împreună în Africa, i-am spus lui Logomanos.// - Da, plecăm, mi-a răspuns. Cu toate că e bolnav, mă urmează cu credință. N-o să reziste însă la oboselile călătoriei, va muri pe drum: O știu și mi se frânge inima, dar nu pot să fac nimic.// - Dacă ar rămâne aici, n-ar avea mai multe speranțe de însănătoșire? am remarcat eu.// M-a privit burzului dintr-o dată:// - Speranțe? Nu, tinere, Dumnezeu meu nu e Dumnezeul speranței. Dumnezeul meu e flămând” [Aer. III, 122].

47. „[...] Logomanos a avertizat-o să se teamă de luna plină de august. Și pe măsură ce trec zilele, e tot mai neliniștită” [Aer. V, 178].

48. Este o alternativă formalizabilă, se vede bine, ca permutare binară cu patru variante: **da (+)/nu (-)/și-și (+/-)/nici-nici (-/+)**.

49. Ba mai mult: s-ar zice că abia Apocatastaza constituie premisa interpretării corecte a acestei părți, căci numai Mântuitorul este în măsură să-i lămurească înțelesul transcendent [cf. AG, 161].

50. Chiar dacă își schimbă regimul și registrul ontologic, „tranzacția” nu părăsește cadrele economiei darului.

VLADIMIR TISMĂNEANU

**MALAISE, RESENTMENT,
DISENCHANTMENT: THREATS TO
DEMOCRACY IN POST-COMMUNIST
SOCIETIES**

To the memory of Ioan Petru Culianu

Societies produce stereotypes (which are the height of artifice, and then consume them as commonplace (which is the height of naturalness). That is how bad faith can pass for good conscience. - Eugen Weber

... shared hatreds make for strange bedfellowships. — Albert Hirschman

The past is an essential element, perhaps the essential element in these ideologies. If there is no suitable past, it can always be invented The past legitimizes. - Eric Hobsbawm

*Turning and turning in the widening gyre
The falcon cannot hear the falconer;
Things fall apart; the centre cannot hold;
Mere anarchy is loosed upon the world,
The blood-dimmed tide is loosed, and everywhere
The ceremony of innocence is drowned;
The best lack all conviction, while the worst
Are full of passionate intensity. - W. B. Yeats*

It is not my purpose in this paper to put forward Cassandra-like apocalyptic scenarios for post-communist societies. More than one possible future can be reasonably

canvassed, and the likelihood for the worst case scenario, *pace* Jan Urban or G. M. Tamas, is somewhat dubious.¹ *Bellum omnium contra omnes*, a state of wild and protracted anarchy, and the loss of the recently acquired civic rights in favor of Stalino-Fascist simulations of cohesion and collective will are not in the offing in most of the post-Leninist states. The Milosevic-style expansionist chauvinism has not been emulated outside the borders of the former Yugoslavia, although similar outbursts of hatred and intolerance have accompanied the breakdown of the Soviet Union, especially in the Caucasus. The general landscape, however, is one of disenchantment, dispirited political cultures, rise of new collectivism, marginalization of the former heroes and, more recently, return of the former communists. Adam Michnik's term for this general trend is „the velvet restoration“². I proposed the „velvet counter-revolution“ to indicate the direction of this phenomenon, especially in the rise of strong anti-intellectual and illiberal trends³. To be sure, these sentiments had existed under the communist regimes and much of their subliminal motivations did indeed communicate with the official ideology. Unlike Ceausescu's nationalist socialism, Kadarism was not xenophobic, but they both included strong egalitarian and collectivistic components, whose resurrection in the post-communist discourses should not astonish us too much. Although the former communists made spectacular comebacks, they have not asked for tribunals and other forms of vengeance. This is obviously an indication that the refusal to organize collective political justice was after all the correct approach. More than a decade after the upheaval, we see a world confused, disconcerted, unhappy with its condition. It is as if there is a yearning for a new figure of the future, an expectation of what Walter Benjamin called the „Messianic lime.“ The search for new eschatologies is simply more visible in the East, where all social contrasts are exacerbated

and where the individual senses these tragic breakdowns of old identities with more acuity (Katherine Verdery writes about an ongoing cosmic re-ordering). But the phenomenon is worldwide: the return of myth is part of the universal uneasiness with the cold, calculated, *zweckmassig* rationality of the iron cage: prophets and demagogues (often the same persons) do have audiences in the East as well as in the West. The latter is however better protected: institutions function impersonally, procedures are deeply embedded in the civic cultures. In the post-communist world they are only incipient. My approach looks into these uncertainties and the psycho-ideological responses to them: I call these fantasies because they give a wishful image of reality, rooted in imagination, approximation and magic thinking. Things are of course extremely complex: there is indeed a feeling of exhaustion, of too much rhetoric, a sentiment that politicians are there simply for cheating. Corruption seems to be universal, and most of these societies are closer to Latin America (or Southern Europe) than to any Anglo-Saxon model of pluralism. On the other hand, it is precisely this exhaustion of traditional worldviews, this post-modern syndrome of repudiation of grandiose teleological constructs in favor of mini-discourses, that is conducive to ennui and yearning for alternative visions which would not be scared of boldness and inventiveness. Yes, this is a secularized world, but the profane substitutes for traditional mythologies still have a future. Fascism as a phenomenon is not simply linked to one personality or the specific condition in Italy or Germany in the 1920s and 1930s: its roots are to be found in the readiness of desperate masses to follow highly self-confident individuals. All such phenomena cannot be disassociated from the more general disaffection with traditional politics in the West as well. The search for new political paradigms, the rejection of conventional political identities (judged as frozen, falsified,

inauthentic) has already dramatically shaken the Italian political spectrum. This is linked to the end of the enemy figure so important for the cohesion of Western liberal consensus: once the Soviet bloc dissipated, and communist expansionism ceased to be a conveniently targeted nemesis, a search for new political forms was supposed to be launched in the West as well. There are, however, a number of disturbing questions that beg for our critical and hopefully enlightening scrutiny: Whatever happened to the ethical, transnational project of „civil society" and „Central Europe"? Was the celebration of dissent the result Western intelligentsia's Narcissistic projection and search for political atonement more than the expression of homegrown intellectual and moral trends?' How can one account for the rise of the communitarian, collectivistic and egalitarian paradigm that simply (or not so simply) refunctionalizes and reshapes the same values that underlay the defunct communist project? How can these societies reconcile their predominantly non-liberal political cultures (minus the Czech Republic, to be sure) with the yearning for belonging to Europe? No less significant, especially in the light of Samuel Huntington's somewhat ramshackle hypothesis on probable „clashes of civilizations," is the interpretation of cultural faultlines in Europe?' Do the Balkans belong to „the West," or are they irretrievably part of the „rest"?'° Several years ago, I was told, a Polish newspaper referred to the continental South-East as „Turkish Europe." And then, as somebody remarked, what is Russia: „Tartar Europe"?

In a provocative piece, Nicholas Eberstadt noticed the demographic mysteries of post-communism: cataclysmic decline of population growth combined with soaring rates of mortality. Is the death of communism such a traumatic experience for the individuals that they have come to radically alter their most intimate patterns of conducts? But then, as

Eberstadt admits, in the Czech Republic, arguably the most advanced in moving towards a market economy and a pluralist order, the collapse of the old regime has not had the same type of ominous demographic impact⁷. And can one really assume that the social fiber was stronger in the atomized space of post-totalitarianism than in the embryonic democratic disorder? After all, these trends are linked to many other variables than the purely political ones, as suggested by the high suicide rates in Sweden, Finland, and Hungary (and in the latter place this was true even before the exhaustion of Kadarism).

After the extinct period of legitimation from the top" (through ideological rituals of simulated participation, mobilization and regimentation), it seems that in most of these countries nascent legal-procedural legitimation is paralleled (or countered) by something that, echoing Eric Hobsbawm's insightful analysis of the new discourses of hatred, could be called *legitimation from the pasfi*. The more inchoate and nebulous this past, the more aggressive, feverish, and intolerant the proponents of the neo-romantic mythologies. In my view, the following myths are the ideological foundation, the intellectual cement that tends to become prevalent in these societies: redemptive, vindictive, scapegoating, and neo-utopian.⁹ In this paper, I use the term myth in the broadest sense, indicating the world of fantasies, illusions, expectations and yearnings, rooted in anguish, doubt, and uncertainty, and often rationalized as political messianism and other radical discourses. The rise of nationalism as a compensation for perceived failure and externally imposed marginality, as flight from the complexities of modernity into the politics of collective salvation, is linked to this ambiguous Leninist legacy of distorted modernity and dictated human needs, and to the pre-Leninist ethnic-oriented cultural forms in the region. In other words, the discomfiture with democratic

challenges and the prevailing constitutional pluralist model is not only linked to the transition from Leninism, but to the larger problem of legitimation and the existence of competing visions of common good, as well as the coalescence of movements and parties around different and frequently rival symbols of collective identity. To put it simply, the post-communist wave of primordial passions and the appeals of the new exclusionary discourses remind us that neither the premises nor the outcomes of modernity have been universally accepted. This point was correctly raised by S.N. Eisenstadt in a pathbreaking analysis of the revolutions of 1989: „These problems, however, do not simply arise out of the breakdown of 'traditional' empires, the transition from some 'premodern' to fully modern, democratic society, or from a distorted modernity to a relatively tranquil stage which may well signal some kind of 'end of history.' The turbulence evident in Eastern Europe today bears witness to some of the problems and tensions inherent in modernity itself, attesting to the potential fragility of the whole project of modernity"¹⁰. For this very reason, then, one cannot see the Eastern part of Europe as the only candidate for embracing these ethnocentric follies. I think that we deal with a resilient, persistent form of barbarism that, again, is situated in the very heart of modernity. As George Steiner wrote years ago about this „mono-identitary discourse" (or, what I would call the homogenizing instinct): „Nationalism is the venom of our age. It has brought Europe to the edge of min. It drives the new states of Asia and Africa like crazed lemmings. By proclaiming himself a Ghanaean, a Nicaraguan, a Maltese a man spares himself vexation. He need not ravel out what he is, where his humanity lies. He becomes one of an armed, coherent pack. Every mob impulse in modern politics, every totalitarian design, feeds on nationalism, on the drug of hatred

which makes human beings bare their teeth across a wall, across ten yards of waste ground"¹¹.

Radical nationalism is the absolute exacerbation of difference, its reification, the rejection of the claim to a common humanity and the proclamation of the ethno-national distinction as the primordial fact of human existence.¹² As Franz Grillparzer wrote many years ago: „From humanity, through nationality, to barbarity." A maxim dear to the hearts of intellectuals like Hannah Arendt, Walter Benjamin, and Adam Michnik who rehabilitated the notion of pariah and emphasized the nobility of exclusion versus the humiliation of forced inclusion.

This paper introduces and briefly examines nine threats to fledging democracies. There are, of course, many other threats, including external ones, that I have chosen to ignore. My purpose is to show why in achieving the overthrow of Sovietism, many of the countries in Eastern Europe have not achieved democracy or political stability. While arguments can be made that democratic stability cannot happen without massive inflows of Western economic aid, my point is that a lack of capital is not the determining factor in the region's future¹³. As the recent elections in Austria demonstrate, a nation's wealth is no guarantee of its citizens' liberal-democratic sensibilities. There are several complex internal factors that make the fall of communism in Eastern Europe an uncomfortable victory indeed.

1. The Leninist Debris or Waiting for Peron

Of all the authors who acclaimed the breakdown of communism in Eastern Europe, Ralf Dahrendorf has turned out to have been the most prescient in pointing to the many perils marking the road to an open society, especially in the

light of the not-so-solid, i.e. quite problematic, personalistic, individualistic and democratic traditions in the region.¹⁴ After all, it was Karl Marx who so clearly indicated that any new society will carry for a long period of time its birthmarks, in this case the habits, mores, visions, and mentalities (*forma mentis*) associated with the Leninist faith.

At first glance, democratic institutions have emerged, democratic elections have been held, and the malediction called „Balkanization" so far has plagued only the ex-Yugoslavia, but looms large in areas of the former Soviet Union. Furthermore, as Karen Dawisha has argued, electocracies should not be automatically regarded as liberal democratic communities.¹⁵ Thus, in reality constitutionalism remains marred by its very universalistic formalism (its coldness, and its often decried tediousness) and the subsequent failure to adjust to pressures resulting from collective efforts aimed at reverting, subverting, and obliterating the project of modernity (by which I tentatively understand the substantive construction of politics in anti-absolutist, individualistic and contractual way).¹⁶ In many of these countries, reasserted presidentialism, indigenism, dirigism, and statism are reminiscent of Latin American (Peronista-style) experiments in corporatism and authoritarian party hegemonism.¹⁷ Corporatism, after all, has had a long tradition in the region. Mihail Manoilescu, a Romanian economist was among the most influential theorists of revolutionary-nationalist corporatism. Such ideas seem to come back with vengeance in the discourse of fundamentalist populists of various stripes (extreme left or right). Their appeal, like fascism's in the 1930s, is linked to their ability to „combine resentful nationalism with a plausible theory of economic development that emphasized authoritarianism, mass mobilization of the population, and the retention of supposedly traditional, pure, non-western values."¹⁸ But the „return of the repressed," real and often

disturbing, does not exhaust the picture. Indeed, with all the predicaments and setbacks, the *geistige Situation* in Europe (and in Eastern Europe in particular) remains fundamental for the attempt to try *the reinvention of politics*. Julia Kristeva is thus right to insist: „The problem of the twentieth century was and remains the rehabilitation of the political. An impossible task? A useless task? Hitler and Stalin perverted the project into a deathly totalitarianism. The collapse of communism in Eastern Europe, which calls into question, beyond socialism, the very basis of the democratic governments that stemmed from the French Revolution, demands that one rethink that basis so that the twenty-first century not be the reactionary domain of fundamentalism, religious illusions, and ethnic wars.”¹⁹ My point in this paper is to highlight the uncertainties of this political drama, the possible fractures, delusions, and ordeals, but also the still untested freedoms and new forms of human solidarity.²⁰

Concurrently, the Leninist decline has led to a general breakdown of the established framework of political arrangements, compromises, mutual coverages and accepted „rules of the game” in the West as well. In this respect the rise of Jorg Haider's Freedom Party is a response to deep-seated discontent with the corrupt status quo rather than a mere expression of residual fascist nostalgia.²¹ Foreseeing these new waves of rage, Gianni De Michelis (Italy's foreign minister until 1992) wrote in 1993 that the Perot phenomenon in the US was linked to an overall revolt against conventional party politics (in Italy and elsewhere). The current crisis transcends the simple „sweeping away of the scoundrels” and bears upon a genuine political „great transformation”: „... we are witnessing the explosion of a long-obsolete model of liberal democracy that can no longer accommodate our dynamic, complex societies with their sophisticated electorates of vast diversity and highly differentiated interests.”²² It is thus

tempting to assume that the major difficulties in the articulation of ideologically differentiated political platforms in Eastern Europe are connected not only to the absence and/or weakness of clear-cut interest groups and lobbies, but also to increasing atrophy of the Western sources of inspiration ("models") for such endeavors. The famous law of political synchronization (of the East to the West) may this time play against the revival of ideological politics.²³

The growing political appeals and uses of myths and the omnipresent selective memory (and forgetfulness) have led to the resurrection of historical phantoms (e.g. Horthy in Hungary; Codreanu and Antonescu in Romania; Mgr. Tiso in Slovakia; Ante Pavelic in Croatia). Obsessive self-pity, the absence of empathy, of the inability to mourn with the others and to understand their plight is indicative of a general collective self-centeredness that erects fences around the in-group and elaborated, manufactured inhibiting images about the „Omer." In Michael Ignatieff's terms, this is a latter-day expression of what Freud called the „narcissism of minor differences." But, once again, is this phenomenon uniquely East European? Aren't these new (or not so new) fantasies part of more widespread need to redefine identity and authority in a post-Leninist world? Aren't the elections in Italy (March 1994) as disturbing as the fascist revival in the East? Daniel Chirot argues that the absence of legitimizing signals from the West, the presumed reconciliation between Western intelligentsia and liberalism would diminish the chances for the Eastern neo-fundamentalists to really enjoy a second life.²⁴ But this seems to have been utterly revised by the Austrian, Swiss, Norwegian new waves of xenophobic populism. In other words, ethnocentric radicalism still has a future in Europe (and not only there).²⁵

In the East, the landscape is, of course, utterly puzzling and evanescent. The achievements cannot be simply dis-

missed: During the last ten years, East-Central European societies have evolved from authoritarian, ideologically monistic, extremely centralized and bureaucratically corrupt regimes toward proto-democratic forms of political and economic organization. To focus exclusively on their difficulties during the transition period is to miss the drama of social and political experimentation in that region. To deny these dangers in on the other hand myopic and in the long run disastrous. Furthermore, what is at stake is the validity and the very possibility of the liberal democratic paradigm in traditionally authoritarian societies. What do Mill and Tocqueville have to say to the denizens of the post-Leninist world? Second, we have to assess the meaning of the great transformations unleashed by the cataclysmic events of 1989: are the newly awakened societies propitious to pluralism, or, as G. M. Tamas argues, the upperhand may eventually belong to illiberal, anti-modern, Gamsakhurdia-style demagogues: „When the heady wine of socialist utopia evaporated from the poisoned chalice of Soviet 'federalism,' what was to hold the tribes together?"²⁶ Can the revolutionary promises, that at least during the first stage were predominantly civic and „cosmopolitan" be, to use Bruce Ackerman's term, constitutionalized?²⁷ What are the chances for these countries to build up a constitution of liberty, to rid themselves of their legacies of autarchy, obscurantism, „tribalism," resentments, and safeguard the recently acquired areas of autonomy?²⁸ As such formulated, the issue bears upon the future of the region, of Europe and international security. Here we have to remember Ken Jowitt's apposite warning: „Liberal capitalist democracy has aroused a heterogeneous set of opponents: Romantic poets, Persian ayatollahs, the Roman Catholic Church, and fascists. For all the real and massive differences that separate these oppositions, one can detect a shared critique. Liberal capitalist democracy is scorned for an inordinate emphasis on individual materialism, technical achievement, and rationality

... (and) for undervaluing the essential collective dimension of human existence (and the) human need for security."²⁹

2. The Power of Magic Thinking

Intellectual stupor, moral disarray and yearning for the „magic savior" are symptoms of the post-communist culture of disillusionment. The ideological extinction of Leninist formations left behind a cultural chaos in which syncretic constructs emerge that draw from the pre-communist and communist authoritarian, often irrational heritage. We deal with a shapelessness of political commitments and affiliations, or better said with the breakdown of a political culture (that Leszek Kolakowski and Martin Malia correctly identified as Sovietism) and the painful birth of a new one. The moral identity of the individuals has been shattered by the dissolution of all the established values and „icons." There are immense continuity gaps in both social and personal memory. There is very little public trust and only a vague recognition of the need for a shared vision of the public good. Individuals are eager to abandon their newly acquired sense of autonomy on behalf of different forms of protective, pseudo-salvationist groups and movements. This was emphasized by Havel when he wrote: „In a situation when one system has collapsed and **O** new one does not yet exist, many people feel empty and frustrated. This condition is fertile ground for radicalism of all kinds, for the hunt for scapegoats, and for the need to hide behind the anonymity of a group, be it socially or ethnically based."³⁰ Assumed responsibility for personal actions, risk-taking and questioning of institutions on the base of legitimate claims for improvement are still embryonic.³¹

Leninist regimes kept their subjects ignorant of the real functioning of the political system. The chasm between the official rhetoric and the everyday reality, the camouflaging of

the way decisions were reached, the anti-elective pseudo-elections and other rituals of conformity neutralized critical faculties and generated a widespread skepticism about the validity of politics as such. Add to this that anti-communism tended to be just another supra-individual, non-differentiated form of identity. The problem now is that the aggregation of social interests needs a clarification of the political choices, including an awareness of the main values individuals do indeed advocate. Is after all Vaclav Klaus the conservative economist he pretends to be? As Martin Palous has noted: „The most important and most dynamic factor in post-totalitarian politics has to do with the way people in post-communist societies perceive and conceptualize the social reality and political processes they are a part of.”³² The difficulties and ambiguities of the left-right polarization in post-communist regimes are linked to the ambiguity and even obsolescence of the traditional taxonomies: Marxism or Leninism ceased to be exhilarating ideological projects, and the references to the „Left” (in its radical version, at least) are rather opportunistic gestures than expressions of genuine commitment. As Adam Michnik once wrote: „The issue is not whether one is left or right of center, but West of center.” Liberal values are thus seen by some as left-oriented simply because they emphasize secularism, tolerance and individual rights versus different varieties of radicalism (including „civic” or „ethical,” clericalism or even theocratic fundamentalism). At the same time, as showed by new radical-authoritarian trends (often disguised as pro-democratic) in Russia, Ukraine, Bulgaria, Romania, Slovakia, etc., lingering reflexes and habits inherited from Leninist and pre-Leninist authoritarianisms continue to exist: intolerance, exclusiveness, rejection of any compromises, extreme personalization of the political discourse, search for charismatic leadership. These Leninist psychological leftovers can be detected at both ends of the political spectrum (the „right” and the „left”) and this explains

the rise of the new alliances between traditionally incompatible formations and movements. In Russia, this takes the form of the Stalino-nationalist coalition, with its own tradition of National-Bolshevism. Political corruption, economic frustrations, and cultural despair are the ingredients for the rise of anomic mass phenomena of panic, millennial expectations, pseudo-chiliasms and sectarian magic as for instance the pyramid scams in Albania and Romania.

3. Remembrance of Things Not Quite Past or Nonexistent

Less paradoxically than at first glance, there is a growing nostalgia for the old regime and the revival of „reactionary rhetoric.“³³ One should seriously examine the fallacy of a discussion in terms of neo-Communism: for such a development to take place, ideological zeal and utopian-eschatological motivation are needed. Snegur, Brazauskas, Zyuganov, Iliescu, Meciar and Milosevic are not simply neo-communists. Obviously, there are fundamental distinctions between truly reconstructed ex-communists (Alliance of Democratic Left in Poland, Hungarian Socialist Party) and hard-core Leninist nostalgies (Communist Party of Bohemia and Moravia). Focusing on Latin America, Jorge Castaneda captures well this post-Cold War dilemma: „The left found itself in a no-win situation. Either it stuck to its guns - which were not really its own, but were foisted on it - and defended the indefensible; a state-run, closed, subsidized economy in a world in which such a notion seemed totally obsolete; or it turned around and supported the opposite, apparently modern, competitive, free-market course. In that case it ended up imitating - or being assimilated by - the right and losing its *raison d'etre*.“³⁴ Between recantation and impersonation, the successor formations to the Leninist parties have to cope with a widespread sentiment of disaffection with traditional

socialist rhetoric.³⁵ The cases of the Serbian socialists and Ion Iliescu's Romanian Party of Social Democracy are emblematic for the current trend toward the cooperation between radical nationalist forces and nostalgies of bureaucratic collectivism. The foundation of this trend is the ideological vacuum created by the collapse of state socialism, with populism being the most convenient and frequently the most appealing ersatz ideology. And, as we know, populism is neither left, nor right. As Juan Domingo Peron once said: „I have two hands, a left and a right. I use each one whenever convenient." Uprootedness, status loss, identity (status) uncertainties are fertile ground for paranoid visions of conspiracy and treason: hence, the nationalist salvationism as a substitute for what Freud described as the „oceanic sentiment." Simply marching with Stalin's portrait is not an expression of Stalinism, but rather one of disaffection with the status quo, perceived as chaotic, anarchic, corrupt, politically decadent and morally decrepit. Especially in Russia, where this disaffection (*desericante*) is linked to the sentiment of imperial loss, the cultural despair can lead to dictatorial trends. Exaggerated as they may be, references to „Weimar Russia" capture the psychology of large human contingents whose traditional set of collectivistic values has dissipated and who cannot recognize themselves in the often contradictory new ones based on individual action, risk and intense competition. Similar trends exist in Bulgaria, Poland, and Hungary (e.g. Csurka's „Hungarian Life and Justice Party")³⁶.

4. *Protean Politics: Fluidity of Political Formations*

With a private sector and entrepreneurial class still in the making, political liberalism and the civic culture associated with it are under attack from different directions: nationalist,

neo-Leninist, clericalist, anti-modern traditionalists, and authoritarian pro-big business populists.³⁷ Political parties in most of these countries are coalitions of personal and group affinities rather than collective efforts based on the common awareness of short and long-term interests: hence fragmentation, divisiveness, political convulsions and instability.³⁸ One reason for the rise of populist, potentially fundamentalist movements is the presence of the paternalistic temptation, the need for protection against the destabilizing effects of the transition to market and competition. Another significant factor is the perception that the civic-romantic stage of the revolution is over and that currently the bureaucracy is intent upon consolidating its privileges. One also notices the transformation of initially self-described liberal formations into conservative, big business friendly, often authoritarian-populist ones (see FIDESZ).

5. Tyranny of the Majority

Political reform in all these post-communist societies has not gone far enough in creating and safely protecting the counter-majoritarian institutions (independent media, market economy, political parties) that would diminish the threat of new authoritarian experiments catering to the subliminal, but powerful egalitarian-populist sentiments.³⁹ The main dangers are the formulae linked to etatism, clericalism, religious fundamentalism, ethnocentrism and militaristic Fascism. These themes appear clearly in the discourse of the ethno-religious fundamentalism in countries like Romania, Serbia, and Russia.⁴⁰ The key question therefore is linked to the risks for further political fragmentation („Balkanization") in the region, with the more developed cases (Poland, Hungary, Baltic states, the Czech Republic) developing a culture of

impersonal democratic procedures (a genuine civic culture), whereas the Southern tier being increasingly beset by „movements of rage” (Ken Jowitt).

6. *A Crisis of Values, Authority, and Accountability*

The weakness of the political parties is primarily determined by *the general crisis of values and authority* and the no less widespread skepticism regarding a *culture of deliberation*. There is a need for a „social glue” and the existing formations have failed to imagine such ingredients for the consensus needed in order to generate „constitutional patriotism”. Instead, there is the feeling of a „betrayal of the politicians” and a quest for „the new purity”. What is the meaning of the left-right dichotomy when the ex-communists often carry out programs as inclement for their supporters as the execrated free marketeers? In the words of a disaffected Polish citizen: „I voted for the communists, but they cheated and lied to us. It’s much worse under the former communists than it ever was under the center-right governments.”⁴¹ We deal with the same impotent fury against the failure of the state to behave as a „good father,” part of a patrimonial legacy characteristic, to different degrees to all these societies (less so perhaps in Bohemia). Peter Reddaway correctly labeled this a yearning for the state as a „nanny”⁴². For instance, it is not after Ceausescu that Romanians are expressing their regrets, but rather after the age of predictability and frozen stability, when the Party-State was taking care of everything. For many, the jump into freedom has turned out to be excruciatingly painful. What has disappeared is the certainty about the limits of the permissible, the petrified social ceremonies when the individual anticipated exactly his or her life itinerary: the former prisoners are now free to choose between

alternative futures, and this choice is insufferably difficult for many of them.

7. No Peace without Justice

The ideological syncretism of „Stalino-Fascism“ („Red-Brown“) has capitalized on the delays in the exercise of political justice. In reality, the instant for such an approach was universally missed, even at the level of a genuine historical debate⁴³. Think of Russia, where the much ado about the „trial of the old party“ has not resulted in anything significant, beside the initial perverse effect of Vladimir Zhirinovskiy's collecting the votes of the banned Leninists and later the admiration of Zyuganov's national Bolshevism (indeed, to use Robert C. Tucker's term, a revival of the Bolshevism of the extreme right). Demagogy, overblown rhetoric, the continuous indulgence in scapegoating as well as fictitious boundaries between „martyrs“ and „criminals“ undermine the legitimacy of the existing institutions and allow the rise of ethnocentric crackpots.⁴⁴ This repression of a public discussion is bound to fuel discontent and frustrations, thus encouraging demagogues and mafiosi.⁴⁵ Instead of lucid analyses of the past, new mythologies are created to explain the current predicament: foreign conspiracies, the „endangered national interest,“ vindictive references to the need for purification through retribution“.

8. The Fragility of the Political Class

Delays in the coalescence of a political class are linked to the weakness of a democratic core-elite: political values remain still very vague, programs tend to overlap, and

corruption is rampant. Think of the short life expectancy of most political parties in the region. In fact, most of the parties that were dominant in the first five years after the collapse have either lost electoral significance (e.g., MDF, Petre Roman's Democratic Party, or, after the elections in November 2000, the National Peasant Christian and Democratic Party, once the pillar of Romania's anti-communist coalition), or significantly altered their orientations and allegiances (e.g., FIDESZ). This is particularly dangerous in Russia where there is a conspicuous absence of political competition between ideologically defined and distinct parties (after all, Vladimir Putin's background says nothing about his preferences for one or another Russian political party). In Peronista-style politics, Putin (but also other post-communist leaders) can migrate from one to another political formation in terms of electoral needs and not true ideological affinities.

9. The Individualistic versus Communitarian Values Split

The political space is still extremely volatile, and the ideological labels do conceal at least as much as they do reveal. The urgent choice is between personalities, parties and movements that favor individualism, open society, risk-taking, versus those who promise security within the homogenous (and mythological) environment of the ethnic community (me versus us). Politically, the most important sectors to be reformed are the legal and the military ones: as long as property rights are not fully guaranteed, economic reforms cannot really succeed. Strategy is as important as tactic, and the will to reform is as important as the articulation of concrete goals. The conflict takes place between the advocates of the homogenizing (mythologically instituted and constructed) nation/state, aiming to create an ethnically pure

community, and those who believe in the right to diversity, to think and act differently.

Conclusion

The East and Central European situation (regardless of the hegemonic self-congratulatory narratives) is still one belonging to the ideological age: symbols, myths, rationalized miracles, liturgist nationalisms, teleological pretense have developed after the short-lived „post-modern" interlude of the revolutions of 1989. And with them, the politics of emotion, unreason, hostility, anger, and unavowed, unbearable shame. This is indeed the politics of rancorous marginality, „cultural despair" (Fritz Stem) and convulsive impotence that the nascent democratic (dis)order can barely contain. The fate of Yugoslavia thus tells much about the infinite capacity of elites in these societies to reinvent their past fallacies and insanities and restore them to the rank of new national religions in the attempt to maintain and expand their hold on power. As Slovene social philosopher Slavoj Žižek argues, the issue is who and under what circumstances will be accepted as part of the „West:" „... what is at stake in contemporary post-socialist states is the struggle for one's own place: who will be admitted - integrated into the developed capitalist order - and who will be excluded"⁴⁶.

Since „forewarned is forearmed," I do believe that it is better to look into the real pitfalls and avoid them, rather than play the already obsolete, pseudo-Hegelian tune of the „ultimate liberal triumph." Indeed, what we deal with is not the strength, but rather the fragility and vulnerability of liberalism in the region; the backwardness, delays and distortions of modernity, and the rise of majoritarian, neo-plebiscitarian parties and movements⁴⁷. Against this background, one can

easily imagine the advent of political demagogues whose unique loyalty would be to their own luck, glory and power and who would eagerly underwrite these words attributed to Peron: „If I have repeatedly been a central actor in history, it's because I contradicted myself. You have heard of Schlieffen's strategy. One has to change plans several times a day and unfold them, one by one, as necessary. The socialist fatherland? I invented it. The conservative fatherland? I keep it alive. I have to blow in every direction, like the cock on the weathervane"⁴⁸. The versatility and free convertibility of political beliefs can assure individual fame and power, but it can never construct legitimate institutions and civic virtues.

NOTES

1. See Jan Urban, „Europe's Darkest Scenario," *Washington Post*, Outlook Section, October 11, 1992, pp. 1-2. See G. M. Tamas's recent piece on „Post-Fascism," in *East European Constitutional Review*, Summer 2000, pp. 48-56.

2. See Adam Michnik, „The Velvet Restoration", in Vladimir Tismaneanu, ed., *Revolutions of 1989* (London: Routledge, 1999), 244-51.

3. See Vladimir Tismaneanu, *Fantasies of Salvation: Democracy, Nationalism and Myth in Post-Communist Europe* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998).

4. See in this respect Tony Judt, „The Misjudgement of Paris: French Illusions and the Eastern Europe That Never Was," *Times Literary Supplement*, May 15, 1992, pp. 3-5; G. M. Tamas, „The Legacy of Dissent," *Times Literary Supplement*, May 15, 1993, p. 14, as well as my article „Times Literary Supplement, New York Review and the Velvet Counter-revolution," *Common Knowledge*, Vol. 3, No. 1, Spring 1994, pp. 130-142.

5. See Samuel Huntington, „The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs*, Vol. 72, No.3, Summer 1993, pp. 22-49.

6. See Maria Todorova, *Imagining the Balkans* (New York: Oxford University Press, 1997), see also Misha Glenny, *The Balkans: Nationalism, War, and the Great Powers, 1804-1999* (New York: Viking Penguin, 2000)

and my review essay on Glennny's book, „Understanding the Balkans," *Tikkun*, March-April 2001, pp. 65-67..

7. Surprisingly, Eberstadt tends to take the North Korean and Cuban statistics reports much too seriously when he compares information from these countries to the one provided by post-communist governments. Second, I wonder to what extent can one deduce qualitative conclusions from demographic indicators that are taken out of context of cultural, „identitarian" shifts. See Nicholas Eberstadt, „Marx and Mortality: A Mystery," *New York Times*, April 6, 1994. I don't see the reason to be astonished that a non-dictatorial world allows for more risk than the police states with their strict mechanisms of „discipline and punish." See Gail Kligman, „The Politics of Reproduction in Ceausescu's Romania," *East European Politics and Societies*, Vol. 6, No. 3, Fall 1992, pp. 364-418, see also her book *The Politics of Duplicity* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1998).

8. See Giuseppe De Palma, „Legitimation from the Top to Civil Society: Politico-Cultural Change in Eastern Europe," *World Politics*, Vol. 44, No. 1, October 1991, pp. 49-80; Eric Hobsbawm, „The New Threat to History," *New York Review of Books*, December 16, 1993, pp. 62-64.

9. One might say that the real problem (folly?) about East-Central Europe is the desperate search for, and manufacture of, ideology instead of an ethics. Ironically, the blatant amorality of the Leninist age was followed by a widespread distrust of ethical values, a flight from individual responsibility and a repudiation of genuine political commitments. Thus, in Poland, it is paradoxically those who are the beneficiaries of the new freedoms (the successful business people) who are politically apathetic. None of these societies has been able to formulate the set of values that would define the existence of a „transcendental good." And how can „civil society" exist in the absence of such a metaphysically grounded status of the individual freedoms? I owe many of these thoughts to Jay Tolson's critical remarks to a book proposal I wrote while a fellow at the Wilson center.

10. See S. N. Eisenstadt, „The Breakdown of Communist Regimes," *Daedalus*, Vol. 121, No. 2, Spring 1992, p. 35, reprinted in Vladimir Tismaneanu, ed., *The Revolutions of 1999* (London and New York: Routledge, 1999).

11. See George Steiner, *Language and Silence: Essays on Language, Literature and the Inhuman* (New York: Atheneum, 1982), p. 152.

12. For an excellent discussion on nationalism see Tzvetan Todorov, *On Human Diversity: Nationalism, Racism and Exoticism in French Thought* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993).

13. External support for democratic developments has been however crucial in the case of Russia, and the West's failure to launch a Marshall Plan initiative hampered the much-needed transition from the plundering of the state resources through nomenklatura privatization into what George Soros calls legitimate capitalism. See George Soros, „Who Lost Russia?“, *New York Review of Books*, April 13, 2000, pp. 10-18. For faltering (failed) transitions, see the forthcoming special section in EEPs, guest editor Kaz Poznanski. (Vol. 15, No. 2, 2001), with contributions by Ivan Berend, Andrew Janos, Michael Burawoy, etc.

14. See Ralf Dahrendorf, *Reflections on the Revolution in Europe* (New York: Random House, 1991); also, for Dahrendorf's assessment of the post-1989 developments, see his book *After 1989: Morals, Revolutions, and Civil Society* (New York: St Martin's Press, 1997).

15. See the special issue of *East European Politics and Societies*, vol. 13, no. 2, Spring 1999 (especially pieces by Valereie Bunce, Daniel Chirot, Grzegorz Ekiert, Gail Kligman, Katherine Verdery), and Sorin Antohi and Vladimir Tismaneanu, eds., *Between Past and Future: The Revolutions of 1989 and Their Aftermath* (Budapest: Central European University Press, 2000).

16. See Agnes Heller and Ferenc Feher, *The Post-Modern Political Condition*; also by them *The Rise and Fall of Radical Universalism* (Transaction Books); Kolakowski's *Modernity on Endless Trial* (University of Chicago Press). These philosophers have long since noticed the dissolution of the „redemptive paradigms" and the rise of the alternative, parallel discourses, although they did not anticipate the ongoing rise of the narratives of hatred and revenge.

17. Think of former Croat president Franjo Tudjman, Romania's Ion Iliescu, or Ukraine's Leonid Kuchma. For Latin American disillusionment with leftist radicalism, see Jorge Castaneda, *Utopia Unarmed: The Latin American Left After the Cold War* (New York: Knopf, 1993).

18. See Daniel Chirot, *Modern Tyrants: The Power and Prevalence of Evil in Our Age* (New York: Free Press, 1994), p. 251.

19. See Julia Kristeva, *Nations Without Nationalism* (New York: Columbia University Press, 1993), pp.68-69.

20. For the concept of uncertainty, see Valerie Bunce and Maria Csanadi, „Uncertainty in the Transition: Post-Communism in Hungary,"

East European Politics and Societies, Vol. 7, No. 2, Spring 1993, pp. 240-275.

21. See Tony Judt, „Haider!," *New York Review of Books*, March 2000. (note to be checked); also Marc Howard's contribution to the symposium on „Post-Cold War European Populism," *EEPS*, Vol. 15, No.1, Spring 2001 (forthcoming)

22. De Michelis quoted in Nathan Gardeis, „From Machiavelli to Zeffirelli," *Washington Post* (Outlook Section), April 10, 1994.

23. This "synchronization" was the thrust of inter-war Romanian liberal theorist Eugen Lovinescu's approach to the country's modernization.

24. See Daniel Chirot, „Liberty or Prelude to New Disasters? The Prospects for Post-Revolutionary Central and Eastern Europe" paper presented at the conference „Legacies of the Collapse of Marxism," organized by the International Institute, George Mason University, Fairfax, Virginia, and Institute for European, Russian and Eurasian Studies, George Washington University, Washington DC, March 22-25, 1992.

25. See G. M. Tamas, „Etnarchy.;" also the epilogue by Roger Griffin, in Sabrina Ramet, ed, *The Radical Right After Communism* (Penn State, 1999).

26. See his essay „A Legacy of the Empire," *The Wilson Quarterly*, Winter 1994, p. 79.

27. See Bruce Ackerman, *The Future of the Liberal Revolution* (New Haven: Yale University Press, 1992).

28. About tribalism as the barbaric component lying at the core of modernity, see Arendt, *Origins of Totalitarianism*, and the whole critique of Enlightenment by Adorno and Horkheimer. A critique which, as Wolf Lepenies has recently emphasized is not a rejection de plano but an invitation to an epistemology of doubt, opposed to the Voltarian exaltation of reason. See his essay „The Future of Intellectuals," *Partisan Review*, No. 1, Winter 1994, pp. 111-119. I insist on this because there is a long trend to set up a barrier of sorts between the dark, unpredictable, South-eastern Europe, almost inherently irrational and violent, and Central Europe, presumable more able to articulate and internalize the discourse of reason.

29. Ken Jowitt, „The New World Disorder," *Journal of Democracy*, Vol. 2, No. 1, Winter 1991, pp. 16-17, and his *New World Disorder: The Leninist Extinction* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1992).

30. See Vaclav Havel, „Post-Communist Nightmare," *The New York Review of Books*, May 27, 1993, p. 8.

31. See John Rawls' discussion of criteria for assessing civic freedom and the idea of a well-ordered society in *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), pp. 30-40.

32. Martin Palous, „Post-Totalitarian Politics and European Philosophy," *Public Affairs Quarterly*, Vol. 7, No. 2, April 1993, pp. 162-163.

33. See Albert Hirschman's splendid analysis of the „perversity argument" in his *The Rhetoric of Reaction: Perversity, Futility, Jeopardy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991).

34. See Jorge Castaneda, *Utopia Unarmed: The Latin American Left After the Cold War* (New York: Knopf, 1993), p. 247.

35. For the former communists, see Andrew Nagorski's perceptive book *The Birth of Freedom: Shaping Lives and Societies in the New Eastern Europe* (New York: Simon and Schuster, 1993), chapter 2, „The Communist Afterlife," pp. 55-91.

36. See Ilya Prizei, „Naționalism in Post-Communist Russia: From Resignation to Anger," in Sorin Antohi and Vladimir Tismaneanu, eds., *Between Past and Future*, pp. 332-56.

37. For the latter trend, see the transmogrification of FIDESZ in recent years. The most important point about this new blending of economic liberalism and political authoritarianism is that it jeopardizes the still precarious pluralist institutions.

38. For the global impact, in terms of norms definition, see James N. Rosenau, *Turbulence in World Politics: A Theory of Change and Continuity* (Princeton: Princeton University Press, 1990).

39. See Andrew Arato, „Revolution, Restoration and Legitimation: Ideological Problems of the Transition from State Socialism," paper presented at the conference „Utopian Revisions: Nationalism and Civil Society in Eastern Europe," Institute for the Humanities, University of Michigan, Ann Arbor, October 29-30, 1992; also contributions by Shlomo Avineri, Grzegorz Ekiert, Jacques Rupnik, Jan Kubik, Andras Bozoki, George Schopflin.

40. For the revival of radical right in Romania, see Vladimir Tismaneanu and Dan Pavel, „Romania's Mystical Revolutionaries: The Generation of Angst and Adventure Revisited," *East European Politics and Societies*, vol. 8, no. 3 (Fall 1994), pp. 402-38; for the rehabilitation of the former Iron Guard doctrinaires, see Vladimir Tismaneanu, „The Ecstasy of Nihilism: E. M. Cioran's Transfiguration," in Edith Kurzweil, ed., *A Partisan Century: Political Writings from Partisan Review* (New

York: Columbia University Press, 1996, pp. 383-92. Forthcoming article by Matei Calinescu in *EEPS*, contributions by Norman Manea, Radu Ioanid, Irina Livezeanu.

41. See „Poles Hold March Over New Budget," *New York Times*, February 10, 1994. This was one of the many voices protesting the austerity budget in February 1994 in what turned out to be the largest anti-government demonstration since the collapse of communism (about 30,000).

42. See Peter Reddaway, „Russia on the Brink," *The New York Review of Books*, January 28, 1993, pp. 30-35. Reddaway notices a multi-layered feeling of moral and spiritual injury related to loss of empire and damaged identity: „Emotional wounds as deep as these tend to breed anger, hatred, self-disgust and aggressiveness. Such emotions can only improve the political prospects for the nationalists and neo-communists, at any rate for a time." Needless to add, in the meantime, Reddaway has become even more pessimistic. See his co-authored recent book on „market Bolshevism" (2001).

43. See Ârpád Göncz, „Breaking the Vicious Circle," *Common Knowledge*, Vol. 2, No. 1, Spring 1993, pp. 1-5; see also „Cette étrange époque postcommuniste: Adam Michnik s'entretient avec Vaclav Havel," in Georges Mink and Jean-Charles Szurek, *Cet étrange post-communisme: Rupture et transition en Europe centrale et orientale* (Paris: Presses du CNRS/La découverte, 1992), pp. 17-48.

44. See Julian Barnes' illuminating novel *The Porcupine* (New York: Kopf, 1992).

45. For the immense power of these new mafiosi that have become a challenge second to none to the establishment of the rule of law in Russia, see K. S. Karol, „Moscou sous la loi des gangs," *Le Nouvel Observateur* (Paris), March 17-23, 1994, pp. 36-37; Claire Sterling, „Rcdfellas: Inside the new Russia Mafia," in *The New Republic*, Vol 210, No. 15, pp. 19-22; Steven Erlanger, „A Slaying Puts Russian Underworld on Parade," *The New York Times*, April 14, 1994, p. A3.

46. See Slavoj Žižek, „Ethnic Danse Macabre," *The Guardian*, August 22, 1992.

47. Georges Mink's distinctions between „partis consensuels, tribunitiens et querelleurs," in Georges Mink, „Les partis politiques de l'Europe centrale post-communiste: état des lieux et essai de typologie," / *Europe centrale et orientale en 1992*, Documentation française, pp. 21-23.

48. Quoted by Jorge Castaneda, *Farewell to Utopia*, op. cit., p. 9.

LEGACIES

GIOVANNI FILORAMO

**RELIGIONE E POTERE:
IN MARGINE A UNO SCRITTO
GIOVANILE DI IO AN P. CULIANU**

*L'organismo di un corridore non si logora
fintantoché corre; egli non potrebbe dunque
morire di morte naturale, ma prima o poi
qualcosa finirà per ucciderlo.*

(LP. Culianu, *La collezione
di smeraldi. Racconti*)

Alla fine del 1981 ebbi la gradita sorpresa di ricevere in omaggio da Ioan Culianu un suo contributo, *Religione e accrescimento del potere*. Si trattava di un lungo saggio uscito in un volume, scritto in comune con altri due giovani ricercatori italiani, dedicato al tema dei rapporti tra religione e potere¹. Nell'introduzione, firmata in comune dagli autori, si precisava lo scopo del libro. Di fronte all'avanzare di un potere anonimo e polivalente in grado di insinuarsi ovunque, annullando l'autonomia e la libertà dell'uomo, la religione, capovolgendo la sua tradizionale funzione di legittimazione sociale, era invitata a riscoprire le sue potenzialità critiche e liberanti „come custode di quelle sfere d'autonomia che lo Stato amministrato e burocratico tende invece ad annullare... Religione e potere tendono a divaricarsi e a contrapporsi, non solo nella realtà sociale, ma anche nelle coscienze" (p. 6). Mentre, nel primo saggio, Gianpaolo Romanato analizzava storicamente in modo diligente e puntuale, ma privo di sostanziali novità interpretative, il travagliato rapporto della Chiesa cattolica con lo Stato laico sorto dalla Rivoluzione francese² e mentre nel secondo³

Mario G. Lombardo toccava, sullo sfondo del dibattito, allora in piena fioritura, sulla secolarizzazione, il problema di quale potesse essere il ruolo sociale e la funzione politica, in una società secolarizzata, dello studioso professionista dei fenomeni religiosi, Culianu, nel suo saggio, prendeva di petto il tema dei rapporti tra religione e potere⁴.

Avevo conosciuto lo studioso romeno, allora venticinquenne, in occasione di un Congresso internazionale di Storia delle religioni, a Lancaster, nell'agosto del 1975. Era al seguito di Ugo Bianchi, di cui aveva frequentato i corsi di Storia delle religioni all' Università Cattolica di Milano⁵. Uniti dal comune interesse per gli studi sullo gnosticismo e, più in generale, per la Storia delle religioni, eravamo da allora rimasti in corrispondenza e, quando l'occasione si presentava⁶, ci eravamo rivisti, talora anche a Torino, dove io insegnavo. Confesso che allora la lettura del saggio non mi aveva particolarmente impressionato: ero e sono rimasto attaccato alle analisi puntuali e precise di testi e contesti, e quell'ambiziosissimo testo in cui con grande spavalderia un giovane trentenne osava affrontare, come specificava nella dedica, „un etemo problema" che mi pareva degno di menti ben più mature, mi aveva solo in parte convinto. Con altrettanta sincerità, devo riconoscere che, avendolo riletto vent'anni dopo in occasione di questo volume miscelaneo, ho dovuto cambiare radicalmente idea. Si tratta, infatti, di un contributo originale e provocatorio in cui sono già contenute le principali tematiche dei suoi lavori successivi, dal dualismo al nichilismo, ma soprattutto è messo a fuoco, in modo sarei tentato di dire profetico, un nodo problematico che oggi è sempre più al centro dell'attenzione degli studiosi della situazione religiosa contemporanea: mi riferisco al nesso tra politica e religione e, in particolare, al problema rinnovato del vincolo sociale. Ho dunque deciso, come piccolo contributo di omaggio alla memoria non solo di un notevole studioso

troppo precocemente scomparso, ma anche di un amico e di uno „specialista del potere" come in fondo, sulle orme del suo maestro Eliade, anch'egli ambiva ed era riuscito ad essere, di ritornare su alcune tematiche di questo saggio, che mi appaiono di particolare importanza e attualità. Poiché, d'altro canto, si tratta di un contributo non particolarmente noto, il metodo che ho deciso di seguire è quello di un commento fra le righe, che accompagni discretamente, come si conviene al caso, l'esposizione degli aspetti principali della sua interpretazione.

*1. Religione e accrescimento del potere:
alle radici del sacro*

Un aspetto metodologicamente originale del saggio, che rivela fin dall'inizio l'audacia intellettuale del suo giovane autore, consiste, prendendo, come si suol dire, il toro per le corna, neh' andare subito al cuore del problema, mettendo da parte il modo tradizionale di procedere, consistente nel relazionare, come due grandezze opportunamente definite, distinte e interrelate, religione e potere, per chiedersi, invece, subito che cosa le accomuna. Per perseguire questo scopo, Culianu ricorre a un tipico approccio multidisciplinare, caratterizzato non dall'incrociarsi e confrontarsi dei differenti punti di vista delle scienze umane che si occupano dei due fenomeni e delle loro relazioni, ma da un uso intuitivo, fondato su di un paragone musicale: il suo tentativo, infatti, somiglierà „ad una composizione per orchestra in cui si tratterà di scegliere il momento giusto per far intervenire lo strumento giusto" (p. 174). Questa scelta metodologica rivela fin dall'inizio una delle ambizioni di fondo, che accompagnano, anche se sottintese, il suo discorso, costituendone l'ordito: abbozzare una teoria della religione che sia, nel contempo, una teoria della cultura, costruita sulla base di un

progetto integrale di scienze umane, in cui l'etologia o le scienze della mente possano interagire produttivamente con le altre scienze umane, dalla sociologia alla psicoanalisi; un progetto, occorre aggiungere, cui egli, se pur con correzioni e precisazioni, rimarrà fedele e che troverà una sua più compiuta espressione nella successiva interpretazione del dualismo⁷.

Per rispondere, ora, all'interrogativo concernente ciò che accomuna le due sfere della religione e del potere, diventa prioritario, per non perdersi nel labirinto delle definizioni della religione, chiedersi che cosa sia il potere preso di per sé, in modo assoluto, e cioè non caratterizzato dai suoi usi. In altri termini, a Culianu non interessa il potere concreto, relazionale, la cui quintessenza è il potere politico esercitato dall'uomo o dalla donna sull'altro uomo o sull'altra donna nei differenti campi dell'agire sociale, come ad esempio è stato indagato in modo classico da Weber, né interessa, caratteristicamente, il potere per antonomasia e cioè il potere politico nelle sue differenti modalità di interrelazione con il potere religioso, ma il potere, per così dire, allo stato nascente, la fonte stessa, cioè, del potere concreto. Per perseguire questo scopo, egli si volge alla sfera soggettiva, considerata come primaria rispetto a quella oggettiva, considerata, secondo una tipica prospettiva che non esiterei a definire fenomenologica o di analitica esistenziale, come oggettivazione sociale di una primordiale esperienza interiore. Quest'ultima, a sua volta, è ricondotta a un fondamentale nucleo esperienziale: quello dell'accrescimento di potere, che dà, non a caso, il titolo all'intero saggio.

Ma in che cosa consiste esattamente questo accrescimento? La risposta di Culianu, che in questo caso sembra far ricorso essenzialmente a un modello energetico a sfondo junghiano⁸, è che questo accrescimento coincide con una „*modificazione di stato interno*” subita dal singolo o dalla

collettività attraverso un *investimento* di natura variable" (p. 176). Il „potere", in altri termini, è concepito come un *quid*, non puramente psicologico cioè riducibile alla sfera personale dell'energia o libido, dal momento che, come preciserà in seguito, esso si colloca „al di là del bene e del male, appunto perché è una realtà data, inalterabile nella sua essenza e, tutto sommato, abbastanza costante nelle sue manifestazioni" (p. 198). In altri termini, per Culianu le varie giustificazioni ideologiche che si possono dare di questa fondamentale esperienza soggettiva di accrescimento non devono occultare la „realtà" di questo incontro, fondata sulla particolare „realtà" del potere in questione:

L'analisi delle manifestazioni odierne del „potere" inteso soggettivamente sembra dimostrare che esso rappresenta effettivamente un fattore dell'esistenza umana. Che lo si chiami „energia", „libido", in senso psicologico, „aggressività" in senso etologico, „tendenza all'evazione" o „altra violenza" nel senso della sociologia odierna, ecc., esso occupa un luogo tanto importante quanto solitamente ignorato nell'insieme delle facoltà e delle attività umane (p. 195)*.

Ciò significa che l'accrescimento in questione è, in qualche modo, effetto di un investimento che consegue all'incontro del soggetto, in una determinata situazione, con questa „realtà". In questo modo, anche se soltanto accennato tra le righe, fin dall'inizio il giovane studioso ritiene di aver individuato la dimensione che accomuna, alla radice, potere e religione: un'esperienza, in entrambi i casi, di incontro del soggetto con una realtà a lui estema che lo trascende, in conseguenza del quale la sua soggettività risulta profondamente modificata. Il potere, in questo modo, è religiosamente colorato nei suoi stessi primordi, mentre, per converso, la religione risulta, nel suo nucleo, individuata sotto le forme di un potere *sui generis*.

Presentata in questo modo, la caratterizzazione del potere non può non echeggiare la sterminata letteratura relativa al sacro e, in particolare, al sacro in quanto *mana*, che da Codrington arriva a Mauss, ma che lambisce anche la riflessioni - un nome per tutti: Weber - sull'origine e la natura del carisma. Precisato che, nel saggio di Culianu, non v'è alcun riferimento a questo tipo di tradizione, che egli certo non ignorava, il motivo di questa „ignoranza" si comprende subito se si tien conto della torsione originale che egli fa conoscere a questo modello e che costituisce, se non vado errato, l'aspetto più interessante e di perdurante attualità del suo saggio: una torsione *nichilista*. Infatti, gli esempi portati per mettere a fuoco questo accrescimento, questo investimento energetico, che vanno dalla danza alla disco-music fino al rapporto sessuale, hanno in comune, a suo avviso, un tratto fondamentale: „un allentamento dei freni imposti all'individuo dalle norme di convivenza sociale, cioè l'ottenimento di una certa momentanea «liberta» nei confronti di queste rigide norme" (p. 177). In altri termini, proprio la disparità voluta degli esempi, tipicamente „profani", mette in luce, dietro il latente antinomismo che li caratterizza (liberazione temporanea dall'oppressione delle norme sociali), il dato di fondo potenzialmente nichilistico che li accomuna: nell'attimo, il soggetto sperimenta una manifestazione di forza, di energia, che si rivela più potente della stessa società e delle sue norme. Il ricorso, più o meno consapevole e dichiarato, a una teoria emozionalistica delle „origini" della religione viene, così, adoperato per mettere in luce l'elemento di „potere" costitutivo dell'esperienza religiosa e, nel contempo, l'elemento „religioso" costitutivo del potere *tout court*.

Se, dunque, per un verso, l'analisi di Culianu sulla „genesì" del potere si configura come un'ipotesi gettata sulle origini stesse della religione, per un altro, essa sembra correre parallela, anche se non li cita, a una serie di lavori, da quello

di R. Girard su *La violenza e il sacro* a quello di W. Burkert su *Homo necans*, che, all'inizio degli anni '70, avevano contribuito a rinnovare la riflessione intorno alla natura del sacro e al nesso tra violenza e religione¹⁰. Mentre, però, questi due autori si concentravano sul ruolo giocato dalla violenza sacrificale e cioè sulla dimensione collettiva del sacro violento, la prospettiva di Culianu, in modo autonomo, decideva invece di concentrarsi sul momento individuale di questa violenza, colta nella sua natura costitutiva di aggressività o, se si preferisce, di (auto)sacrificio individuale.

L'unico cenno a una dimensione collettiva di questa violenza è, per altro, particolarmente significativo, dal momento che rimanda al modo in cui Culianu, in quegli anni, viveva e vedeva le trasformazioni tipiche della postmodernità. Preannunciando quella critica radicale della contemporanea società di massa avviata lungo la via di un' inarrestabile mercificazione sulla quale insisterà nella chiusa del saggio, egli osserva come questa tendenza a trascendere la norma, in cui consisterebbe il nucleo soggettivo del potere, si trovi ad essere un elemento sempre più pericoloso in una società, come quella occidentale, in cui numerosi fattori hanno abbassato in maniera pericolosissima la soglia di sopportazione della norma. L'elenco stesso di questi fattori appare, col senno di poi, lungimirante e pertinente, a cominciare da quella „moltiplicazione infinita delle norme“, individuata in dibattiti recentissimi come una causa strutturale dell'attuale crisi del politico¹¹, fino ai processi di manipolazione e reificazione, tipici della società dei consumi e della comunicazione in cui viviamo, già allora avvertiti da Culianu, in modo tipicamente apocalittico, come forme di precarietà esistenziale „in un mondo che è diventato una polveriera capace ad ogni momento di saltare in aria“ (p. 178). Ora, una forma di sprigionamento del potere tipica della moderna società di massa è evidentemente quella studiata dalla psicologia delle

folle a partire da Gustave Le Bon e avvalorata da certi spunti di Freud ricordati opportunamente da Culianu, che non a caso sottolinea, d'altro canto, citando un passo de *La psicologia della folla*, la deriva anomistica insita in questo sprigionamento, dal momento che esso si accompagna e si radica nella scomparsa del senso individuale di responsabilità morale e di rispetto verso le norme. In altri termini, per Culianu - che riprende, seppur contro voglia, uno spunto di Canetti - la moderna società di massa, come un gigante d'argilla, poggia su di un piedistallo estremamente fragile, pronto a crollare alla minima occasione: in modo soltanto a prima vista paradossale, l'anomia è il suo nomos potenziale.

Ora, le radici di questo potenziale anomico sono filogenetiche. Il „potere" in questione, ad un'analisi più in profondità del comportamento umano, che Culianu compie essenzialmente sulla scorta dei lavori di Lorenz e di Eibl-Eibesfeldt, si rivela essere una variante della congenita aggressività che la specie umana ha il privilegio di condividere con le speci animali. Lungo una linea che, ancora una volta, corre parallela a quella di Burkert, ecco entrare in scena a questo punto la religione, con i suoi miti e, soprattutto, con i suoi riti. Di questi ultimi egli fornisce una tipologia classica, distinguendo tra riti integrativi, che hanno, secondo una prospettiva funzionalistica, lo scopo di integrare il singolo nei vari comparti della macchina sociale e culturale, e riti compensativi, che permettono al singolo, seppur temporaneamente, di esercitare, attraverso una serie di riti trasgressivi e di inversione, anche se in modo apparente, il suo potere nei confronti di norme che, nel contesto rituale, possono venir sospese o anche irrise. Ma si tratta di un potere illusorio: il rovesciamento rituale delle norme rientra infatti, a sua volta, nella norma, contribuendo anzi a confermarla.

Vi è un'unica eccezione a questa regola di ferro: quel costituita dagli „specialisti del potere". Essi sono presenti

nelle società che Culianu definisce, con una terminologia alquanto déviante, pseudo-specifiche e che, in sostanza, coincidono con le forme tradizionali di società gerarchicamente organizzate, in pratica, oltre alle società indigene, anche le società antiche. Ciò che li caratterizza, dallo yogin al mistico, dall'asceta allo sciamano per finire allo gnostico, è il fatto che, a differenza dell'individuo che pratica i riti compensativi, essi sono in grado di trascendere la norma perché, grazie a una pratica approfondita e duratura, sono riusciti a risalire alla sua origine e, con ciò stesso, a trascenderla. Liberi, di conseguenza, rispetto ad essa, essi sono in grado di diventare, in modi diversi, creatori di cultura:

Questi „specialisti del potere" non solo appartengono ad una cultura data, ma l'hanno assimilata ad un tale punto, che finiscono per diventare esponenti e serbatoi di cultura. Con la loro presenza, essi sostituiscono la zona transindividuale da cui la cultura discende (p. 200).

Questa tipica teoria, che presenta evidenti echi nietzscheani, ma che ricorda anche la concezione weberiana degli individui carismatici, viene da Culianu, per un verso, ricondotta alle brillanti analisi di Eliade sui „salvati in vita"¹², per un altro, confermata sul piano antropologico dai lavori di Carlos Castaneda: dalla breve ma profonda analisi che gli dedica emerge chiaramente che il „guerriero" di Castaneda, „agganciato unicamente a se stesso", riassume I tratti essenziali dello specialista del potere.

Ora, la figura di questo specialista contiene, nella rilettura che Culianu ne fornisce, la quintessenza dell'antinomismo e cioè il nichilismo. Egli così riassume questo tipico processo dialettico:

Il medesimo potere che ha tolto la libertà individuale, annullando se stesso in questo atto, ha trovato modo di negare la

negazione attraverso il fenomeno dell'antinomismo, il quale rappresenta in fondo un massimo di accrescimento del potere (in senso soggettivo), a cui corrisponde un minimo di costruzione normativa (p. 214).

Sono così getate le basi per la seconda parte del saggio, in cui Culianu, abbandonate le culture pseudo-specifiche e cioè le società premoderne al loro destino, che è poi quello di essere fagocitate in un modo o nell'altro dall'Occidente, riprende l'interrogativo di Nietzsche e di Heidegger sul nichilismo come destino dell'Occidente.

2. Il nichilismo come destino dell'Occidente

La messa in luce della dimensione potenzialmente anomica del potere soggettivo, coincidente con la messa in discussione dell'ordine esistente, rende, di conseguenza, impraticabile l'ipotesi che il nichilismo costituisca una specificità dell'Occidente. Per confermare questa sua interpretazione, Culianu fa ricorso ai lavori dei Clastres sui Tupi-Guarani, apparsi qualche anno prima¹³. La conclusione che egli trae dalle vicende autodistruttive di questa popolazione amazzonica è che il nichilismo, lungi dall'essere una specificità della cultura occidentale, è, in realtà, un fenomeno transculturale, „una costante «in riserva» della cultura" (p. 221). Come insegna il caso delle popolazioni tupi-guarani che, dopo avere attraversato il continente sudamericano dal Pacifico all'Atlantico, approdano sulle rive dell'oceano per immergersi definitivamente alla ricerca della Terra senza male, il nichilismo è una sorta di ultima spiaggia cui una cultura può, in determinate situazioni, approdare: per preservare se stessa, essa può, in una sorta di autosacrificio collettivo, giungere ad autodistruggersi. Anche se, a prima vista, questo suicidio collettivo sembra lasciare le cose come

stavano, in realtà - osserva Culianu - verrà messo in moto in questo modo un processo che porterà al sorgere di una situazione, comunque, diversa. Significativo l'esempio addotto a questo proposito: quello del nichilismo gnostico, una sorta di *Leitmotiv* dei suoi scritti anche successivi. Le sue origini giudaiche ben si spiegano come esito di un processo nichilistico intemo al giudaismo del tempo di Gesù, che avrebbe portato ad un moto (auto)distruttivo di ribellione nei confronti di un Dio che i potenziali gnostici vivevano ormai come un Dio che li aveva abbandonati; così, soltanto autodistruggendosi, quel giudaismo avrebbe cercato di preservare la propria identità.

In quanto fenomeno generale, il nichilismo interviene dunque, nella storia del singolo come della collettività, nelle situazioni di crisi o meglio, come Culianu le definisce ricorrendo a un libro fortunato di F. Alberoni, nelle situazioni di *statu nascenti*: situazioni caotiche, potenzialmente sospese tra creazione e distruzione, secondo per altro una caratteristica tipica dell'energia e del potere soggiacenti, in sé amorfi e pronti ad essere utilizzati per scopi esattamente opposti. A prescindere, ora, dalla valutazione che se ne può dare in sede etica o filosofica, il nichilismo, nella prospettiva fenomenologico-esistenziale fin qui perseguita da Culianu, appare insomma come quella forza in grado di far precipitare una crisi, trasformando un ordinato processo evolutivo in un „salto". Segue, a questo punto, una complicata teoria delle varie figure che lo stato nascente avrebbe assunto nella storia dell'Occidente e un tentativo, sul quale non mi soffermerò perché richiederebbe un commento troppo ampio, di periodizzare le tappe principali. Piuttosto, per i nostri scopi è interessante quanto egli osserva a proposito dell'utopia, tipico fenomeno moderno, che costituirebbe, di contro a quanto sostenuto da E. Bloch, un nichilismo mascherato, come confermano i tre esempi portati: marxismo, nazismo,

terrorismo. In questo modo, siamo, con balzi da gigante, giunti alla contemporaneità; né è un caso che l'ultima parte del saggio sia dedicata all'analisi dell'ultima decisiva variante nichilista, quella del capitalismo.

Il quadro che di questo nichilismo Culianu fornisce è particolarmente fosco. Riducendo tutto a commercio, mercificando ogni cosa, imponendo l'equazione potere=avere, il capitalismo ha finito per dissolvere alla radice il rapporto tradizionale tra religione e potere. La tipica contrapposizione tra società tradizionale e società moderna acquista, così, accenti nuovi, anche se non privi di qualche ambiguità. Nel primo tipo di società, la religione aveva svolto compiti di regolazione sociale, in particolare attraverso i due tipi di riti, integrativi e compensativi, che essa aveva ereditato dal passato preistorico dell'umanità; in questo senso, il luogo dell'esperienza del Potere si era rivelato quasi sempre di natura ideologica, nel senso che, con l'eccezione sopra ricordata di individui particolari, gli „specialisti del potere", la religione aveva finito per „assorbire" sul piano ideologico dei miti e delle credenze anche le spinte a prima vista più sovvertitrici e, in ogni caso, era riuscita a legarle e a motivarle con i suoi peculiari „fantasmi". Nella società capitalistica, di contro, ormai priva di questi ancoraggi ideologici, il potere del singolo di sovvertire i valori, privo ormai dei canali religiosi tradizionali, si disvela paradossalmente nella sua nuda brutalità di aggressività allo stato puro.

Conclusioni

In conclusione, due mi paiono gli aspetti più significativi e duraturi di questo saggio giovanile di Culianu. Il primo concerne la possibilità di cogliere meglio le „origini" della sua peculiare concezione di nichilismo, un tema, com'è noto, centrale nella sua produzione¹⁴; il secondo, strettamente

collegato al primo, concerne le sollecitazioni che a questa visione gli possono essere venute dal suo confronto con la società capitalistica occidentale, criticata duramente nei suoi aspetti fondamentali con toni profetico-apocalittici che non hanno certo perso di forza, una società, d'altro canto, come Culianu vedeva lucidamente anche alla luce della sua esperienza, che stava ormai fagocitando anche la società comunista, la quale, lungi dal costituire un'alternativa sistemica, si configurava sempre più come una variante del sistema capitalistico assurdo ormai a sistema-mondo¹⁵. Paradossalmente, a fare da ponte e da collante tra questi due aspetti, torviamo una nozione, quella di aggressività, che egli, per **esplicita** ammissione, derivava dalle sue letture etologiche.

Perché l'aggressività rivesta in questo saggio una funzione decisiva non saprei, a dire il vero, dirlo, ma è cosa evidente e che non può fare a meno di colpire, tanto più oggi, a vent'anni di distanza. E questo, non solo perché la „profezia" di Culianu sull'aggressività come sistema di vita tipico della società tardo-moderna si avvera ogni giorno sotto gli occhi di tutti, sicché non c'è bisogno di ricorrere ai soliti analisti sociali per averne conferma, ma anche perché la dimensione della violenza religiosa è ritornata, per tanti motivi ben noti e sui quali non è il caso di insistere, al centro dell'attenzione.

Rileggendo questo saggio, mi è sembrato di trovare qualche eco di lontane conversazioni, ma soprattutto, mi sono trovato di fronte, ancora una volta, a un pensiero ben vivo, capace di mordere nel profondo dei fatti, di provocare e di costringere a riflettere su quelli che sono i problemi „eterni" ile Il'umanità, a qualunque fede e posizione si appartenga. Per tutto questo, non posso che essere profondamente grato a Ioan P. (iilianu.

NOTE

1. G. Romanato - M.G. Lombardo - LR Culianu, *Religione e potere*, Torino, Marietti, 1981.

2. G. Romanato, *La Chiesa e lo Stato laico*, pp. 11-86.

3. *Per una economia politica dei beni religiosi*, pp. 89-172.

4. *Religione e accrescimento del potere*, pp. 174-254.

5. Nel 1972, dopo essersi laureato con una tesi su Marsilio Ficino all'università di Bucarest, Culianu aveva ottenuto una borsa di studio del Ministero degli Esteri italiano, seguita nel 1973 da una borsa del CNR, infine, da una borsa del Dipartimento di Scienze Religiose dell'Università Cattolica di Milano, dove aveva lavorato con Ugo Bianchi ad una tesi sullo gnosticismo, che gli permetterà, nel 1976, di diventare contrattista di Storia delle religioni presso la stessa Università. Il Dipartimento di Scienze religiose della Cattolica, d'altro canto, dove sia Romanato sia Lombardo si erano specializzati, aveva costituito l'occasione di incontro dei tre studiosi.

6. Com'è noto, Culianu, dopo aver conseguito la specializzazione alla Cattolica ed aver compiuto studi di specializzazione alla Divinity School di Chicago nel 1975 per un semestre sotto la guida di Eliade, nel 1977 era diventato docente di ruolo presso l'istituto di filologia romanza dell'Università di Groningen in Olanda.

7. Cfr. di lui / *miti dei dualismi occidentali*, Milano, Jaka Book, 1989, in particolare pp. 44 sg.

8. Ma occorre essere estremamente cauti, in un autore come Culianu, che riesce dare un'impronta personale ai più differenti prestiti anche attraverso un mixing e un gioco vorticoso di influssi, che rendono impervio ogni procedimento di spiegazione monocausale.

9. „Tendenza all'evazione" è un evidente refuso; meno evidente è che cosa ci fosse nell'originale: „tendenza all'evasione"? „tendenza all'azione"?

10. Cfr. W. Burkert, *Homo Necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin-New York, Walter De Gruyter, 1972; R. Girard, *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset, 1972. Cfr. per un primo bilancio Robert G. Hamerton-Kelly (ed.), *Violent Origins: Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*, Stanford University Press, 1987.

11. Si v. per tutti P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, Il Mulino, 2000.

12. Cfr. quanto egli aveva già osservato qualche anno prima nella sua monografia, *Mircea Eliade*, Assisi, Cittadella Ed., 1978, pp. 69-86.

13. P. Clastres, *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, 1976; H. Clastres, *La Terre sans med. Le prophétisme tupi-guarani*, Paris, Seuil, 1975.

14. Cfr. / *miti dei dualismi occidentali*, cit., pp. 293 sg.

15. Cfr. in particolare la nota a p. 237.

SORIN ANTOHI

**L'IMAGINAIRE DE LA
RENAISSANCE ET LES ORIGINES DE
L'ESPRIT MODERNE. LE MODÈLE
IO AN PETRU CULIANU***

Avec *Eros et Magie à la Renaissance. 1484*, Ioan Petru Culianu a réussi à prendre le titre déjà provocateur: il a discerné, dans la lettre des textes de ce temps l'esprit de la modernité émergente, et déplacé le moment de la grande rupture avec *la. forma mentis* médiévale pour le situer au temps de la Réforme; de plus, Culianu a formulé les postulats d'une nouvelle théorie de la culture occidentale, à partir d'un mélange inusuel d'histoire de la culture, d'herméneutique et d'epistemologie, théorie présentée sous le nom, ironiquement modeste, de „reconstitution". Dans ce qui suit, je me propose de souligner l'importance de cet ouvrage provocant pour les récents efforts de reconstruction conceptuelle et d'innovation du discours dans l'histoire de la science et la théorie de la culture; c'est pourquoi, au-delà de l'immense richesse, de la grande variété de détails d'un corpus que seul l'étonnant Culianu pouvait maîtriser, j'essayerai de restreindre la complexité du livre en question aux dimensions

* La version roumaine de ce texte a été publiée comme postface à l'ouvrage de Ioan Petru Culianu - *Eros și Magie în Renașterea. 1484*, Nemira, 1994, 1999².

de quelques postulats. Je prendrai en discussion, dans l'ordre, les thèmes suivants: place du livre dans l'œuvre de I.P. Culianu; cadre de référence; thèses centrales et leur mise théorique; réception du livre et sa possible fonction heuristique.

De l'érudition à l'idée

La version initiale de l'ouvrage a été publiée aux Éditions Flammarion de Paris, en 1984, presque en même temps qu'un autre livre du même auteur, *Expériences de Vextase*, paru chez Payot. Si ce dernier ouvrage, extrêmement technique et pratiquement réservé aux meilleurs spécialistes du domaine, témoigne de la maturité professionnelle de l'historien des religions, *Eros et Magie...* marque le triomphe du penseur original sur l'érudit; il est la preuve radicale du fait que Ioan Petru Culianu n'était pas de Mircea Eliade, mais que son destin semblait être d'amorcer un changement dramatique de paradigme dans l'histoire et la philosophie des religions. Jusqu'à sa disparition tragique, Culianu allait creuser et affiner la vision exposée par lui dans ce livre et qui transparait parfois dans ses ouvrages d'érudition classique, tels que le *Dictionnaire des religions* (Paris, Pion, 1990; trad. roum. Cezar Baltag, Ed. Humanitas, 1993, 1996²), entièrement rédigé par lui à partir d'un programme commun avec Eliade, ou encore dans ses 14 articles de *The Encyclopedia of Religion* (Macmillan, 1987), encyclopédie coordonnée par le maître. A vrai dire, je suis même tenté d'identifier dans certains passages spéculatifs *d'Eros et Magie...*, ainsi que dans le traitement réservé ici à certains textes de Bruno et de Marsile Ficin, les rapports souterrains qui unissent l'œuvre scientifique et l'œuvre de fiction laissées par Culianu, signe de leur fusion future aux alentours de l'année 1990.

L'auteur lui-même nous prévient que l'histoire de son ouvrage est longue et sinieuse: une première version, rédigée

en roumain en 1979, partait de recherches commencées en 1969 à l'Université de Bucarest, qui avaient abouti à deux travaux sur Bruno et à une thèse de licence sur Marsile Ficin, le tout présenté à Nina Façon et extrait du pays par Cicerone Poghiric après l'émigration de Culianu. Le texte de l'ouvrage a été traduit en français par l'auteur, qui l'a fait circuler en manuscrit; corrigé et enrichi grâce aux suggestions de plusieurs spécialistes, il a été déposé chez Flammarion, où Yves Bonnefoy le découvrit dans un tiroir et le publia aussitôt dans sa collection „Idees et recherches", avec une préface de Mircea Eliade.

Habent sua fata libelli

Avant ses deux excellents livres de 1984, le jeune savant avait publié un nombre impressionnant d'études, recensions, articles et essais, tant en Roumanie que dans les grands périodiques d'histoire des religions; son premier volume, intitulé *Mircea Eliade* (Assise, 1978) est une monographie succincte, utilisée, sans qu'il en soit toujours fait mention, par de nombreux exégètes. Culianu avait également fait paraître un recueil d'études en plusieurs langues, d'une subtile élégance (*Iter in silvis*, Messine, 1981), ainsi que la première partie, en anglais, de sa monographie sur l'ascension extatique (*Psychanodia I*, Leiden, 1983); il avait collaboré à un volume collectif aux côtés de Gianpaolo Romanato et Mario G. Lombardo (*Religione e potere*, Turin, 1981), et édité un *Festschrift* consacré au romaniste hollandais Willem van Noomen (*Libra*, Groningen, 1983). Si à cela nous ajoutons son activité de professeur à l'Université de Groningue, ses fréquentes communications et conférences, ainsi que, bien sûr, l'énorme effort de documentation et d'étude (acquisition impressionnante, par exemple, de plusieurs langues des plus exotiques), nous obtiendrons l'image d'une activité difficile à résumer. Néanmoins, il me semble que Ioan Petru Culianu recherche,

dans tous ces travaux, la réponse à un problème auquel il s'était montré très tôt sensible: c'est celui qu'Eliade, dans une lettre à cet émule si prometteur - publiée comme préface à la monographie de 1978 - appelait *methodological challenge*, la provocation métadisciplinaire actuellement adressée à tout historien des religions. Dès le début, en effet (lorsqu'il commentait les travaux de jeunesse d'Eliade pour en souligner la modernité épistémologique), et jusqu'à son profond ouvrage sur la Gnose (surtout l'édition américaine, entièrement revue, *The Tree of Gnosis*, posthume, 1992), Ioan Petra Culianu ne cesse de réélaborer les grandes lignes d'un modèle théorique personnel, *la morphodynamique*, dépassement de la morphologie par l'intégration de la dimension temporelle. La version la plus sophistiquée de la morphodynamique de Culianu devient l'étude d'entités et de processus situés dans des univers pluriels, sous une perspective étourdissante: tous les „objets idéaux" (par exemple: le christianisme primitif ou le dualisme occidental) sont envisagés dans leurs dimensions logiques en tant que jeux mentaux, qui entretiennent avec l'histoire de l'humanité, telle que nous la connaissons, de simples rapports fortuits, car des phénomènes tels que les jeux du pouvoir appartiennent à d'autres dimensions de la réalité. L'intuition finale de Culianu, c'est que tout secteur de l'univers et de l'existence humaine se laisse définir comme un jeu mental, obéissant à certaines règles et dont le résultat est souvent incertain: les religions, comme la science moderne, ne sont que de tels jeux mentaux, paraissant construits selon le même principe binaire¹.

À partir d'un travail sur les gnoses dualistes, l'auteur aboutit, ayant tour à tour abandonné les astuces philologiques et herméneutiques, à des conclusions qui intéressent les fondements de la connaissance et semblent plus accessibles aux mathématiciens, physiciens et astronomes (familiers des fractals et de la théorie du chaos) qu'aux philologues, historiens et philosophes. Il me semble que le tournant décisif, dans cette direction théorique, s'est produit pour Ioan Petru

Culianu lors de ce livre même que j'essaie de discuter ici. J'espère aussi pouvoir le démontrer.

Cadre de référence

Dès le départ, l'ambition de l'auteur était grande: il se proposait d'analyser un immense volume d'écrits de la Renaissance afin de modifier, au terme d'une véritable fouille archéologique de l'imaginaire, l'image que nous avons reçue de cette époque et d'en proposer non une interprétation, mais une *reconstitution*. Depuis Ranke, plusieurs historiens ont tenté en vain de nous conter un passé *wie es eigentlich gewesen*: la démarche de Culianu pouvait donc être assimilée aux nombreux historismes de fraîche date, répliques presque inévitables d'une époque lassée par le structuralisme. Foucault, par ailleurs, avait déjà inauguré, à l'intérieur même du paradigme structuraliste, une tradition critique assez incitante et d'une complexité à peu près incontrôlable, visible dans ses célèbres *Archéologie du savoir* et *Histoire de la folie à l'âge classique*, triomphante dans son *Histoire de la sexualité*. Mais Ioan Petru Culianu, écrivant à la fin des années 70, avait dépassé les principes des structuralismes sans pour autant se laisser entraîner par l'excès contraire - l'historisme.

Le jeune érudit, en poursuivant son étude de l'imaginaire européen au temps de la Renaissance, avait remarqué en effet des rapports surprenants, habituellement occultés par l'histoire de la science, entre la théorie de la magie (en tant que théorie substantialiste de l'imaginaire en général) et l'ensemble des sciences de l'époque, de la mnémotechnique et de la médecine à l'alchimie. Au même titre que le paradigme *magique* - par lequel la Renaissance, loin d'abolir le cadre mental médiéval comme on l'a sans cesse affirmé depuis Burckhardt, se rattache encore au monde traditionnel - ,

l'autre processus essentiel sur lequel s'exerçait l'imaginaire humain était *l'eros*. C'est dans l'interaction éros-magie, ainsi que dans leur base substantielle commune - „l'esprit", ou le corps subtil de l'âme - que Culianu entrevoit l'esprit moderne déjà présent, bien qu'encore ambigu, à la Renaissance: d'un côté, en tant que technique de manipulation fantasmatique de l'individu et des masses, la magie annonce la psychologie des foules et la psychosociologie appliquée de nos jours. C'est là que je situerais la différence majeure entre le modèle Culianu du changement des cadres mentaux et le modèle classique avancé par Norbert Elias dans *Über den Prozess der Zivilisation*, qui pourtant demeure une référence nécessaire à notre débat.

Pour Norbert Elias, la clé des mutations du comportement survenues à la Renaissance est à trouver dans le passage graduel des mœurs courtoises, héritées du haut Moyen Age, aux formes de civilité réclamées par le processus de transition de la hiérarchie sociale médiévale à la hiérarchie sociale bourgeoise. Sur le fond d'un relâchement général des mœurs, typique pour toutes les périodes où se redéfinissent les codes sociaux, les hommes exercent les uns sur les autres une pression grandissante, avant que se coagule un savoir-vivre généralement acceptable, susceptible de régler les interactions sociales et même les processus les plus fins de constitution du moi. Pour Norbert Elias, le document le plus significatif de ces périodes reste sans aucun doute le manuel des bonnes manières, objet fétiche de toute personne cultivant des ambitions d'ascension sociale, obsession de tout individu bien élevé, forme obligatoire d'expression publique (chacun écrivait ce genre de manuels, des humanistes les plus obscurs, même aux yeux de leurs contemporains, jusqu'à Erasme lui-même). Il me suffirait de grossir un peu les analyses de Norbert Elias et d'oublier un instant leur humour et leur inusuelle sagacité, pour avancer que le monde de la Renaissance

participait en masse à la construction et à l'utilisation de ces nouveaux instruments d'insertion individuelle dans le type de comportement exigé par les structures ou les positions sociales. Selon Elias, la société exerce, au moyen de ces normes de comportement, une certaine pression sur les individus: on peut donc parler de conditionnement. A mon sens néanmoins, ce façonnement des individus n'est qu'une forme „faible" de coercition². Ioan Petru Culianu nous met en face d'interventions volontaires très brutales, au moyen desquelles la société est manipulée et voit ses propres processus organiques détournés. Ce phénomène a lieu au moyen d'une „censure de l'imaginaire" qui à partir du XVI^e siècle et au moyen de la terreur iconoclaste de la Réforme devient la méthode centrale de domination symbolique. A ce moment, ce ne sont plus le conformisme et les aspirations de mobilité sociale verticale qui forcent les individus à s'abandonner aux mécanismes de la socialisation, mais le pur instinct de conservation: la mort de Giordano Bruno sur son bûcher montre bien les risques encourus par quiconque s'opposait à être manipulé. Pour cette raison l'allusion à Orwell, contenue dans le titre même du livre (l'an 1484 évoque 1984), si excessive qu'elle nous paraisse, caractérise on ne peut mieux les idées de Culianu sur la naissance de la modernité.

En effet, une vision aussi sombre sur les interactions symboliques de la Renaissance et de la Réforme, dépasse de beaucoup les regrets couramment exprimés sur le fait que la Réforme, réductionniste, austère et souvent sanglante, ait tué (parfois même à la lettre) la joie de vivre et le pluralisme de la Renaissance. Naguère encore, ces regrets se doublaient de la conscience d'un mal nécessaire: jusqu'à un certain point, il *fallait* admettre que pour se défaire de la mentalité traditionnelle, „vieille", „dépassée", il y avait un prix à payer; et les historiens de la science, les chroniqueurs du camp victorieux estiment généralement que ce prix n'a pas été bien

grand, puisque la raison a fini par triompher dans son combat contre „l'obscurantisme". Dans cette logique, même le martyre ambigu de Giordano Bruno devenait nécessaire: un trépas glorieux sur l'autel du Progrès.

Il ne fait aucun doute que Ioan Petru Culianu ne partage pas cette façon de penser. Il ne croit pas au progrès cumulatif, il refuse d'admettre que la science moderne soit supérieure au paradigme magique. Nous remarquerons ici un écho des œuvres de jeunesse d'Eliade qui écrivait, dans une étude devenue célèbre, mise en valeur surtout par son disciple favori, que l'alchimie n'est pas une version primitive et maladroite de la chimie moderne, mais une discipline radicalement différente, utilisant d'autres méthodes et poursuivant d'autres buts³. Les anthropologues culturels trouveront même, à ce sujet, des suggestions dans l'œuvre de Claude Lévi-Strauss, carrefour important pour dépasser l'obsession du progrès, dans une discipline qui avait tant prôné la supériorité de la civilisations de tout temps et tous lieux. Mais les sources décisives du modèle Culianu sont à chercher ailleurs.

Une collaboration avec l'anthropologue allemand Hans Peter Duerr (éditeur de trois recueils collectifs consacrés à Mircea Eliade) a mis Ioan Petru Culianu en présence d'une conception hétérodoxe de l'histoire de la civilisation. Aux yeux de Culianu, Duerr proposait une théorie différente de celle de Norbert Elias: là où celui-ci voyait dans le „processus de civilisation", présenté sous un jour évolutionniste assez sombre, le renforcement et la différenciation graduelle des mécanismes de contrôle, avec pour résultat positif des niveaux de plus en plus élevés de différenciation et d'intégration sociales (et pour effet négatif secondaire, un stress individuel grandissant), Duerr estime que le processus fondamental de la socio-genèse du monde occidental est une mutation dans la relation traditionnelle entre le „dedans" et le „dehors" (ou la „sauvagerie")⁴. Parallèlement à ses comptes

rendus favorables, mais toujours critiques, sur les travaux de Duerr, Culianu s'est approché de l'œuvre provocante de Paul K. Feyerabend, maître spirituel déclaré de l'anthropologue allemand.

Dans son introduction à *Eros et Magie...*, Culianu déclare que, sans s'inspirer de Feyerabend, ses recherches l'ont plus d'une fois amené à confirmer, sur le plan historique, les idées du coryphée de „l'anarchisme épistémologique". Incité par les travaux de Duerr à lire Feyerabend, Culianu ne pouvait se montrer que fort circonspect: l'extrémisme de „l'épistémologie rabelaisienne" se voyait renforcé par celui d'un anthropologue marginalisé par les milieux académiques et devenu, à certain moment, l'éditeur d'une revue proprement anarchiste (bien que Feyerabend ait préféré l'étiquette moins violente de „dadaïste" à celle d'„anarchiste", saturée de connotations fâcheuses). Selon Culianu, le principal mérite de Feyerabend reste d'avoir soulevé, sans doute sous l'influence de la sociologie anglo-saxonne de la science, le problème d'une nouvelle histoire des sciences marquée à son tour par les travaux de Max Weber: Robert K. Merton constatait déjà, dans l'Angleterre puritaine, un *shift of vocational interests* vers la science, rattachant ce type de vocations au cadre mental général du puritanisme religieux. Par là, selon Merton, l'aire d'influence du puritanisme s'étendait de „l'esprit capitaliste" à la formation de zones d'intérêt social qui contribuent à expliquer l'essor de la science moderne⁵.

Ce qui dérange Culianu chez Feyerabend, c'est son inconséquence. A l'instar de Max Weber, Feyerabend aurait dû s'en tenir à des remarques d'ordre sociologique et historique exemptes de toute connotation de valeur, de tout jugement de valeur aussi - *wertfrei*. Mieux encore, en affirmant son attachement à l'irrationnel, Feyerabend pouvait fournir, sinon des analyses *wertfrei*, du moins une critique plus cohérente du rationalisme telle que l'exigeait son rôle même

d'avocat du diable⁶. Toutefois, de même que Merton n'a pu s'empêcher de laisser entendre que le puritanisme avait joué un rôle positif dans une évolution historique intensément positive, Feyerabend n'a pas non plus évité certaines prises de position sur le plan *historique*, tributaires du rationalisme qu'il prétendait exécrer. A mon sens, l'erreur majeure de Feyerabend dérive justement de ce qu'il y a de plus spectaculaire dans *Against Method*, à savoir la critique idéologique (non sans ressemblance avec la critique léniniste de l'histoire) qu'il fait à l'histoire de la science, une critique fondée sur des présuppositions de valeur. L'utopie épistémologique de Culianu dans *Èros et Magie...* fut de réaliser, à l'instar de Max Weber plutôt que de Feyerabend, une reconstitution „objective" de l'esprit de la Renaissance. Nous voyons donc que l'auteur roumain visait plus haut que la plupart des autres érudits: il souhaitait *déchiffrer* une énigme historique plutôt que simplement la décrire. Dans cette entreprise, il restait seul. C'est peut-être une des raisons (en plus du manque d'opportunité) pour lesquelles ses références à Feyerabend, dans l'introduction à cet ouvrage, ont été fortement abrégées dans les éditions italienne et américaine.

Thèses centrales. Leur mise théorique

A première vue, *Eros et Magie...* se présente comme un travail d'érudition assez aride, qui va jusqu'à incorporer aux annexes des textes rares, accompagnés de leur commentaire technique. Mais ces annexes réunissent des matériaux indispensables à la compréhension des thèses centrales; plus d'une Ibis même, des citations prises à ces textes sont le support d'une démonstration imprévisible: on aurait pu croire, par exemple, que nous savions à peu près tout de Giordano Bruno, mais il se trouve que son traité *De vinculi*, entièrement

négligé, en pratique, par les exégètes, renverse l'image de son auteur et apporte une preuve évidente à l'hypothèse selon laquelle Brano serait mort sur le bûcher à la suite d'un procès de sorcellerie, et non comme un incondtionnel de l'héliocentrisme. Ce genre d'affirmation indique assez exactement la manière dans laquelle Culianu entend innover. Examinons donc ses thèses centrales, guidés par un texte de l'auteur qui en choisit les plus importantes pour les expliquer à un public élargi⁷.

La Renaissance: continuité et non rupture. Comme nous l'avons vu plus haut, Ioan Petru Culianu estime, à l'encontre du courant dominant dans l'histoire de la culture et de la science, que la Renaissance est une époque encore fort attachée à l'esprit du Moyen Age. La véritable rupture s'est produite par la Réforme et son pendant, la Contre-Réforme instaurée par l'Église catholique.

Principe de ce changement: une mutation, non une évolution. Le moment de rupture avec l'esprit du Moyen Age n'est pas le seuil critique d'une évolution du type hégélien, car la science moderne - principal produit de cette rupture - n'est pas le résultat d'une évolution du simple au complexe, ou de l'irrationnel au rationnel, mais l'effet d'une mutation de l'imaginaire. Culianu insiste sur le concept de mutation, persuadé qu'il s'agit de la dégénérescence d'une espèce consolidée, dégénérescence survenue lors du changement (soudain) d'une certaine niche écologique. L'analogie avec la mutation est illustrée par l'exemple d'une mouche aptère, mutant destiné à périr dans presque tous les systèmes (il ne peut se déplacer rapidement pour trouver sa nourriture, ni s'abriter confortablement comme les vers; il est donc une proie facile pour les oiseaux), mais remportant dans la lutte pour l'existence une victoire inespérée sur une île venteuse de l'archipel des Galapagos (les mouches ailées sont balayées par le vent, les oiseaux, pour la même raison, évitent l'île, et

leur sœur rampante se trouve idéalement douée pour survivre). A ses débuts, la science moderne était bien une de ces mouches aptères, simple caprice génétique à l'intérieur d'un paradigme structuré par les lois aristotéliennes, platoniciennes et stoïciennes; par rapport à la magie, elle était carrément rudimentaire, impuissante, privée de tout intérêt. L'astrologie, la médecine astrologique, l'alchimie gardaient, elles, en dépit de quelques inconséquences dans leur effort d'expliquer et de changer le monde, une certaine valeur „relative": quel que soit le jugement que les modernes, victorieux, portent sur les „sciences" magiques, elles n'en étaient par moins crédibles pour leurs contemporains que ne le sont aujourd'hui pour nous l'astrophysique ou les hypothétiques *super strings*.

Explication de la mutation: la censure de l'imaginaire.
Le rôle du vent, dans l'histoire de la mouche aptère, est tenu dans celle de la science moderne par la Réforme, qui a institué une censure idéologique sévère. Les praticiens de la magie, autrefois nombreux même parmi les ecclésiastiques (Mélanchton en est peut-être l'exemple le plus frappant: il était en même temps magicien et haut dignitaire de l'Eglise) commencent à se cacher: la chasse aux sorcières se déchaîne en Europe Occidentale, faisant panni les magiciens de nombreuses victimes; tout ce qui n'était pas mentionné dans la Bible ou dans les écrits du thomisme se voyait interdit et réprimé. Ainsi s'explique le fait qu'un Newton, si fier par ailleurs de ses recherches ésotériques et occultes, se soit retranché dans le silence, pour finir par être présenté dans les manuels de la modernité comme un coryphée du rationalisme scientifique. La personnalité humaine elle-même se transforme sous l'impact de la censure de l'imaginaire: comme l'usage des facultés imaginatives devient de plus en plus dangereux, ce sont l'observation prudente du monde matériel, le raisonnement inductif et l'abandon des grands postulats

métaphysiques qui peu à peu remplacent les démarches spéculatives typiques du paradigme magique. Au fond, nous dit Culianu, le triomphe étonnant de la science moderne a fait que l'homme moderne devienne un mutant psychologique par rapport à l'homme de la Renaissance: nous avons pris l'habitude de refouler presque tout ce qui formait l'univers mental de ce dernier. Croyons-nous par là lui être supérieur, l'avoir „dépassée”?

La modernité est „un appendice séculier de la Réforme”. Ainsi donc, nous ne sommes nullement les héritiers spirituels de Léonard de Vinci, de Marsile Ficin ou de Pic de la Mirandole, mais des avatars laïcs de Luther. A force de divulguer et de réprimer activement le caractère „~~idole~~” des fantasmata, la Réforme a extirpé justement ce qui formait l'élément central de la Renaissance; quant à la Contre-Réforme, en s'orientant paradoxalement sur une Réforme qu'elle combattait en principe, elle s'est rangée aux côtés de la puissante censure de l'imaginaire, facilitant la victoire de l'esprit moderne: „une époque puritaine en morale, capitaliste en économie, évolutionniste en philosophie, contestataire sur le plan idéologique, réformiste en politique, scientiste et techniciste en pratique”⁸. Outre le nom de Newton, nous pourrions invoquer celui des grandes figures associées à la „färce” rosicrucienne - Robert Fludd, Kepler, Descartes, Bacon, tout le panthéon du protestantisme libéral - pour observer la manière dont l'esprit de la Renaissance, sous la rhétorique triomphaliste de la Réforme et de la Contre-Réforme, tenta de subsister, de plus en plus acculé à l'ésotérisme et à la marginalité. Enfin, pour choisir un exemple que je connais bien, le réformisme et l'esprit d'utopie hérités de la Renaissance se sont vus peu à peu repoussés par le nouveau climat rigoriste en marge de la culture politique: en dépit de ses tribulations, un Campanella pouvait encore écrire à peu près librement; après Johannes Valentinus Andreae, l'utopisme entre dans une

longue période occulte, caractérisée par l'hermétisme et par toutes les règles des sociétés secrètes, période qui se prolongea jusqu'au siècle des Lumières.

Conséquences du concept de mutation: l'histoire est imprévisible, les paradigmes sont incommensurables. Pour rester dans le contexte théorique du concept de mutation, Culianu soutient que le succès de la science moderne, dû à un facteur extérieur de nature idéologique (la Réforme), était imprévisible, quels que soient les efforts de certains historiens qui voudraient nous persuader du contraire. Mieux encore, l'esprit moderne, qui est l'effet de plusieurs interactions symboliques spécifiques, n'a pas été engendré par des transformations d'ordre économique, politique, social, technologique ou militaire. Dans les termes qui seront plus tard ceux de Culianu, il s'agit là plutôt du résultat imprévisible de certains jeux mentaux, résultat influencé, à certain moment, par un agent violent opérant dans une autre dimension de l'univers, où les critères valables sont autres qu'épistémologiques: en effet, le problème de la Réforme n'était pas celui d'offrir à l'humanité une science plus performante et/ou plus rationaliste, mais d'annihiler un ennemi idéologique redoutable - le paradigme magique. Il est inutile - et d'ailleurs douteux, puisque nous sommes de toute façon les descendants du parti triomphant - d'essayer de démontrer après coup que l'apparition de la science moderne était une nécessité intérieure de l'esprit de la Renaissance.

Le corrolaire axiologique de cet anti-historisme est l'égalité de dignité de tous les univers mentaux: dans les termes de Kuhn, auxquels nous ajouterons les opinions de Feyerabend, il s'agit de paradigmes incommensurables. Tout jugement de valeur est marqué par des présuppositions idéologiques, il est situé, il est partisan; il ne peut donc servir à la compréhension de l'histoire de la science, ni de l'histoire en général. Par rapport à la Renaissance, la Réforme est *différente* et non *supérieure*.

Le grand enseignement de cette façon de voir a forcé Culianu à prendre ses distances par rapport au cadre mental de son propre univers, à dépasser les préjugés progressistes, rationalistes, scientistes, à restaurer les dimensions symboliques de l'histoire humaine et à réhabiliter la continuité profonde entre les cultures. Pour Culianu, chaque époque est d'abord caractérisée par un filtre herméneutique nouveau, par une nouvelle façon d'interpréter le monde, et non par quelque faculté d'innovation radicale. Ainsi l'érudit vient-il tempérer l'épistémologue: au lieu d'enregistrer inlassablement les nouveautés, l'historien doit sans cesse observer les liens profonds entre l'ancien et le nouveau, au-delà des changements superficiels. C'est là une ascèse absolument nécessaire.

D'autre part, il est instructif de retenir que les époques historiques sont infiniment plus complexes que ne nous le disent les étiquettes et les manuels. La Renaissance est elle-même un exemple de pluralisme spirituel: elle se montre permissive dans les mœurs, tolérante sur le plan religieux, syncrétique sur le plan épistémologique. La meilleure métaphore pour une telle conjoncture est probablement celle de *la confusion des langues*: avant que le discours réductionniste de la science moderne n'ait assuré sa propre hégémonie, l'esprit moderne était un idiome entre les autres. Pour Culianu, la perte des autres voix et l'instauration prioritaire d'une voix unique sont de regrettables accidents de parcours. D'autant plus que celle qui a fini par s'imposer ne représente nullement un „dépassement" de la confusion, mais sa simple occultation¹⁰.

Réception du livre

Èros et Magie... a été longuement commenté lors de sa parution, et d'abord par des historiens des religions et par des

philologues. Leurs réactions ont été très favorables, mais je crois qu'ils n'ont guère enregistré que les performances d'un historien des religions fort érudit, qui s'évade çà et là des conventions de la discipline pour proposer des hypothèses plus générales. Cet accueil interdisciplinaire a, en revanche, le grand mérite d'indiquer à un lecteur d'un autre domaine que les illustrations culturelles et historiques des thèses centrales avancées par Culianu sont pertinentes. Lorsque, par exemple, Culianu affirme que le traité de Giordano Bruno, *De vinculi*, est d'une énorme importance pour la science politique, plus même que *Le Prince* de Machiavel, cette prétention paraît quelque peu gratuite. Toutefois, lorsque nous lisons que Bruno édifiait sur l'identité magie-éros toute une théorie des relations intersubjectives, nous comprenons le rapport avec Machiavel: selon Bruno les personnes, de même que les collectivités, peuvent être manipulées par une action volontaire complexe sur leurs fantasmes, en vue d'instituer une société homogène, „saine" idéologiquement et facilement gouvernable. La magie dystopique de Bruno évoque, pour l'homme moderne, les grandes manipulations de l'opinion publique de nos jours, fondées sur la psychologie des foules, la psychanalyse et la psychologie appliquée. Il est certain que les artifices de cour d'un Machiavel paraissent, par comparaison, naïfs et primitifs. Quant aux grands manipulateurs d'aujourd'hui, ils semblent avoir pris la relève des magiciens de la Renaissance plutôt que celle des philosophes politiques issus de la tradition rationaliste-cynique de Machiavel.

Enfin, les érudits ont été sensibles à la superbe construction théorique de Culianu, présentée par celui-ci comme une reconstitution de l'imaginaire de la Renaissance. L'antiquité tardive gréco-latine parlait déjà d'âmes descendues du ciel, à travers les planètes, pour s'unir à un corps; les planètes ou les sphères célestes y étaient vues comme des agents actifs de corruption des corps. Marsile Ficin, au courant de ces idées,

a tenté d'offrir un fondement transcendantal aux observations psychologiques, en rattachant, par l'entremise de la magie, la psychologie abyssale de l'éros à la psychologie empirique. Pour le faire, Ficin expliquait l'attraction érotique profonde par un lien primordial entre deux âmes, qui seraient les copies d'un même archétype planétaire. Comme la magie se fonde sur la continuité entre l'homme et l'univers, Ficin soutient la consubstantialité entre le *pneuma* astral et le *pneuma* individuel; ce lien homme-astre limite la liberté individuelle, même dans le cas de l'éros - les affections érotiques répondant aux caractéristiques planétaires, imprimées à l'âme avant la naissance du corps. Ainsi sommes-nous amenés à parler de la fantaisie, qui est pour Marsile Ficin un corps subtil enveloppant l'âme rationnelle au moment où elle descend dans le corps physique. Le rôle de la fantaisie-esprit est de recevoir les messages des cinq sens, de les transformer en fantasmes, pour ensuite les transporter au cerveau, où ils sont repris par la mémoire et par la raison analytique.

Le problème c'est que dans la tradition aristotélicienne la raison analytique ne peut opérer avec un message tant qu'il n'est pas transposé en fantasmes (le fantasme ayant la préséance sur le langage articulé). L'image (le fantasme) peut être emmagasinée par la mémoire incapable de retenir les mots ou les concepts abstraits et la mnémotechnique est appelée à faire la transition entre éros et magie: c'est là une première étape dans la manipulation consciente des fantasmes. L'éros, comme degré zéro de la magie, et la mnémotechnique, entendue comme une technique de manipulation, tels sont les points de départ de Giordano Bruno pour son *De vinculis in genere*. En tant que mnémotechnicien, Bruno avait l'expérience de la production de fantasmes *souhaités* par lui-même; sa magie érotique deviendra une technique de manipulation, celle d'un individu ou d'une collectivité. Le vampirisme de l'éros de Ficin (qui, par le fantasme de l'être

aimé, phagocyte toutes les pensées et les perceptions de celui qui aime) devient opérationnel et se change en un terrifiant outil de manipulation, auquel rien ne semble résister. Ces» " point culminant d'une théorie du fantastique, théorie d'une beauté sublime, que Ioan Petru Culianu propose au lecteur en un véritable tour de force. Au près d'une interprétation aussi fascinante, les visions traditionnelles de la Renaissance - du genre „l'époque a eu besoin de titans et les a créés" - ont de quoi décevoir.

Mais revenons à la mise théorique du livre.

A notre époque de spécialisation étroite (dans le meilleur des cas), où le monde savant paraît dépendre plus que jamais du hasard des évolutions administratives (organisation des universités et des instituts de recherche, dynamique et rigueurs des sources de financement, etc.), l'émitt et le penseur se retrouvent de moins en moins souvent dans une seule et même personne. Les épistémologues s'isolent peu à peu entre les limites de leur propre discipline, afin de mieux prêcher l'interdisciplinarité, tandis que les praticiens des différents domaines de la connaissance atteignent rarement à une perspective métadisciplinaire, tant ils ont de peine à se dégager de la masse des faits. D'autant plus remarquable est la performance de Ioan Petru Culianu qui, à commencer par *Eros et Magie...*, fait fusionner deux horizons: l'inépuisable horizon empirique et celui, plus pur, de la spéculation. De tels livres, qui dominent sans effort les détails et les procédés techniques, pour les mettre au service d'une réflexion rigoureuse, sont d'une grande utilité pour la théorie de la science. Dans le cas présent, Culianu apporte des exemples et des argumentes puisés à l'histoire de la culture, à l'appui de véritables bouleversements conceptuels dans **l'épistémologie** et l'histoire de la science, complétant ainsi un tableau dont les contours sont surtout dessinés par l'histoire des sciences positives (Feyerabend utilise en priorité le domaine de la

physique et des mathématiques, sans éviter les „connaissances tacites", „primitives") et par l'anthropologie culturelle. L'intégration de l'histoire des religions - et, dans un sens plus général, de toute l'histoire de la culture - à l'effort contemporain de théorisation de la connaissance permet à Ioan Petru Culianu d'élargir, dans laquelle les postulats et les limites de notre pensée se voient perpétuellement redéfinis. Telle est bien, en effet, la mise d'un livre et d'une œuvre d'exception.

NOTES

1. V. Ioan P. Couliano, *The Tree of Gnosis, Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism*. Translated into English by H.S. Wiesner and the author, Harper, San Francisco, 1992, surtout Pavant-propos et l'épilogue.

2. Cf. Norbert Elias, *La civilisation des mœurs* (trad. française du premier tome de l'œuvre citée dans le texte, première parution en 1939), Paris, Calmann-Lévy, Agora, 1990, surtout pp. 101-102.

3. V. Ioan Petru Culianu, „Avers și revers în istorie. Câteva reflecții cvasi-epistemologice despre opera lui Mircea Eliade" (Avers et revers dans l'histoire. Quelques réflexions quasi épistémologiques sur l'œuvre de Mircea Eliade), trad. roum. Dan Petrescu, *RITL*, n° 2-3, 1986, pp. 127-136; v. aussi Sorin Antohi, „Hermeneutică și antimetodologie. Note despre Mircea Eliade ca epistemolog" (Herméneutique et antiméthodologie. Notes sur Mircea Eliade épistémologue), *Echinox*, n° 2-3, pp. 10, 22.

4. Culianu a longuement commenté les écrits de Duerr. La principale référence est son article „Civilization as a product of wilderness. Hans Peter Duerr and his theories of culture", *Nedetiands Theologisch Tijdschrift*, n° 4, 1986, pp. 305-311.

5. Culianu, *Eros et Magie à la Renaissance. 1484*, Paris, Flammarion, 1984, p. 15.

6. Rappelons les faits: Feyerabend a écrit une première version de son ouvrage controversé, *Against Method* (1975), après avoir convenu avec Imre Lakatos que celui-ci soutiendrait la thèse opposée, pro-rationaliste. Ce jeu intellectuel, qui rappelle les amusements des humanistes, n'a pas

abouti, Lakatos étant mort prématurément sans avoir eu le temps d'écrire sa réplique. Seul a été publié le côté négatif du diptyque, strident et plus irrationnel encore que ne l'étaient les opinions courantes de Feyerabend. L'ironie de l'histoire de la science a fait prendre l'ouvrage de Feyerabend trop au sérieux.

7. „Eros, magie et manipulation des masses”, 3^e *Millénaire*, n° 18, 1985, pp.31-35. Ce texte synthétique accentue les significations sociales et politiques modernes de l'imaginaire à la Renaissance, sans pour autant reprendre l'argumentation complexe du livre; pour toucher une dernière fois le problème de l'influence de Feyerabend, voici ce que Culianu écrit dans une note: „Je considère l'œuvre de Feyerabend comme étant fort importante pour le monde actuel (...), en dépit de ses provocations infantiles et de son manque de perspective historique - manque, d'ailleurs, qu'il reproche bizarrement à ses adversaires. Feyerabend demeure malgré tout le pilier sur lequel l'avenir pourra édifier une nouvelle histoire de la science” (p. 35).

8. Ibidem, p. 32

9. Cf. Ioan Petru Culianu, „Avers și revers în istorie...”, *loc. cit.*

10. Pour une complication intéressante de notre débat, v. Alain Besançon, *La confusion des langues* (Paris, Calmann-Lévy, 1978, ainsi que plusieurs chapitres d'Alain Besançon, *Les Origines intellectuelles du léninisme*. Selon Besançon, qui étudie respectivement la crise idéologique de l'Église et les tribulations de l'idéologie léniniste, gnose, religion, idéologie et science entrent souvent dans des combinaisons inextricables, aux interactions variables et comportant des accents différents. A certains moments, dans certaines circonstances, l'un (ou plusieurs) de ces quatre termes de la relation domine la promiscuité conceptuelle généralisée et réduit „la confusion des langues” au timbre d'un discours unique. En règle générale, l'hégémonie revient à l'idéologie (surtout dans le monde moderne), mais celle-ci apprend à mimer les caractéristiques des autres termes, selon les mobiles pratiques de son choix. Ainsi l'idéologie a-t-elle toujours des velléités scientistes (frappantes dans le matérialisme dialectique), des ambitions gnostiques (matérialisme historique) et même elle fait, par une suprême imposture, des promesses religieuses (sotériologie séculière du communisme). A considérer sous cet angle la Renaissance et la Réforme, il devient évident que la science moderne et la magie (cette dernière associée à l'éros jusqu'à l'identité) sont entrées alors en compétition pour la position dominante, le résultat du conflit étant décidé [u]i la grande épuration de l'imaginaire - donc par une cause fortuite.

L'analyse textuelle proposée par Culianu dans plusieurs chapitres, ainsi que dans les annexes, met en évidence le combat pour l'hégémonie dans la pratique même du discours.

11. Cicerone Poghirc, ex-professeur de Ioan Petru Culianu à l'Université de Bucarest a signalé les deux titres „parisiens” du jeune auteur dans *Lupta (La Lutte)* n° 28, 7 décembre 1984, en soulignant surtout l'importance du livre en question pour la réévaluation de Giordano Bruno et de la Renaissance, mais aussi la mise théorique générale. Parmi les recensions plus techniques, retenons: Noemi Lambardi, „Eros et Magie”, *Tempo presente* n° 55, juillet 1985, pp. 62-64; parmi les annonces dans des périodiques à grand tirage: Valerio Castronovo, „Corpo di strega”, *Repubblica*, 15 mars 1987; Elémire Zolla, „Amore et morte nel Rinascimento. L'éros del mago”, *Corriere della Sera*, 8 mars 1978 (les deux derniers se rapportent à la version italienne du livre). J'ai recensé ce livre dans *Y Annuaire du Centre de Sciences Sociales de l'Université «Al. I. Cuza»*, Iași, 1987, pp. 365-368, en relevant surtout ses composantes méthodologiques et épistémologiques.

(Traduit du roumain par Annie Bentoïu)

STEFAN AFLOROAEI

IOAN PETRU CULIANU EFECTE ÎN ZONA METAFIZICII

1. Intenția acestor pagini

Din câte mi-am dat seama, scrierile lui Culianu ating zona chestiunilor metafizice într-un mod mai puțin obișnuit. Pe de o parte, gândirea metafizică este pusă în legătură cu tradițiile dualiste sau gnostice ale Occidentului și cu nihilismul modern, cel care tinde să o nege definitiv. Cum știm, ideea este mai veche, doar că acum ea este altfel pusă la lucru. Pe de altă parte, reflecțiile lui Culianu au aproape constant efecte metafizice, unele dintre ele de-a dreptul spectaculoase. Sunt efecte ce privesc atât discursul ca atare al metafizicii, cât și discuțiile extinse asupra sorții acestuia astăzi. Exact despre acest lucru doresc să vorbesc în continuare, fără a încerca să-l transform pe automi *Arborelui gnozei* în ceea ce el sigur nu s-a dorit, adică un nou doctrinar în metafizică.

Folosesc totuși în titlul acestui articol termenul „metafizică”. O fac din două motive, sper cât de cât suficiente.

Mai întâi, țin cont de faptul că există un fel de cod modern al metafizicii, impus definitiv la începutul secolului al XVII-lea, prin autori ca Francisco Suarez, Rudolph Göckel sau René Descartes. Ei au vorbit despre o cvadruplă înfățișare a metafizicii: *metaphysica generalis sive ontologia* și *meta-*

physica specialis, aceasta din urmă cu trei ramificații, teologia (ca teologie naturală sau, cum a fost numită mai târziu, teologie rațională), cosmologia și psihologia (numită și pneumatologie sau, în viziunea altora, egologie). Cea dintâi este văzută ca o cercetare a faptului de existență în genere. A doua, ca o descriere a constituției și a legilor acestei lumi. Teologia, în una din versiunile ei modeme, a căutat argumente și date cu privire la existența lui Dumnezeu. Iar psihologia s-a voit atunci o cunoaștere cu privire la natura și destinul sufletului omenesc¹. Acest cod poate fi recunoscut în literatura filosofică europeană până târziu de tot, la Husserl și Whitehead de exemplu. Chiar dacă a fost pus cu violență în discuție, el încă este activ în limbajul nostru de astăzi. Cel care vorbește despre fenomenul existenței, Rorty de pildă, indiferent în ce mod o face, încă simte nevoia unor referințe la operațiile minții omenesti, la posibilitatea discursului teologic și la înțelesul fenomenului numit lume.

Al doilea motiv nu este deloc scolastic. Ioan Petru Culianu dezvoltă o reflecție extrem de liberă, relaxată, fără complexe în fața tradiției metafizice. Nu se lasă confiscat de utopiile ei doctrinare, dar nici nu a ajuns să o disprețuiască. Nu are motive să o considere un eșec definitiv al lumii modeme sau al celei europene. În fond, cum am putea noi ști când anume eșuăm cu totul în istorie și când nu?

M-am tot întrebat dacă efectul metafizic al scrierilor lui Culianu poate fi pus în analogie cu alte încercări din ultimele două secole. Nu m-aș mira prea mult dacă ar vorbi cineva în cazul său despre un gen de ontologie a ideilor sau a fenomenului spiritual. E adevărat că jargonul filosofic modeme pare nepotrivit în acest loc, însă uneori este inevitabil. Mi-am amintit atunci că în jurul lui 1800 câțiva autori au vorbit cu insistență despre cercetarea metafizică a ideilor. Ei au numit această cercetare „ideologie”. S-a remarcat printre ei îndeosebi contele Antoine Louis Claude Destutt de Tracy (1754-

1836), cel care va publica, între 1801 și 1815, masiva scriere *Eléments d'idéologie*². își propune să dea o explicație completă a originii și combinării ideilor noastre. Cu această intenție, el înțelege ideologia ca filosofie primă, adică o adevărată metafizică a ideilor. Adaugă la aceasta o gramatică a lor, spre a vedea modul în care sunt exprimate, și deopotrivă o logică, spre a cerceta combinarea lor cu înțeles. Este posibil însă ca preocupările ideologilor amintiți să nu reprezinte astăzi decât o direcție pur și simplu abandonată.

Istoria posterioară a unei astfel de intenții nu suportă ușor o simplă narațiune. Amintesc aproape la întâmplare, pentru efectele lor în morfologia ideilor, pe Franz Brentano (*Psihologia din punct de vedere empiric*, 1874), Friedrich Nietzsche (*Genealogia moralei*, 1887), Edmund Husserl (*Cercetări logice*, 1900-1901) sau Alexius Meinong (*Cercetări asupra teoriei obiectului*, 1904). Mult mai târziu, discuțiile cu privire la configurarea și recurența ideilor aveau să cunoască cele mai neașteptate căi. De exemplu, Lévi-Strauss, Kuhn și Feyerabend. Sau Eliade, cel din ultima parte a scrierii *Mitul eternei reîntoarceri*. Dar și Edgar Morin sau Rudolf von Bitter Rucker, ultimul invocat, cu *Mind Tools* (1987), în epilogul cărții *Arborele Gnozei*. Voi mai reveni asupra acestor posibile analogii.

2. Cu privire la metafizică. Natura ei insidioasă

Spuneam mai sus că doresc să aduc în atenție o chestiune care pentru mine își are toată însemnătatea ei. Urmăresc de o vreme discuțiile ce au loc cu privire la situația metafizicii în istoria pe care o trăim acum. Multe din ele pleacă de la ceea ce se întâmplă cu metafizica modernă sau cu cea europeană.

Am ajuns la convingerea, deocamdată, că timpul metafizicii nu a trecut în nici un fel. Pur și simplu, el nu avea cum

să treacă. Nu e vorba de faptul că diferiți autori din chiar proximitatea noastră riscă ei înșiși noi perspective metafizice (Peter Strawson, Gilles Deleuze, Patrick Suppes, Jean-Luc Marion și alții). Nu mă refer nici la împrejurarea că în scrierile de intenție hermeneutică se reface, de la o pagină la alta, o extinsă reflecție asupra metafizicii (Hans-Georg Gadamer, Gianni Vattimo, Manfred Riedel sau Richard Rorty). Ci observ că survin, aproape fatalmente, în gândirea fiecăruia dintre noi, anumite supoziții și reprezentări de natură metafizică. Ele se fac prezente în felul unor termeni prealabili sau preliminari. Ne ghidează din ascuns fără ca noi să ne dăm seama de acest lucm. Apar asemeni unor date de limită, în sensul că dincoace de ele nu putem în nici un fel regresa. Indiferent cum le-am spune, credințe (James), presupoziții absolute (Collingwood), scheme conceptuale (Strawson), date prealabile (Gadamer), cadre mentale (Eliade), supoziții (Suppes), evidențe prime (Marion), ele nu pot fi în nici un fel ignorate. Susțin continuu ceea ce gândim și imaginăm, pînă și atunci cînd ne abatem mult de la logica noastră obișnuită. O fac într-adevăr inexact și vag, asemeni unor dispoziții abia sesizabile. S-a spus că locul lor îl constituie mai cu seamă limba folosită. Dar locuiesc deopotrivă logica pe care o exersăm, sau felul nostru de a folosi diferite semne și simboluri. Se insinuează pînă la nivelul unor operații obscure sau al unor dispoziții subliminale. De aici, trec ușor în conduita și în practicile noastre, lucm observat de Rorty destul de bine.

Ce anume vreau să spun? Noi exersăm întotdeauna o anumită metafizică, facem uz de ea chiar și atunci cînd ne pronunțăm clar împotriva ei. O solicităm în chip inevitabil, deși suficient de liber. Gândim între anumite granițe logice și lingvistice - și exact acestea îi asigură conținutul. Uzăm de anumite credințe, argumentăm într-un anumit fel, invocăm ușor unele evidențe - și tocmai astfel o facem continuu prezentă. Există autori destul de atenți la acest fenomen mai

ciudad. Unul din ei, din câte am sesizat, este Ioan Petru Culianu. De aceea voi v
el descrie spațiul de joc al unor date care sunt, în ultimă instanță, de natură metafizică.

Atitudinea lui Culianu față de metafizica europeană o găsim expusă în mai multe locuri, de obicei acolo unde are în vedere nihilismul modern.

Fenomenul numit nihilism irumpe cu toată forța sa în epoca romantică³. Nietzsche clarifică aproape definitiv raportul său cu metafizica occidentală: atâta vreme cât metafizica înseamnă recunoaștere a transcendenței, nihilismul îi anunță declinul total⁴. Ideea va fi reluată mai târziu de Martin Heidegger: „metafizica, adică, pentru Nietzsche, filosofia occidentală înțeleasă ca platonism, s-a sfârșit. Nietzsche își înțelege filosofia ca pe o mișcare antimetafizică, adică, pentru el, antiplatoniciană” (*Nietzsches Wort „Gott ist tot”*). Ceea ce s-a spus cu privire la transcendență, anume că a animat gândirea platoniciană și creștină până la un moment dat, devine valabil și pentru metafizică. Așadar, ea „și-a pierdut eficiența; a încetat să mai fie o sursă de energie vitală și de creativitate”. Cu alte cuvinte, istoria noastră ar fi intrat într-o epocă mai curând antimetafizică. „Nihilismul modern se caracterizează tocmai prin trăsătura sa antimetafizică: sfera valorilor (metasistemul) este totalmente negată în favoarea lumii acesteia (sistemul), dar asta înseamnă că metasistemul care garanta sensul sistemului a încetat să mai funcționeze și că sistemul este de acum înainte lipsit de orice valoare - este o *Befreiung in das Nichts*, o eliberare în neant care înlocuiește transcendența” (1990, 310). în *Arborele gnozei* (355-7), ideea este reluată aproape întocmai, considerându-se că nihilismul modern este prin definiție antimetafizic, orice formă a transcendenței fiind pentru el falsă.

Culianu observă că există o variantă de nihilism proprie chiar învățăturilor gnostice. însă este vorba de un nihilism

metafizic, deși absolut radical. Este „nihilismul metafizic cel mai puternic pe care-l va fi cunoscut vreodată istoria ideilor occidentale”. Gnozele nu resping oricum ideea de transcendență, înainte de toate ele afirmă existența unei transcendențe adevărate, pure, și fac acest lucru printr-un gen de afirmație extremă. Ceea ce neagă reprezintă de fapt, din perspectivă gnostică, o falsă transcendență, anume cea impusă printr-o interpretare comună a textului testamentar. Dar, lucru important, deși romantismul inaugurează un nihilism cu totul opus celui gnostic, el produce în continuare „mituri cu o structură foarte asemănătoare celei a miturilor gnostice” (1990, 163). La astfel de mituri se va referi Culianu în capitolul al XII-lea din *Gnozele dualiste ale Occidentului*, și nu doar aici.

Ce doresc să spun în definitiv? Așa cum există un mod de prezență a gnozei în chiar gândirea filosofică sau științifică a timpurilor modeme, de exemplu în existențialism (1990, 335) și în programul științific al lui Helmholtz (1990, 338), la fel există forme noi de reactivare a metafizicii în această epocă „antimetafizică”. Deseori, metafizica este respinsă în discursuri care într-o privință se dovedesc ele însele metafizice, cum se întâmplă la Carnap, Derrida sau Rorty. La o lectură mai atentă, mulți autori apar în felul unor metafizicieni deghizați, așa cum s-a spus despre Monod (1990, 336). Culianu nu-și propune în nici un fel să respingă metafizica. De fapt, opera sa nu este una de critică ideologică sau de respingere, ci mai curând de înțelegere. Raportul său cu ceea ce explorează este cât se poate de liber. Uneori, îți lasă impresia că în timp ce analizează gnozele sugerează el însuși o posibilă gnoză a modului nostru de a gândi. La fel și în ceea ce privește metafizica: în paginile sale ea se face prezentă sub chipuri noi, mai libere și mai laxe, chiar excentrice, exact atunci când te aștepti mai puțin.

În privința resurselor metafizicii, am putea prelua complet argumentele lui Culianu referitoare la gnoze. Ca sistem de idei, metafizica are tendința de a merge la capăt, adică de a

continua până la epuizarea posibilităților sale logice. Felul în caic ea se produce nu are limite din acest punct de vedere. Ea dispune de un mecanism generator ce o deschide către noi și noi forme de posibilitate. Jocul combinațiilor ei poate continua oricât. E adevărat, nu vom întâlni oriunde orice fel de reflecție metafizică. Dar ea continuă să se reproducă și după ce i se anunță un sfârșit sau altul. Pare destul de perfidă în această privință, ea știe perfect să-și pună în scenă propria sa moarte și să reapară apoi pe nesimțite cu o nouă forță. Natura ei insidioasă poate fi verificată încă din paginile vechilor sceptici. Cum sugerează Culiănu, metafizica este și ea de natură fractală, adică tinde să producă la infinit forme și soluții. O face, evident, urmând anumite reguli de generare. Ea poate fi explicată - atât în privința mașinării care o reproduce, cât și în cea a duratei - asemeni științelor sau asemeni fenomenului religios. Nu vom putea înțelege metafizica modernă dacă nu o cuprindem, cu formele sale istorice, în chiar morfologia ei dinamică.

În fond, orice sfârșit al metafizicii reprezintă un mod în care ea își învinge noile sale limite. Metafizica nu și-a legat niciodată destinul ei de un anumit înțeles al transcendenței. De aceea, istoria ei, ca și cea a gnozelor, încă nu poate fi complet scrisă.

Nihilismul modern neagă într-adevăr metafizica, însă doar în ceea ce privește o anumită pretenție a ei. Cum spune Culiănu, el „constă în negarea metasisemului care întemeia valorile sistemului lumii, lăsându-l pe acesta lipsit de valoare *absolută*». O face întrucât nu poate să mai asume ideea de principiu creator, indiferent că ar fi vorba de unul singur sau de mai multe. El neagă, în fond, forma pură și abstractă a transcendenței, vidul ei sublim. Nihilismul modern crește din aceeași rădăcină ca și științele moderne. Principiul acestora din urmă ne spune că ele nu au cum să accepte existența unor cauze extranaturale (Helmholz). - O definiție negativă și antimetafizică. Doar că, repet, până și aceasta este o formă sub

care metafizica își continuă drumul. în cazul lui Helmholtz, câtă vreme încă vorbește despre „cauză”, „natură”, „existență”, „materie” și altele asemănătoare, el continuă să uzeze de metafizică. E adevărat, o alfel de metafizică decât cea cunoscută lui Nietzsche. Pretențiile ei absolute de atunci par să fi rămas cu totul în urmă, dacă nu cumva o astfel de credință înseamnă deja o nouă utopie. Iar cât privește transcendența ca atare, nimeni nu mai știe acum ce vrea să spună acest cuvânt.

3. Noua întrebare privește spațiul de joc-ul unor idei și credințe

Oricine poate sesiza faptul că ideile noastre cunosc o anumită recurență, chiar un gen de continuitate în timp. Ele pot intra astfel în jocul unor adevărate tradiții (1991, 238). Acest lucru necesită sigur o înțelegere specială a lor. Până și discontinuitatea lor radicală, dacă există.” impune această înțelegere. Căci tot ce apare în forma unei rupturi decisive nu poate fi clarificat decât în relație cu ceea ce rezistă timpului.

Culianu se referă înainte de toate la ceea ce reprezintă obiectul cercetărilor sale din 1972 și până când a fost asasinat, 21 mai 1991. Este vorba, în mare, de idei religioase, gnoze și dualisme, practici magice și experiențe ale extazului. Consecințele acestor cercetări vor privi însă întotdeauna metafizica și științele moderne.

Întrebarea ce tot revine în ultimele sale scrieri nu are în vedere originea ideilor, sursa lor sensibilă ori de altă natură. Ci mai curând modul în care ele se reproduc, felul combinării și recombinării lor. Importă înainte de toate spațiul logic de joc al unor idei sau cunoștințe. Recunoști ușor acest lucru, de exemplu, în paginile din „Cuvântul înainte” și „Introducere” la *Arborele gnozei*⁵. Ca să ajungă la această nouă manieră de a pune întrebarea, Culianu dezavuează în prealabil datele unor

mai vechi explicații. Este vorba, mai întâi, de supoziția ca atare a originii (1990, 150). La fel, invocarea unor „complexe” (Freud), a unui „inconștient colectiv” (Jung) sau chiar a unui „model exemplar” (Eliade). Nu mai puțin, ideea unor „presupoziții culturale”, de adâncime, ce ar compune „filtrul hermeneutic” al unei epoci. Sau ideea unui scenariu al cunoașterii (scenă, culise, fundal, fire sau sfîri invizibile, Marele Regizor din spatele scenei, actorul din față, spectatorul mut din umbra sălii etc.), la care altădată consimțise totuși (1984, 35). În urmă va fi lăsată și metafora fluviului, cea care a valorat pentru moderni ca o indicație de metodă în cercetarea ideilor. Ea ne spune că întotdeauna trebuie identificate sursa unor cunoștințe, drumul lor, matca ce le adună pe toate, ca apoi să se ajungă la un catalog al diverselor științe și doctrine. Această metaforă se leagă într-un fel de supoziția originii (1991, 40-43; 1992, 18). Unele din datele amintite încă mai sunt acceptate de către Culianu, în scrierea *Eros și magie în Renaștere. 1484^e*, chiar dacă parțial.

Ne dăm seama că scenariul pe care Culianu l-a pus în discuție subîntinde o întreagă metafizică. Este vorba de metafizica - și deopotrivă mitul - datului originar, sau cum i s-a mai spus, metafizica dedublării totale a lumii. Dar nu voi urmări aici soarta ei particulară în diferite scrieri ale lui Culianu. Ci prefer să am în vedere mai curând consecințele pe care interpretările sale târzii, îndeosebi din *Arborele gnozei*, le pot avea asupra discuțiilor de astăzi ce au în atenție gândirea metafizică.

4. Modelul de procesare a ideilor

Așadar, care este în ultimă instanță modul de producere a unor idei sau a unor cunoștințe? Întrebarea pare să se **refere** doar la un proces de natură cognitivă, dar vom vedea ca lucrurile nu stau întocmai. C” ^riveste termenul „idee”,

acesta va fi luat într-un sens destul de larg, el putând să numească deopotrivă o reprezentare, o percepție sau chiar o imagine mitică.

Vorbind despre gnoze și dualisme, Culianu nu are în vedere neapărat anumite doctrine sau învățături. Ci le va privi mai degrabă ca moduri de a produce credințe, mituri și idei. Sau ca mecanisme ce pun în mișcare anumite idei („dualismul nu este pur și simplu o doctrină ce se poate moșteni, ci un proces de gândire care, o dată pus în mișcare, produce de la sine o înfinitate de variante perfect previzibile, plecând de la o simplă analiză logică”; 1990, 32). Ele pot ușor să-ți apară în felul unor adevărate fabrici care prelucrează la nesfârșit o materie de ordin mental. Sau, cu o imagine a timpului de acum, asemeni unor computere care procesează totul doar pe baza câtorva reguli simple. Nu uit faptul că și inconștientul a fost imaginat, de către Deleuze și Guattari, ca o uzină destul de bizară.

Una din explicațiile felului în care se produc și se transmit ideile noastre se află în „Introducere” la *Călătoriile în lumea de dincolo*. Întotdeauna avem de-a face cu anumite experiențe ale minții omenești, cum sunt cele religioase. Experiențele anterioare „par să fie convergente și să influențeze profund ceea ce considerăm a fi o experiență nouă, proaspătă” (1991, 40). Așa se face că rezultatul final poate să fie foarte apropiat de ceea ce există deja într-o comunitate: texte, idei, credințe etc. Unii au căutat să explice acest lucru invocând ideea ciclurilor istorice. Alții, precum Freud, vorbesc de existența unor complexe ce ar determina aceste rezultate asemănătoare. Jung pune în joc ideea inconștientului colectiv și a unor arhetipuri comune. Eliade, pe cea a unor modele exemplare care se sustrag timpului. Mulți istorici cred că de fapt transmiterea ideilor se bazează pe existența unor texte, fie și necunoscute celui în cauză. Or, Culianu preferă o explicație mult mai simplă: „oamenii gândesc, și dacă au un model

[*pattern*) pentru gândirea lor, ei dau naștere la idei predictibile dintru început". Revine imediat cu o nouă clarificare, vorbind despre „intertextualitate”, „un fenomen mental /care/ se referă la «texte» uneori scrise dar, cel mai adesea, nescrise" (1991, 41). Așadar, nu e în joc simpla transmitere a unor idei, a unui corp de idei. Expresia la care se oprește în cele din urmă este „transmitere cognitivă”⁷. Aceasta presupune un set de propoziții elementare și câteva principii simple după care totul este pus în mișcare. O dată cu regândirea vechilor credințe, au loc „scăpări ale memoriei, eliminări și inovații continue" (1991, 42). Cum vedem, totul apare în forma unui program ce-ți lasă posibilitatea să recunoști regulile în funcție de care se combină diferite credințe, mituri și idei. Ideea de *pattern* al gândirii se păstrează - și tocmai acest lucru urmează a fi explorat în continuare.

Dispon oare și ideile metafizice, asemeni gnozelor, de un program care să asigure procesarea lor? Există cu privire la evoluția lor și la tradițiile mari care străbat istoria noastră, inaugurată în Grecia antică, un model explicativ? Sugestii în acest sens pot fi oricând aflate în paginile lui Culianu. Mai întâi însă ar trebui să revedem, chiar și în grabă, câteva din datele ce compun modelul generativ pe care îl descrie.

5. Setul de reguli. Despre propozițiile elementare ale metafizicii

Revenind la explicația sa, Culianu face o precizare decisivă pentru chestiunea în discuție. „Cu alte cuvinte, ipoteza cognitivă asumată a acestei cărți constă în aceea că un simplu set de reguli ar genera rezultate similare în mințile oamenilor pe o perioadă de timp virtual infinită. Aceste reguli pot fi, de exemplu: «Există o altă lume; lumea cealaltă este localizată în cer; există un timp și un suflet; trupul moare și sufletul se

duce pe lumea cealaltă» și așa mai departe. Aproape toate tradițiile individuale, prezentate în detaliu în capitolele următoare, se bazează pe astfel de seturi de reguli și acestea sunt mai mult sau mai puțin similare" (1991, 41). Situația nu este valabilă doar pentru anumite tradiții mitice sau religioase.

Gnosticul, de exemplu, află regulile inițiale în textul testamentar, cu enunțurile sale cele mai simple. Se va opri, de preferință, la cartea oenezei, supunând-o unui tratament cu totul aparte, aproape de felul celui alchimic (1990, cap. XI; 1992, cap. X). Secvențele biblice sunt reluate sub alte și alte evidențe ale lor⁸. Dar recunoști de fiecare dată câteva propoziții elementare, simple: la început este prezent Dumnezeu; el se află în fața apelor primordiale și a întunericului; Dumnezeu creează cerni și pământul; omul este creat din lut și animat cu suflul vieții etc. Ele revin în cele mai neașteptate versiuni ale interpretării gnostice. Recurența lor le transformă în reguli. Exact ele oferă solul comun de la care pleacă cele mai diferite interpretări. De fapt, aceste propoziții conțin termenii primitivi ai narațiunii („început”, „Dumnezeu”, „tôhû-wa-bôhû”, „creație” etc.) și o sintaxă minimală a lor. Cum spuneam, recurența le acordă titlul de reguli. Sau cel de premise, postulate „care formează un număr potențial infinit de opțiuni, combinații și redistribuiri de secvențe” (1990, 84)⁹. Sunt propoziții simple cu privire la existență, zei, lume, om, suflet etc. Am putea crede că reprezintă de fapt un gen de asumții ontologice, care nu pot lipsi nici unui gen de narațiune.

Tradiția metafizică, așa cum este platonismul, pare aptă să verifice acest lucru (1991, 42). De pildă, Plutarh din Cheronaea (cea 50-120 p.C), un platonician târziu, acceptă datele primite prin texte sau în forma unor credințe orale, ca apoi să le interpreteze cu abateri destul de curajoase. Mai târziu, neoplatonicienii vin cu „o nouă reinterpretare în direcția unui interes acut pentru misticism”. Există și aici „seturi foarte precise de reguli pentru a descrie structura altor lumi și pe

locuitorii acestora, precum și modul în care sufletul uman poate accede la aceste lumi". Un lucm asemănător ar putea fi sesizat și în legătură cu tradiția cartesiana, ea având cumva o **valoare** testamentară pentm întreaga modernitate europeană.

Așadar, există întotdeauna ceva ce urmează a fi interpretat: imagini, mituri, idei, semne etc. Această materie - reluată m forma unor propoziții simple - anunță în chip primar însăși lumea noastră. Uneori credem că o descoperă în sensurile ei inițiale, subînțelese. Alteori socotim că doar o traduce sau o reprezintă. **Și** într-un caz și în celălalt ea se substituie lumii **Ca** alare și ne obligă să revenim continuu asupra ei.

În discuțiile actuale asupra metafizicii se insistă mult asupra unor astfel de propoziții elementare. Sunt ele într-adevăr cele mai simple propoziții cu privire la existență, lume, suflet, timp și celelalte? Nu cumva exprimă un fel de supoziții minimale - cum ar fi supoziția existenței, sau cea a alterității, cea a dualității etc. - după care funcționează însăși mintea omenească? Sunt ele arbitrare, contingente, sau dimpotrivă ar putea fi justificate prin constituția omului, eventual prin situarea sa în lume? Cum ar putea fi ele traduse în limbajul conceptual de astăzi? Toate aceste chestiuni ar cere desigur o discuție aparte, însă nu am în vedere acest lucru aici. Doar observ că setul de reguli ascunde întotdeauna o metafizică vagă sau difuză, neconceptuală. Tocmai aceasta parc să fie inevitabilă oricărei tradiții culturale și oricărui demers al minții omenești.

Înțelese cum se cuvine, propozițiile elementare nu postulează de fapt nimic. Ele numesc pur și simplu anumite evidențe. Pot fi în joc evidențe slabe, simple sau precare, evidențe ale credinței, dar ele rămân singurele de la care gândirea poate să plece. Sau primele evidențe la îndemână, singurele pe care poți într-adevăr conta. În lipsa altora, mintea noastră le va pune la lucm pe cele existente. Este ca și cum li ai aproxima drumul prin pădure folosind câteva repere

minimale: urme vechi, sursa unei lumini, cursul unui râu, semnele slabe ale punctelor cardinale etc. Nu poți deduce de aici că ele sunt pur convenționale. Sau că sunt doar provizorii. Nici nu vei putea spune că sunt simple presupuneri, date pur imaginare ale minții noastre. Nicidecum așa ceva. Exemplul pe care l-am dat, cu felul în care ne căutăm adesea drumul într-o pădure, nu este întâmplător. Acele repere minimale de care ne servim nu sunt nici simplu convenționale, nici doar presupuneri. Ele sunt deopotrivă convenite și reale. E posibil ca unele dintre ele să se dovedească în timp hotărâtoare și atunci evidența lor să o depășească pe cea a unor principii indubitabile.

6. Prezența unor atitudini de fond

Ce se întâmplă însă cu aceste seturi de afirmații elementare? Înainte de toate, ele suportă un mod aparte în care vor fi reluate și interpretate. În cazul gnosticului, de pildă, este vorba de o gândire dualistă, ce situează, mai mult sau mai puțin evident, două principii în opoziție. „Mecanismul de generare a unei mari părți din scrierile gnostice se explică prin aplicarea constantă a acestei reguli primare la o cosmogonie și o antropogonie iudaice preexistente, exprimate în cartea Genezei” (1990, 160). Principiul dualismului se conservă cu destulă forță în timp, pentru o întreagă istorie a acestei tradiții.

Important însă este faptul că seturile de reguli sunt asemănătoare între ele (1991, 41). Analogia lor ar putea fi explicată prin aceea că ele traduc atitudini omenești de bază. Sau operații elementare ale minții. Eventual tendințe, dispoziții elementare, cum este tendința „de a turna fiecare nouă experiență în vechi tipare expresive”. Sau cea de sinteză mentală a unor experiențe precedente, o dată cu prelucrarea experiențelor noi. La fel, am putea vorbi și despre nevoia omului de

a folosi mereu un model, un *pattern*. Acest model ar putea să fie unul și același sau să fie doar analog altor modele.

Despre o astfel de atitudine aflăm vorbindu-se atunci când gnosticismul este înfățișat ca o contra-cultură. „In contextul cultural al epocii, gnosticismul face figură aparte. Dacă este considerat ca un fenomen relativ unitar, este din pricina *atitudinii sale de fond*, revoluționară în raport cu doctrinele și religiile cele mai importante ale epocii - platonism, iudaism, creștinism. În contrast cu doctrinele amintite, gnosticismul neagă bunătatea Creatorului, inteligența ecosistemică ce ordonează universul vizibil" (1990, 17). Negând principiul antropic, el îi va opune constant două propoziții simple: „omul a fost creat împotriva lumii" și „omul este superior creatorilor săi". Ambele se originează în aceeași atitudine inițială rebelă, de insurgență.

Te poți gândi acum că metafizica - în evoluția ei modernă - a făcut vizibile câteva atitudini de fond. Una din ele este cea analitică, bine semnalată și descrisă de Kant. Gânditorul german, cum știm, preferă să folosească termenul „critică". O alta va fi numită „principiul subiectivității" sau „principiul gândirii libere". La aceasta se referă deseori Hegel în prelegerile sale de istoria filosofiei ținute la Berlin între 1818 și 1831¹⁰. Dar cel mai mult avea să provoace mintea interpreților de astăzi fenomenul istoric numit nihilism. Văzut ca o atitudine profundă, nihilismul este înscris - cum spune Nietzsche - în chiar destinul metafizicii europene. El suportă oricând o anumită analogie cu atitudinea de fond proprie tradiției gnostice.

7. Genul de exegeză sau de interpretare

Ceea ce se realizează este de fapt o exegeză - sau o interpretare, dacă acceptăm suprapunerea parțială a înțelesului

celor doi termeni. Culianu îi va spune în mai multe feluri: „exegeză dualistă”, „hermeneutică revoluționară” sau „liberă”, „exegeză inversă” sau „exegeză gnostică” (1990, V. 15-17), „tentativă de interpretare” (1991, 40)¹¹. Ea răstoarnă pur și simplu interpretarea tradițională a VT: Dumnezeu veterotestamentar este demonizat, Legea apare ca diabolică, Șarpele va fi identificat cu înțelepciunea (Sophia) sau chiar cu Mântuitorul, Cain este văzut ca reprezentantul transcendenței bune, Iuda „ar fi fost singurul dintre apostoli care a cunoscut adevărul și a îndeplinit misterul trădării”, sodomiții ar fi fost Cei Drepti din „rasa neclintită” a lui Seth și așa mai departe (V. 14-16). Această regulă este susceptibilă „de un număr teoretic infinit de aplicații și rearanjări ale elementelor singulare (personaje, teme, motive) în cadmi său” (1990, 158). Prin aplicarea ei - liberă și mereu reluată - se naște Sistemul Interpretării în dimensiunea sa reală. Voi reveni însă asupra acestui din urmă lucr.

Ideea că avem de-a face cu o interpretare o aflăm și atunci când Culianu vorbește despre fenomenul transmiterii cognitive. Acesta s-ar explica prin tendința mentală „de a turna fiecare nouă experiență în vechi tipare expresive”. Or, tendința mentală în joc reprezintă o „tentativă de interpretare”, așa cum ceea ce ne amintim din vise este de fapt rezultatul unei interpretări „bazate pe elemente cunoscute, vise trecute, presupuneri, temeri și speranțe” (1991, 39-40). În *Arborele gnozei*, fenomenele culturale sunt discutate mai ales în termeni de „sistem”, „joc al minții” și „transformare”. Ultimul termen devine acum el însuși un sinonim al interpretării.

Cum am văzut, propozițiile elementare traduc în chipul cel mai simplu materia unei tradiții. Însă ele vor fi reluate sub forma unor opoziții sau alternative. De fapt, sunt activate mai ales acele posibilități logice ce rezultă prin opțiuni binare. De exemplu, propoziția „lumea este creată” va cunoaște în exegeza gnostică o bifurcație inevitabilă. Pentm a înțelege ceea

ce se întâmplă în această lume, se pleacă de la o alternativă simplă: ea este creată de o singură putere sau este creată de două puteri divine. Consecințele vin de la sine. „Sau Răul provine din Bine și atunci Binele nu-i chiar bun, iar Răul nu-i chiar rău; sau Binele și Răul sunt despărțite, Binele-i bun, Răul - rău. În acest punct, pătratul își putea face apariția, pentru a stabili că există de asemenea lucruri bune și rele în același timp, lucruri mai mult bune decât rele sau lucruri mai mult rele decât bune" (1990, 301). Sunt recunoscute astfel mai multe serii de alternative. Exact acestea ajung să fie supuse opțiunii interpretului. Ele vor intra atunci în nenumărate combinații, vor prolifera enorm, fie sub forma unui arbore, fie a unei construcții labirintice neîncheiate. Nu știu dacă Borges a inspirat în vreun fel scenariul ori imaginile pe care le descrie Culiianu, dar acestea te pot duce ușor cu gândul la câteva din paginile scriitorului argentinian.

O astfel de exegeză, inversă ori gnostică, nu dispare o dată cu istoria cunoscută a unor dualisme. Dimpotrivă, ea continuă să se reproducă dincolo de aceasta, cum s-a și întâmplat în gândirea romantică sau chiar și mai târziu. Activă fiind în continuare, va genera mituri asemănătoare celor gnostice până și în științele ultimului secol.

8. Sistemul Interpretării. De la gnoze la metafizică

Datele deja amintite - atitudinea dualistă, exegeza inversă și parcurgerea unor alternative - asigură principiul de generare a dualismelor (1990, III. 6). O dată pus în funcțiune, are loc procesul de interpretare: se oferă soluții, se descriu variante noi, se nasc înțelesuri neașteptate. După ce acest proces a început, nimic nu-l mai poate opri. În definitiv, orice sumă de propoziții elementare suportă nenumărate interpretări. Nu intră în discuție acum adevărul sau falsitatea lor, nici efectele

ciudate pe care le pot avea în timp. Ceea ce contează înainte de toate este doar spațiul lor de toleranță logică, și exact acesta va fi într-un fel fără limite. A-l descrie înseamnă a numi pentru început variantele interpretative extreme, de limită, între care își pot face loc multe altele. Sau a urmări un șir neîntrerupt de alternative, fiecare generând altele noi, ca în cunoscuta imagine a grădinii în care potecile se tot bifurcă.

Fiecare secvență biblică, de exemplu, conține în sine nenumărate posibilități de interpretare. Ea rezistă la „un număr practic nelimitat de combinații posibile”. Iar tradițiile se creează „atunci când mai multe texte utilizează secvențe identice” (1990, 162-163). Invariabile rămân însă atitudinea dualistă și procedeul exegezei inverse. O dată cu acestea, sistemul se pune în mișcare. Iar mișcarea sistemului nu pare să cunoască limite teoretice; practic însă, „jocul combinațiilor tinde să se continue până la epuizarea posibilităților, proces la care fiecare dintre curentele «dualismelor Occidentului» își va da contribuția sa esențială”. A spune că jocul combinatoriu tinde să-și epuizeze posibilitățile sale nu înseamnă a face vreo referință precisă de ordin istoric. Probabil că în felul acesta ar trebui să înțelegem spusa lui Hegel că o dată cu filosofia sa întreaga filosofie occidentală se desăvârșește, își atinge adevăratele sale limite. Nu este vorba în această afirmație de vreun orgoliu nemăsurat, sau de o ciudată naivitate. Ci mai curând de sesizarea unei tendințe înscrise în chiar logica sistemului. Hegel a resimțit în felul său că modul în care s-a făcut metafizică de la Platon și până în epoca modernă tinde să-și epuizeze toate resursele.

Dacă posibilitățile de interpretare sunt logic nelimitate, realizarea lor cunoaște întotdeauna limite. Înainte de toate, ea nu poate fi decât diacronă, deci parțială. Apoi, „există o corelație puternică între structura socio-intelectuală a grupurilor și doctrina profesată de fiecare dintre ele; componentele istorice, sociale și existențiale joacă un rol activ în adoptarea

unei virtualități logice a unui mit, indiferent că ea fusese ori nu exploatată în prealabil" (1990, 165). Importantă este și relația unei doctrine cu puterea și cu formele de autoritate (1983, 253; 1991, 42). Sau chiar implicarea existențială a interpretului, faptul că el poate să asume o teorie în felul unei adevărate soteriologii¹². Astfel de limite nu vor putea fi în nici un fel ignorate de interpret.

Ceea ce susține Culianu privește într-un fel și soarta metafizicii, felul în care ea poate fi înțeleasă. Când Nietzsche vorbește despre metafizica europeană ca istorie a platonismului, el are în vedere unul și același sistem de interpretare. Dincolo de diferențele mari pe care timpul le rezervă, metafizica se naște din aceleași (in)dispoziții de fond. Nietzsche le invocă deja în mai multe locuri, de exemplu în *Amurgul idolilor*, secțiunea „Problema lui Socrate”. Metafizica occidentală, prin „oamenii ei cei mai înțelepți”, a valorizat negativ viața. A socotit mereu că ea nu este bună de nimic. Cu această indispoziție în fața vieții, „marii înțelepți reprezintă sigur tipuri ale declinului”, „simptome ale decăderii”, instrumente ale disoluției unor culturi. Așa au fost Socrate și Platon în cazul vechii culturi grecești. Întreaga metafizică de după Platon conservă acest *consensus sapientium*, anume că trebuie să te opui total vieții și lumii de aici. Trebuie să le opui acestora chipul imaculat al transcendenței, forma ei pură și siderală. Dacă așa stau lucrurile, și Nietzsche nu se îndoiește de aceasta, atunci poți judeca metafizica occidentală de la Platon la Schopenhauer în funcție de raportul ei negativ cu viața. Toate versiunile mari pe care le-a cunoscut, cu Plotin și Thoma, Descartes, Hegel și mulți alții, n-au făcut decât să exprime aceeași atitudine negativă în fața vieții. Adică, același mod de interpretare. Codul interpretării nu s-a schimbat. Căci metafizica și-a asumat continuu, în forma unor reguli invariabile, afirmarea necondiționată a „rațiunii pure” și combaterea hotărâtă a fenomenului vieții. În alți termeni, este vorba de un

fel de docetism al filosofiei occidentale. Idiosincraziile metafizicii, puse continuu la lucru, anunță chiar sistemul acesteia.

9. Date indecidabile

Survine însă aici un fenomen de o importanță aparte - și aerul metafizic în care stăruie ar putea fi resimțit de oricine. Este vorba de ceea ce, într-un fel sau altul, depășește voința omenească. Exact acest lucru rămâne în multe privințe indecidabil. Umbra insistentă a unui dincolo sau a unei forme căzute de transcendență devine astfel ușor sesizabilă. Ar fi aceasta o dovadă că, pentm Culianu, simțul celor metafizice este încă treaz. Nu e vorba de reziduuri sau datorii față de metafizica tradițională. Ci mai degrabă de exercițiul liber al gândirii, plecând de la ceea ce oferă însăși morfologia unor tradiții spirituale.

În paginile lui Culianu, acest din urmă fenomen comportă mai multe înfățișări, ca și cum ar descrie o adevărată scară a celor indecidabile. Voința omenească este pusă în chestiune sub mai multe chipuri. De exemplu, când se afirmă ca voința de interpretare, ea are deja în față un spectru logic de posibilități. Acesta nu-i aparține ei, ci aparține sistemului, adică tradiției ca atare în dimensiunea sa logică. El nu poate fi stăpânit oricum: nu se poate opta când ai în față un număr nelimitat de posibilități. Cele mai multe dintre ele vor rămâne necunoscute sau imposibil de realizat în timp.

Văzut doar ca spectru logic, orice fenomen spiritual de felul gnozelor este o lume ideală. Această lume urmează alte reguli, una fiind cea numită *coincidentia oppositorum*¹³. Diferența lor ar putea-o sugera destul de bine noile topologii și teoria fractalilor, sau chiar morfodinamica (1992, 27); am în vedere, de exemplu, unitatea perfectă a sincroniei cu diacronia (1992, 38). În mintea noastră, lumea ideală poate să devină

uliva în felul unui principiu regulativ sau al unei limite. Recunoscându-le, interpretul simte uneori nevoia să urmeze m cercetările sale calea „tipurilor ideale”. Ne amintim că în *Psihanodia* au fost distinse cele două tipuri de ascensiune celestă, cel grec și cel iudaic. într-un alt loc, din *Experiențe ale extazului*, este bine descris tipul iatromantului (1984*, 31). (îmi lumea ideală deține un număr infinit de dimensiuni, spațiul ei propriu este spațiul Hilbert. Ceea ce se realizează istoricește apare ca un fractal în acest spațiu; viața noastră însăși ar putea fi definită ca un fractal în spațiul Hilbert (1990*, 15). Din ceea ce spune Culiuanu, poți crede la un moment dat că sistemul, în dimensiunea sa logică, devine asemeni unui subiect impersonal. Sistemul își gândește, își produce *chiar el* personajele care-l descriu în timp, acele personaje care consideră că tocmai ele îl gândesc sau îl produc (1990*, 18). Le oferă acestora locul lor ca atare, posibilitatea ce urmează a fi realizată cu fiecare în parte. Cel care ar cunoaște toate datele sistemului ar putea să prevadă toate soluțiile sale posibile. Deși istoricește survin succesiv și lacunar, soluțiile vor fi prezente simultan în sistem¹⁴. Cum vedem, logica acestor obiecte ideale comportă un gen de diferență radicală. Vom reține aici doar observația că în dimensiunea sa logică, orice teorie complet dezvoltată se suprapune perfect peste oricare alta. Diferitele sisteme - religia, metafizica, știința - ajung astfel să vorbească în fond despre același lucru (1992, 43, 380). Iar harta ce descrie lumea lor coincide cu harta minții omenesci când aceasta este văzută în toată amploarea datelor ei virtuale.

Dar aceeași voință de interpretare este afectată serios cu oricare din formele situații ei în lume. Apartenența la un grup (1990, 165), consimțirea la o doctrină sau ideologie, intersecția cu instanțele autorității sau ale puterii (1992, 344-5), toate acestea iau forma unor granițe reale¹⁵. Ele pot fi citite și ca forme ale pasiunii, ale unor interacțiuni cu adevărat

pasionale. Astfel se naște istoria sensibilă, materia ei fiind dată, ca și pentru Hegel, de pasiunile omenești. Doar că interacțiunea acestor sisteme - religios, metafizic, social - nu ne dezvăluie nici o cheie sau vreo formulă secretă (1992, 14). Economia sa, de o complexitate greu de imaginat, se păstrează în continuare ascunsă.

Destul de ciudată rămâne, în această privință, interacțiunea minții omenești cu o tradiție oarecare. „E prea simplu să spunem că miturile îl gândesc pe om. Mitul și omul se gândesc fiecare pe sine însuși. Foarte adesea, se re-gândesc unul pe celălalt” (1990, 165). În alte scrieri, Culianu riscă totuși mai mult în această chestiune. De exemplu, în *Călătorii în lumea de dincolo* (1991, 43), aflăm că tradiția se regândește - adică se reproduce - singură. O face în baza aceluși set de reguli de care ea singură dispune. Cel care participă la o tradiție va regândi anumite idei sau propoziții elementare, dar urmând întotdeauna un model generativ. Altfel spus, ceva îi aparține lui ca persoană, altceva însă nu-i aparține. Când este vorba de o regulă elementară, cum e cea a exegezei inverse, nu mai putem spune că rezultatul interpretării îi aparține doar interpretului. La fel se întâmplă, cred, și între granițele unei gramatici, cum este cea în care domină categoria substantivului. Sau atunci când urmărim o logică deja impusă, precum cea a noncontradicției și a terțului exclus. Prezența unui cod simbolic, de felul celui platonician, are sigur efecte asemănătoare. De aceea probabil Culianu spune că „fiecare individ gândește în cadrul unei tradiții și, ca urmare, este «gândit» de ea” (1991, 43). În astfel de cazuri, noi acceptăm inevitabil datele unei tradiții, fapt ce explică tocmai rezistența neobișnuită a unor credințe și practici.

Consecințele acestei situații, până și în reflecțiile de intenție metafizică, nu mai pot fi deloc lăsate la o parte. Una din ele ne spune că individul uman, luat ca atare, nu este singurul subiect al celor ce se petrec în istorie. Ca *subjectum*,

Bl **nu este** niciodată singur. Am văzut deja că acest rol îl revendică deopotrivă și sistemul, exact acel sistem care își •nuntă logic toate posibilitățile de interpretare. De exemplu, **sistemul** religiei creștine (1990*, 18). Privindu-l pe acesta ca un joc al minții (1992, 42, 379-380), constăți că jucătorii sunt ci înșiși jucați de sistem. Eventual, dejucați și chiar distruși, atunci când jocul este câștigat prin exercițiul puterii. O altă consecință ne cere să acceptăm că, într-un fel, totul este gândit, totul este experimentat. Iar ceea ce este experimentat „are un efect asupra a ceea ce este gândit” (1991, 43). În ultimă instanță, suntem nevoiți să recunoaștem că rădăcinile telului nostru de a gândi sunt mult mai adânci. Culianu vorbește despre existența unor „rădăcini obscure, mergând până în era paleolitică și poate chiar mai în unună, către începuturile perioadei lui *homo sapiens*”. Împărtășim cu timpurile imemoriale anumite credințe, mai precis un anumit mod de a crede. Există destule analogii între logica miturilor vechi și cea a miturilor noastre de astăzi. La fel, există analogii „între miturile unor arii geografice distincte, ca rezultat al identității structurale de bază a operațiilor efectuate de mintea omească în orice loc”. Concluzia lui Culianu pare să nu fie atinsă de îndoială: „în fața unor fapte similare, mintea omească va produce întotdeauna rezultate similare” (1992, 24). Ideea va fi reluată în alte locuri¹⁶, și ea este aptă să redeschidă astăzi procesul eului transcendental. Oare acesta a numit doar o simplă ficțiune în metafizica de la Descartes la Husserl?

JO. Translații posibile ale interpretării

Ceea ce descrie Culianu poate fi, într-o anumită privință, ușor abreviat. Este vorba de înțelegerea unor fenomene spirituale, de felul gnozilor, care dezvoltă adevărate tradiții. Morfologia lor ar putea să ne rețină cu câteva date: o sumă de

propoziții elementare, o atitudine de bază, un anumit tip de exegeză și parcurgerea completă a unor alternative. În cazul gnozilor, setul de reguli este cel din cartea Genezei, atitudinea de bază o asigură principiul dualist, interpretul urmează exegeza inversă și parcurge șirul lung de opoziții binare. Toate aceste operații fac parte dintr-un proces generativ sau de interpretare.

Lucru foarte important, operațiile amintite se pot aplica și altor materii decât cea vetero-testamentară. Ele pot să privească deopotrivă materia literară, cea onirică, experiențele extatice și șamanismul, narațiunea istorică și cea filosofică, sau chiar datele științelor actuale (1991, 39-42, 240). Culianu a verificat în parte acest lucru, pe exemplul religiei creștine, sau pe cel al literaturii și metafizicii moderne. Căci toate sunt văzute, în cele din urmă, asemeni unor jocuri ale minții. „Aceleași probleme pe care le-au înfruntat mitologiile dualiste din vechime aveau să le înfrunte mai târziu filosofia clasică germană și știința modernă” (1992, 380). Ca jocuri ale minții, ele descoperă mecanisme similare, cum este de exemplu principiul binar. Faptul se explică prin aceea că modul de operare al minții omenești este aproximativ același în toate experiențele noastre fundamentale. Iar în timp, el nu a suportat schimbări esențiale. Supoziția lui Culianu este seducătoare în acest punct: „sistemele care au fost îndeajuns rulate în timp vor avea tendința să se suprapună, nu numai în formă ci și în substanța lor”. Ele explorează cam aceleași teritorii și o fac într-un mod asemănător.

Urmează din cele spuse că între experiența religioasă și cea metafizică, de pildă, nu există niciodată mpturi totale. Conflictele care au intervenit în interiorul lor sau între ele și-au avut proveniența mai curând în zona puterii¹⁷. Dincolo însă de aceste conflicte, codurile lor rămân asemănătoare. Ca obiecte ideale, deci ca sisteme suficient dezvoltate, ele ar putea pur și simplu să coincidă. Poți crede atunci din nou că

ele vorbesc despre unul și același lucru: în acest din urmă caz, de vorbesc despre un mod perfect analog de transformări. (Culianu scrie la un moment dat că filosofia și științele ar putea fi văzute ca transformări ale religiei. Cu adevărat real în această situație ar fi tocmai codul după care au loc cele mai neașteptate transformări ale lor.

11. în concluzie, din nou despre metafizică

Am semnalat, cu fiecare fragment în parte, câteva din efectele pe care interpretarea propusă de Culianu le are în zona discuțiilor metafizice de astăzi. Voi adăuga la acestea acum doar o singură mențiune.

Spuneam în alt loc, mai sus, că poți recunoaște în paginile lui Culianu o anumită intenție metafizică a gândirii sale. Dacă acceptăm totuși acest cuvânt, „metafizică”, îl vom lua aici fără nici una din pretențiile sale clasice. El nu mai promite neapărat o nouă viziune asupra existenței, cum s-a tot spus altădată. Deși, să recunoaștem deschis acest fapt, există cărți, oameni și întâmplări care pot la un moment dat să modifice profund modul nostru de gândi și de a vedea lucrurile. Ne obligă pur și simplu să înțelegem altfel datele prime ale situației noastre, termenii de la care plecăm și la care noi revenim întotdeauna. Culianu are în vedere, aproape constant, modul în care se refac acele configurații de idei și credințe ce compun adevărate tradiții spirituale. La intersecția acestor configurații simbolice se constituie însăși lumea noastră, cea pe care o socotim întru totul reală. În consecință, el face considerații extrem de importante cu privire la ceea ce numim lume reală și lume ideală, lume alternativă, istorie și liber arbitru. Exact în spațiul unor astfel de reflecții se manifestă intenția metafizică a scrierilor sale. În „Cuvântul înainte” la ediția americană a scrierii *Călătorii în lumea de dincolo*, Lawrence E.

Sullivan observă cât se poate de bine acest lucru. Va căuta, de aceea, să pună în relație paginile lui Culianu cu cele ale unor cunoscuți filosofi moderni: George Berkeley (*Essay Towards a New Theory of Vision*, 1709; *De motu*, 1721), Giambattista Vico (cu ideea că *traditio est percipi*), David Hume sau Arthur Schopenhauer. Nu mai puțin, le va pune în legătură cu perspectiva nouă asupra datelor existenței pe care au descris-o savanți ca Albert Einstein, Werner Heisenberg și Rudolf von Bitter Rucker.

Culianu va și spune la un moment dat că „în multe cazuri, filosofia nu este altceva decât o încercare sistematică de a analiza implicațiile unui set de reguli” (1991, 42). Adică implicațiile unor propoziții elementare cu privire la existență, timp, suflet, lume etc. Ca exemplu pentru acest înțeles al filosofiei are în vedere ceea ce s-a întâmplat în posteritatea târzie a lui Platon. În fond, Culianu însuși pare să facă exact același lucru, adică să descrie implicațiile unor seturi de reguli culturale și efectele lor istorice. Este motivul pentru care el aduce în atenție unele date cu adevărat indecidabile, cum este raportul dintre sistem și voința interpretului. Înțelegi atunci că metafizica, într-o versiune mai relaxată a ei, se poate insinua oricând în vorbirea sau în reflecțiile noastre. Iar câteva din concluziile provizorii la care ajunge Culianu pot da serios de gândit oricui. De exemplu, că harta metafizicii - văzută în dimensiunea sa logică - tinde să o acopere pe cea a religiilor și, deopotrivă, pe cea a științei. Sau că sfârșitul lor, dacă se poate vorbi despre așa ceva, nu ar surveni în acest caz decât simultan și analog. Ele se presupun dintotdeauna una pe alta, sunt așadar non-separabile. Iar dacă sunt suficient dezvoltate, ajung să se suprapună într-un mod aproape necesar. Aceasta înseamnă că orice schimbare importantă din codul religiei ar putea fi recunoscută în codul metafizicii sau în cel al științelor.

Este ceea ce ar fi urmat să demonstreze Culianu în alte cărți ale sale. Doar că nu a mai avut timp să-și ducă această idee la capăt. Or, ea merită oricând a fi reluată, chiar și pentru faptul că descoperă o altă față a modului în care s-a făcut metafizică de la Platon încoace.

NOTE

1. Christian Wölfl", de exemplu, întru totul fidel acestei tradiții, publică în 1729 *Philosophia prima sive Ontologia*, apoi, în 1731, *Cosmologia generalis*, în 1734, *Psychologia rationalis*, iar în 1736-1737, *Theologia naturalis*. Împreună, aceste scrieri asigurau atunci, prin conținutul lor, corpus-ul definitiv al metafizicii.

2. Alți „ideologi”, anume Pierre Jean Georges Cabanis (1757-1808), medic și filosof, autorul unei scrieri intitulate *Traité du physique et du morale de l'homme* (1802), Constantin François Vblney de Chasseboeuf (1757-1820), cunoscut deopotrivă ca orientalist și poet, sau Pierre Daunou (1761-1840), istoric și om politic, importă mai puțin deocamdată. Este știut faptul că ei revendicau mult ideile lui John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753) și Etienne Bonnot de Condillac (1715-1780), ultimul influent cu *Essai sur l'origine de la connaissance humaine*, 1746. îi interesau în special explicațiile cu privire la lumea semnelor noastre și la modul de constituire a realului.

3. A se vedea în acest sens *Gnozele dualiste ale Occidentului*, traducere de Thereza Petrescu, Editura Nemira, 1995, p. 308, cu trimitere la contribuțiile adunate de Dieter Arendt în volumul *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts* (Wege der Forschung, 360), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974, în special articolele semnate de Th. Süss, *Der Nihilismus hei F. H. Jacobi*, pp. 65-78, și de L. Landgrebe, *Zur Überwindung des europäischen Nihilismus*, pp. 19-37.

Doresc să precizez că trimiterile la scrierile lui Culianu se vor face îți lext, indicând între paranteze anul primei ediții și, după virgulă, o cifră reprezentând pagina sau capitolul din ediția românească. Este vorba de scrierile:

1978: *Mircea Eliade* (traducere de Florin Chirișescu și Dan Petrescu, cu o scrisoare de la Mircea Eliade și o postfață de Sorin Antohi), București, Nemira, 1995.

1981: *Religie și putere* (în colaborare cu Gianpaolo Romanato și Mario G. Lombardo, traducere de Maria-Magdalena Angheliescu și Șcrban Angheliescu), București, Nemira, 1996.

1983: *Psihanodia. O prezentare a dovezilor cu privire la ascensiunea celestă a sufletului și la importanța acesteia* (traducere din limba engleză de Mariana Neț), București, Nemira, 1997.

1984: *Eros și magie în Renaștere. 1484* (traducere din limba franceză de Dan Petrescu, prefață de Mircea Eliade, postfață de Sorin Antohi), București, Nemira, 1994.

1984*: *Experiențe ale extazului. Extaz, ascensiune și povestire vizionară din elenism până în Evul Mediu* (traducere din limba franceză de Dan Petrescu, prefață de Mircea Eliade, postfață de Eduard Iricinschi), București, Nemira, 1998.

1990: *Gnozele dualiste ale Occidentului. Istorie și mituri* (traducere din limba franceză de Thereza Petrescu, postfață de H.-R. Patapievici), București, Nemira, 1995.

1990*: *Dicționar al religiilor* (Eliade/Culianu, în colaborare cu H.S. Wiesner, traducere din limba franceză de Cezar Baltag), București, Humanitas, 1993.

1991: *Călătorii în lumea de dincolo* (traducere din limba engleză de Gabriela și Andrei Oișteanu, cuvânt înainte de Lawrence S. Sullivan, prefață și note de Andrei Oișteanu), București, Nemira, 1994.

1992: *Arborele gnozei. Mitologia gnostică de la creștinismul timpuriu la nihilismul modern* (traducere din limba engleză de Corina Popescu), București, Nemira, 1998.

1999: *Păcatul împotriva spiritului. Scrieri politice*, București, Nemira, 1999.

4. „Nietzsche se face purtătorul de cuvânt al vremii sale proclamând că transcendența, care anima credința platonico-creștină și care a dominat cultura occidentală mai mult de două milenii, și-a pierdut eficiența; ea a încetat să mai fie o sursă de energie vitală și de creativitate. Bineînțeles, aceasta implică și *eliberarea* omului - numai că este vorba de o «eliberare în neant», *Befreiung in das Nichts* (cf. L. Landgrebe, *Zur Überwindung*, 32). În această situație, există o singură alternativă: fie să acceptăm acest substitut edulcorat, acest *Ersatz* al transcendenței care este credința în rațiune (*Vernunftglauben*), care, neavând justificare metafizică, nu are nici

forță reală (*ib.*, 29); fie să considerăm nihilismul o *putere activă* și să-i devenim instrumente. Atitudinea din urmă înseamnă, pentru Nietzsche, să construiești dărâmand, cum o dovedește un joc de cuvinte intraductibil: «man legt Hand an, man *richtet zugrunde*» (*Wille zur Macht* XV. 152, ap. Landgrebe, 33; *zugrunde richten* este expresia obișnuită pentru «a dărâma»; dar verbul *richten* înseamnă «a construi»: așadar, o construcție care constă în distrugere)" (1990, pp. 308-309; 1992, 356).

5. „Căutarea neîncetată și frustrante a unor «origini» stabilite fără echivoc ale mitului gnostic este, în acest fel, refuzată ca fiind redundantă, din moment ce oricare din transformările prin care trece mitul are, prin definiție, o origine cognitivă. O deplasare radicală a accentului de la «originile» dualismului occidental la *sistemul* în sine al gnozei a devenit necesară, iar cartea de față are intenția de a o efectua" (1992, 11).

6. S-a vorbit în acest sens despre cei doi Culianu, primul de recunoscut în studiile scrise între 1970 și 1984 (anul versiunii franceze a cărții despre Renaștere) și al doilea activ îndeosebi după 1986, când încheie redactarea în franceză a cărții despre gnozele dualiste. Al doilea Culianu se anunță deplin în *Arborele gnozei*, ediția engleză a cărții despre gnozele dualiste. Aici, Culianu „transformă o metodă inițial locală într-un principiu universal de explicare a oricărui fenomen spiritual, sub raportul mecanismului său cognitiv de generare", propunând astfel o *mathesis universalis* (Horia-Roman Patapievic, „Ioan Petru Culianu: o *mathesis universalis*", postfață la Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, 1995, p. 358).

7. „Nu pretindem că am soluționat toate problemele referitoare la transmitere, dar afirmăm că transmiterea cognitivă, așa cum a fost conturată în această Introducere, reprezintă cel mai flexibil model de difuziune conceput până acum în cadrul disciplinelor istorice. Este suficient să repetăm că înțelegem transmiterea cognitivă ca pe o regândire activă a tradiției, bazată pe un simplu set de reguli, precum și că o astfel de participare la tradiție a fiecărui individ explică foarte bine persistența anumitor credințe și practici" (1991, 43).

8. Redau aici un singur exemplu, din *Gnozele dualiste ale Occidentului*, capitolul XI.

„Două interpretări la capitolul 1 al Genezei nu au nevoie de o invenție specială: că la început era Dumnezeu și ansamblul *tôhû-wa-bôhû* (apc-întuneric); și că Dumnezeu era multiplu (1, 26). Prima secvență impune să fie găsită o obârșie pentru apă ș.a.m.d. Există trei soluții posibile:

1) Dumnezeu și apa (sau întunericul) sunt principii (ofiții lui Ireneu, lethienii lui Ipolit, manihesimul, catharismul radical);

2) toate au fost făcute de Dumnezeu, dar Geneza a uitat s-o spună (ortodocși, bogomili, cathari monarhieni);

3) acest Dumnezeu nu este adevăratul Dumnezeu (toți dualiștii și pseudodualiștii Occidentului, cu excepția lui Ioan de Lugio); prin urmare, *i se poate* atribui originea materiei primordiale și a întunericului (gnostici)" (1990, 305). Multe alte variante se anunță într-un mod asemănător, arborele lor fiind tot mai greu de descris.

9. Culianu nu pare să pretindă prea multă rigoare în chestiunea setului de reguli. Cum s-a observat deja, el lucrează uneori cu două interpretări diferite (diferite dar non-separabile, ca să parafralez un celebru loc din dezbaterile patristice). Astfel, setul de reguli poate li comun unor tradiții spirituale sau, dimpotrivă, poate să difere. Nu mai puțin, el poate li arbitrar, contingent sau, dimpotrivă, motivat. Cf. H.-R. Patapievici, *loc. cit.*, pp. 362-364, unde este formulată explicit această problemă.

10. „În această nouă perioadă /care începe cu Descartes/ principiul este gândirea; gândirea care pleacă de la ea însăși, această nouă interioritate care a apărut în legătură cu creștinismul și care este principiul protestant /.../. Gândirea este liberă pentru sine să decidă ce anume trebuie să fie valabil, ce anume trebuie să fie recunoscut" (*Prelegeri de istorie a filosofiei*, II, 1964, p. 403).

11. „Exegeza dualistă a VT este cea care răstoarnă datele acceptate de tradiție, făcând loc unei «tendințe» și la numeroși «topoi» anti-iudaici. Aplicat la NT și ansamblului de practici creștine atestate în epocă, același tip de exegeză va genera o «tendință» și niște «topoi» anticreștini" (1990, 160).

12. Cf. „In memoriam Ioan Petru Culianu", masă rotundă cu participarea lui Andrei Pleșu, Paul P. Drogeanu, Andrei Oișteanu, Șerban Anghelescu și Mihaela Cristea (moderator), în *Cotidianul. Supliment cultural LA. & I*, nr. 94, 18 mai 1992, îndeosebi p. 7 unde este redat un fragment din scrisoarea lui Culianu către Andrei Pleșu, expediată din Italia în 1977. A se vedea și *Păcatul împotriva spiritului*, 1999, pp. 38 sq., 187-189. La fel, Andrei Oișteanu, „Ioan Petru Culianu - un călător în lumea de dincolo", prefață la *Călătorii în lumea de dincolo*, 1994, pp. 11-13.

13. Cf. considerațiile lui Culianu la cultura renașcentistă, în „L'anthropologie philosophique", text inclus în volumul *Mircea Eliade, Les Cahiers de l'Heine*, nr. 33, Paris, 1978, pp. 203-209. Ideea este preluată de la Mircea Eliade; a se vedea, de exemplu, *Încercarea labirintului*, convorbiri cu Claude Henri Rocquet, traducere și note de Doina Cornea, Cluj-Napoca, 1990, p. 123.

14. „Altfel spus, înainte de a exista un Arie, un Nestorie, *eu știu* că va exista un Arie sau un Nestorie, deoarece soluțiile lor fac parte din sistem, și sistemul este acela care îl gândește pe Arie sau pe Nestorie, exact în clipa când Arie sau Nestorie cred, la rândul lor, că ei gândesc sistemul. Si ceea ce este valabil pentru hristologie sau mariologie este valabil în egală măsură pentru orice sistem, inclusiv pentru știința și epistemologia, și chiar analiza sistemică a fiecăruia din aceste sisteme” (1990, 18). Ideea este prezentă, cu o anumită diferență, în *Gnozele dualiste ale Occidentului*, p. f65.

15. Relația cu instanțele autorității și cu puterea ar merita oricând un studiu special și extins. Locuri ce pot fi frecventate în acest sens: 1981, 161sq.; 1983,252; 1984, 154-157,280; 1984*, 11-23; 1991,42; 1992,42, 344-345, 379-380; 1999, 114-119 etc. Deopotrivă, ar putea fi urmărit raportul obiectelor ideale cu lumea reală și cu timpul nostru istoric (1992, 22-28, 42, 360). Sau însăși realitatea lor distinctă, una de excepție (1992, 203). La fel, noua situație a adevărului (1990, III, XII. 10).

16. Ideea va fi reluată la p. 380. „Se numără printre concluziile acestei cărți și unele care se cuvin explorate în continuare. Una dintre ele este că jocurile minții au necesarmente mecanisme similare (pentru că modul de lucru al minții omenești și capacitatea ei au rămas neschimbate de cel puțin șazeci de mii de ani) și, prin urmare, sistemele care au fost îndeajuns rulate în timp vor avea tendința să se suprapună, nu numai în formă ci și în substanța lor” (1992, 380).

17. „Am arătat în *Introducere* că principalele dezbateri teologice care au dus la stabilirea doctrinei creștine sunt jocuri ale minții pe care oamenii le-au practicat vreme de secole, jocuri nu mult diferite de șah (poate doar ceva mai puțin complexe), care n-ar fi trebuit să aibă nici un fel de consecințe pentru cei implicați în ele și pe care nu le putea câștiga, de fapt, nimeni, căci, spre deosebire de șah, ele nu prevedeau o regulă de șah-mat. Cu toate acestea însă, ele au dus la distrugerea fizică și morală a multor oameni și au fost câștigate prin exercițiul puterii” (f992, 379).

NATHANIEL DEUTSCH

**THE TREE OF GNOSIS:
IOAN CULIANU AND
THE STUDY OF GNOSTICISM**

Ioan Culianu produced one of the most original and interesting bodies of work on the late antique religious phenomenon known as Gnosticism. In addition to a number of articles, he published three major works on the subject, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, *Les Gnozes Dualistes D'Occident*, and *The Tree of Gnosis*, a substantially revised version of the French original¹. An examination of Culianu's *oeuvre* reveals a profound and personal engagement with the subject for close to two decades. Culianu's most important contribution to the study of Gnosticism was his attempt to develop a new method for mapping the development of dualistic thought, one that incorporated elements of structuralism and, in his later work, the emerging field of game theory. The result was a unique post-structuralist method that Culianu - borrowing a phrase from the biologist D'Arcy Wentworth Thompson - called „morphodynamics." Although he focused on Gnosticism, it is clear that Culianu envisioned this theory of knowledge as ultimately relevant to all „ideal objects" i.e. „religion philosophy, science itself"². In the following pages, I will trace the development of

Culianu's thought on Gnosticism by focusing on the Italian, French, and English books mentioned above. Rather than provide a detailed analysis of these volumes - a task for future authors - I will instead identify their main theoretical contributions.

„Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas“

It is not surprising that Culianu's first major work on Gnosticism was published in Italian. Although Culianu had initially hoped to study the Kabbalah in Israel, he instead defected to Italy, where he immersed himself in the study of Gnosticism with Ugo Bianchi, a prominent historian of religions. It is also not surprising that the subject of this book was Hans Jonas, at once the most poetic and philosophically perceptive interpreter of Gnosticism. Although Bianchi introduced him to the study of Gnosticism, it is clear that Culianu identified personally and philosophically with Jonas. Over the years, Culianu and Jonas met many times, and *Gnosticismo e pensiero moderno* is as much Culianu's homage to his mentor as it is a critical study of the latter's groundbreaking research.

Hans Jonas was a German Jew who had studied with both Bultmann and Heidegger before the rise of Nazism forced him to flee Germany. Although Jonas was influenced by the German *religionsgeschichtliche Schule*, he was less concerned with the origins of Gnosticism than with understanding the phenomenon's own unique internal structure and philosophical significance. According to Jonas, the Gnostic altitude to the world anticipated modern Existentialism in so far as both asserted that people had been „thrown" into the world, what Heidegger called *Gewoifenhait*, a term which „as far as I can see", Jonas wrote „is originally gnostic"¹³. Ulti-

mately, however, the two diverged in a critical way: while Existentialists posited that people were essentially trapped in this world, Gnostics believed in a transcendent realm, the Pleroma (Gk. „fullness“) which was their original home and their ultimate destination. As the *Exc. Theod.* 78.2, declares: „What liberates is the knowledge of who we were, what we became; where we were, whereinto we have been thrown; whereto we speed, wherefrom we are redeemed; what birth is, and what rebirth.“ In short, as both Jonas and Culianu both believed, Gnosticism was in its essence an optimistic mode of thought, since the Gnostic would one day transcend the prison of this world.

It is clear that, as refugees, Jonas and Culianu both identified strongly with the central Gnostic figure known as the „Alien Man.“ Jonas' moving description of this character - known in Greek as *allogènes*, in Mandaic as *nukraia*, and Hebrew as *aher* - is both poetic and personal: „The alien is that which stems from elsewhere and does not belong here. To those who do belong here it is thus the strange, the unfamiliar and incomprehensible; but their world on its part is just as incomprehensible to the alien that comes to dwell here, and like a foreign land where it is far from home. Then it suffers the lot of the stranger who is lonely, unprotected, uncomprehended, and uncomprehending in a situation full of danger. Anguish and homesickness are a part of the stranger's lot.“ Reading Jonas' portrayal, it is easy to imagine the powerful impact that it must have had on the young Culianu. Of this period in Italy, Culianu would later write in *The Tree of Gnosis*: „I felt myself attracted to Gnosticism in a way that Hans Jonas - whom I had the privilege to meet many times thereafter - would have defined as «existentially rooted»“⁴.

In *Gnosticismo e pensiero moderno*, Culianu therefore looked to Jonas as a guide for his own exploration, for as he put it: „Col suo approccio fenomenologico-esistenzialistico,

Hans Jonas ha conferito allo gnosticismo antico intelligibilità e un prestigio uguale a quello di fenomeni moderni come l'esistenzialismo⁵⁵. Culianu felt that all scholars of Gnosticism owed Jonas an enormous debt because he had taken the study of the phenomenon beyond the intellectually parochial confines to which it had been previously relegated and placed it within the center of contemporary philosophical speculation. Even at this early stage, therefore, Culianu was less interested in determining the precise historical origins of Gnosticism - as if this were ever possible - and more interested in its systemic, structural, and philosophical dimensions. For this reason, much of the book is devoted to clarifying Hans Jonas' complex personal and intellectual relationship to the German *religionsgeschichtliche Schule*, whose main proponents, including Wilhelm Bousset and Richard Reitzenstein, sought to demonstrate what Culianu referred to as „il «mistero iranico» del «salvatore salvato» e le origini iraniche della gnosi"⁵⁶. In his later work especially, the *religionsgeschichtliche Schule* would become a *bête noire* for Culianu and he would attack both its scholarly methods and its ideological foundations on many occasions.

„Les Gnoses Dualistes D'Occident"

Les Gnoses Dualistes D'Occident reveals the profound impact of French theory and, in particular, structuralism, on Culianu's intellectual development. This influence is apparent throughout the book, from its first page, where Culianu writes „Le problème des rapports de dépendance entre les 'dualismes d'Occident' ne sera examiné ici qu'au niveau des structures mythologiques"⁵⁷, to its second to last chapter, where he offers I concise „analyse synchronique" of Western dualism. Culianu was aware that such a structural analysis basically

ignored the historic or diachronic dimension, as he put it, „l'aspect historique ne fera l'objet que d'un traitement fort marginal"⁸. Yet, Culianu also acknowledged that „Les innombrables options que le mécanisme reproductif des mythes et de l'exégèse dualiste offrent ne sont pas toujours aléatoires; en certains cas, elles proviennent d'une forte interaction idéologique avec d'autres groupes ou à l'intérieur du group dualiste lui-même. Bref, les «dualismes d'Occident» ont une historié sociale, qui ne constitue pas l'objet de cette enquête. À d'autres de l'écrire"⁹. For Culianu, therefore, social history constituted the external and internal factors that influenced dualistic groups to activate their particular mythological options. It remains unclear, however, whether these social historical factors were solely ideological, according to Culianu, or whether material conditions also had an impact on the development of dualistic thought.

Despite his reluctance to explore the historical dimension of Western dualism, Culianu structured his book chronologically, beginning with the Gnostic sects of Late Antiquity and ending with the relationship between Gnosticism and modern nihilism. Indeed, *Les Gnosés Dualistes d'Occident* may be described as a kind of genealogy of Western dualism, including Marcion, Manicheism, Paulicianism, Bogomilism, and Catharism.

Although he explicitly relegated history to the margins of his study, Culianu could not resist discussing the possible historical connections between the various dualistic groups. Unfortunately, Culianu sometimes lost his way on these brief forays into the historical dimension. For example, in his analysis of the Mandaeans, the only Gnostic community that has survived to our own day, Culianu mistakenly attributed Mandaean dualism to Manicheism: „Le dualisme mandéen dérive sûrement du manichéisme"¹⁰. Such speculation has been definitively refuted by the Coptic Manichaean *Psalms*

of Thomas, discovered in Egypt and dated to the fourth century CE. The *Psalms of Thomas* are close adaptations of Mandaean liturgical texts and suggest that Thomas (a disciple of Mani) was influenced by older Mandaean traditions while living in Mesopotamia, before Mani sent him to Egypt to preach.

Instead of focusing on historical issues, however, it is more important to outline the theoretical contributions of *Les Gnosés Dualistes d'Occident*, since these, after all, were what Culianu was most interested in. In the book's early chapters, Culianu contrasted his method with earlier approaches to the study of Gnosticism. Among the views that he rejected were syncretism, the search for origins, and analysis according to „invariants"¹¹. For the German *religionsgeschichtliche Schule* and its obsession with the „mystere iranien", Culianu had only contempt, even calling their work „un château de cartes", which other scholars such as Carsten Colpe and Gilles Quispel had already dismantled¹². Culianu was more sympathetic to those - including his own mentors Hans Jonas and Ugo Bianchi - who had attempted to define Gnosticism by a set of invariant traits or „traits distinctifs" based on the theory of binary oppositions developed by structuralists such as Claude Lévi-Strauss and Roman Jakobson. According to Culianu, „L'analyse par invariants a marqué une étape nécessaire et importante de la recherche du gnosticisme. Si elle fonctionne parfaitement pour définir un texte individuel et même une classe de textes, elle n'est pas suffisante pour décrire tout le spectre des options présentes dans le gnosticisme"¹³.

Culianu saw his own work on Gnosticism as growing out of structuralism but he hoped to transcend what he saw as its theoretical limitations. In place of invariants, Culianu proposed an analysis based on „paquets d'oppositions" which emphasized the logical rules for producing a system of ideas as much as the specific ideas or invariants, themselves. In this

way, Culianu hoped to distinguish his method from Hans Jonas' *Geistesgeschichte* (a phrase which Jonas translated into English as the „History of Ideas). Although a history of ideas was far superior to a history of origins, according to Culianu, it still did not adequately address the question of how these ideas were produced and just as importantly, how they were reproduced. By contrast, Culianu argued that:

Mais ce n'est pas seulement la *richesse* du système que cette analyse essaie de mettre en valeur. Il s'agit aussi de découvrir *les règles simples de production du système*, ses postulats qui produisent par la suite un nombre potentiellement infini d'options, combinaisons et réarrangements de séquences¹⁴.

Culianu proposed that in order to produce their mythological system, Gnostics employed a distinctive mode of biblical exegesis that he labeled „inverse exegesis”¹⁵. Gnostics typically inverted the traditional interpretations offered by orthodox Christians and Jews. Thus, for example, many Gnostics viewed the snake in the Garden of Eden and the figure of Cain as heroes rather than villains. Most importantly, of course, the Gnostics transformed the God of the Hebrew Bible into an ignorant and jealous Demiurge who sought to keep human beings from discovering their true pneumatic nature and pleromatic home.

According to Culianu, the exegetical and logical options chosen by Gnostics and their main competitors in Late Antiquity - i.e. Jews, Christians, and Platonists - could be distilled into their views on two basic principles: „l'intelligence écosystémique” and the „principe anthropique”. The first principle held that the universe was created by a good and intelligent cause (accepted by Jews, Christians and Platonists, alike), while the second affirmed that the world was created for people and people for the world (Judaism), the world was created like the world and the world was created

like people (Platonism), or some combination of the two (Jewish Platonism and Christianity). Unlike its contemporaries, Gnosticism rejected both ecosystemic intelligence and the anthropic principle, for the Gnostics believed that the world was created by an ignorant Demiurge and, as Culianu put it, „l'homme a été créé *contre* le monde, l'homme est supérieur à ses créateurs"¹⁶.

Ultimately, Culianu's methodological observations in *Les Gnosés Dualistes d'Occident* do not take him substantially beyond the parameters of traditional structuralist theory. Indeed, it might be argued that ecosystemic intelligence and the anthropic principle are little different from the invariants proposed by Jonas, Bianchi, and others in their own attempts to define Gnosticism. Culianu, himself, was clearly dissatisfied with how far he had gone in his French work and, therefore, he revised it significantly for the English language edition. It is to this third and final work that we now turn.

„*The Tree of Gnosis*”

Can history be integrated into structural analysis? This is the central theoretical question of *The Tree of Gnosis*. For as Culianu stressed in the book's introduction, „the integration of synchrony and diachrony” is the „supreme test of our discipline”¹⁷. In contrast to the French version, where he had relegated the question of history to the margins, Culianu decided to face the challenge of history head on in his English revision. The result was a unique form of post-structuralism which looked less to developments in Continental philosophy for its inspiration and more to science, mathematics, and game theory.

Culianu proposed a new method of analysis that he called „morphodynamics”, which he hoped would „integrate system

and history, synchrony and diachrony" . Within this quest, Gnosticism ceased to be the central focus of Culianu's work and was now better described as an ideal case study for demonstrating his theory of knowledge. Indeed, Culianu now understood Gnosticism to be one among many „«ideal objects» or systems in a logical dimension", which interacted with one another in history¹⁹.

To illustrate this new methodology, Culianu drew on an obscure but prescient nineteenth century work of fiction by Edwin A. Abbott called *Flatland* and „one of those very few books that matter in human history", Albert Einstein's *The Special and General Theory of Relativity, for General Understanding*. Just as a three dimensional object looks like „a series of phenomena in time" to viewers in the second dimension when it crosses the plane of their existence, so too do „ideal objects" such as Gnosticism appear to us in the third dimension as „an apparently unpredictable sequence of temporal events", when they „cross the surface of history called time"²⁰. Culianu's goal, therefore, was to analyze ideal objects *as if he were himself in the fourth dimension*. In so doing, Culianu ingeniously attempted to solve the problem of history by transcending it.

Rather than incorporating more traditional historical analysis into his work, therefore, Culianu sought to reconstruct the logical processes that had resulted in the „history" of Western dualism. As he put it: „Concerned with structure and system, this book cannot dwell on vague, romantic hypotheses meant to show some interation between dualism and society... History is a mechanism too vast to slip us secret formulas. It can, now and then, allow us to view systems of ideas in their logical dimension, but it still withholds from us the infinitely complex map of interaction of such systems"²¹. Culianu likened his method - i.e. morphodynamics - to „bricks" being combined and re-combined in a variety of

structures or systems, according to a simple set of rules. The permutations which constituted Western dualism were essentially a „mind game that overlapped with the Christian one and used many of its elements (and characters) to implement itself"²². Yet, the Gnostics were not allowed to play the game by their orthodox opponents, who eventually drove them to extinction because they made the wrong moves.

Conclusion

Ioan Culianu should be remembered as one of the most important and creative scholars of Gnosticism. He developed a new approach to understanding the internal structure of Gnosticism and its relationship to contemporary theological developments in Late Antiquity, as well as to later forms of Western dualism. Although he sought to integrate synchrony and diachrony, Culianu was ultimately unable to solve the puzzle of history. In trying, however, Culianu succeeded in bringing the study of Gnosticism into the post-modern age, just as his mentor, Hans Jonas, had made Gnosticism relevant for the modern reader.

NOTES

1. Ioan Culianu, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, Rome, 1985; *Les Gnozes Dualistes d'Occident*, Paris, 1990; *The Tree of Gnosis: Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism*, San Francisco, 1992. Culianu's articles on Gnosticism include „La 'passione' di Sophia nello Gnosticismo", *Aevum* 51, 1977; „Demonisation du cosmos et dualisme gnostique", *Revue de l'Histoire des Religions* 98, 1977; „The Angels of the Nations and the Origins of Gnostic Dualism", in *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, edited by R. van den Brink and M. J. Vermaseren, Leiden, 1981; „Feminine versus Masculine: The Sophia Myth and the Origins of Feminism", in *Struggles of the Gods*,

edited by H. G. Kippenberg, Berlin, 1984; „The Gnostic Revenge: Gnosticism and Romantic Literature", in *Gnosis und Politik*, edited by J. Taubes, Paderborn, 1984.

2. *The Tree of Gnosis*, p. 7. The term „morphodynamics", as Culiianu pointed out on p. 20, n. 23, was first coined by A. Giard in 1876.

3. Hans Jonas, *The Gnostic Religion: the Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston, 1958, p. 334.

4. *The Tree of Gnosis*, p. xviii.

5. *Gnosticismo e pensiero moderno*, p. 131.

6. Ibid.

7. *Les Gnozes Dualistes*, p. 17.

8. Ibid.

9. Ibid., p. 21.

10. Ibid., p. 69. Unlike other forms of Gnosticism, Culiianu writes, p. 70, that „Le mandéisme est précieux car il constitue le seul exemple de «synchrétisme» caractérisé qui nous soit effectivement parvenu du monde ancien: il juxtapose des mythes empruntés de partout, sans les intégrer dans une conception originelle."

11. Ibid., p. 82.

12. Ibid., p. 28.

13. Ibid., p. 82.

14. Ibid., pp. 82-83.

15. Culiianu was influenced in this formulation by the scholar Kurt Rudolph, who earlier suggested that Gnostics employed „protest exegesis".

16. Ibid., p. 19; p. 128.

17. *The Tree of Gnosis*, p. 3. On p. 5, Culiianu writes: „For his failure to integrate history into theory, Lévi-Strauss remains - literally and only literally - the most distinguished «prehistorical» ancestor of the cognitive approach."

18. Ibid., p. 2

19. Ibid., p. 268.

20. Ibid., p. 3.

21. Ibid., p. xvi.

22. Ibid., p. 267.

NICU GAVRILUTĂ

**CULIANU ȘI A PATRA DIMENSIUNE
NOI APLICAȚII ALE METODEI
COMPLEXITĂȚII MULTIDIMENSIONALE¹
ÎN HAGIOGRAFIA CREȘTINĂ, ÎN
AUTOBIOGRAFIA LUI JUNG ȘI ÎN TREI
SCRIERI ALE LUI MIRCEA ELIADE**

*7. Trusa lui Ioan Petru Culianu pentru
a patra dimensiune*

In numărul 2 din 1990 al revistei *Incognita* (pp. 113 — 129), Ioan Petru Culianu a publicat un studiu provocator și revoluționar în raport cu modelele clasice în care era gândită și practicăta istoria religiilor. Se numea „Trusa istoricului pentru a patra dimensiune” și a fost reluat ca prim capitol în ultima sa carte, *Călătorii în lumea de dincolo*². Textul are la bază un curs universitar ținut de Culianu la Universitatea din Chicago: „Religie și știință. A patra dimensiune”.

Tema lumilor multidimensionale și, în special, cea a universului cvadridimensional domină autoritar textul. Culianu o tratează inedit, referindu-se la autori precum J.L. Borges, R. Rucker și E. Abbott, L. Carroll și A. Einstein, I. Asimov și Ch. Hinton, P.D. Ouspenski și G.I. Gurdjieff³.

Primul invocat din această lungă listă este Jorge Luis Borges. Nimeni nu ar fi priceput mai bine decât el „înțelesul profund al acaparării pământului de către ireala dimensiune a patra. Povestea simbolică a acestei silențioase și subtile cuceriri este narată cu strălucire în nuvela sa *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*⁴. Urmează apoi o prezentare rezumativă a textului borgesian, însoțită de o inedită interpretare a lui Culianu.

Celebra navelă a lui Borges ar anunța de fapt „o nouă viziune asupra lumii propusă de fizicieni, de matematicieni, de biologi și chiar de istorici, adepți ai teoriei relativității și a cuantelor. Limbajul folosit de toți aceștia este puternic speculativ și artificial. Dacă ar fi cu adevărat înțeles, semnificația lui ar fi suficientă pentru a-l duce la disperare pe cel mai convins hedonist. *Acest limbaj se referă la univers ca la opera unui iluzionist și spune că mințile noastre sunt creatoarele iluziei*” (s.n. N.G.)⁵.

Ideea universului ludic și a lumii cvadridimensionale este expusă de Borges și într-o altă scriere cu titlu semnificativ: *El Aleph*. Prezentată în mod obișnuit ca operă de ficțiune, *El Aleph* este de fapt mai *real* decât realitatea însăși. Este „unul dintre punctele din spațiu ce conține toate celelalte puncte”. Altfel spus, *Aleph-u* ar fi intersecția lumii noastre tridimensionale cu o alta cvadridimensională. Aici totul se află în tot, iar distincțiile dintre interior și exterior se pierd, devenind irelevante.

Alt autor insistent invocat și comentat de Culianu în studiul său despre a patra dimensiune este Charles Howard Hinton. Tema universurilor multidimensionale este tratată de acest „filantrop, altruist și feminist convins” în trei dintre scrierile sale. Este vorba despre *Scientific Romances* (Povestiri științifice) (1884 - 1886), de *A New Era of Thought* (O nouă eră a gândirii) (1888) și, în sfârșit, de controversata sa carte *The Fourth Dimension* (A patra dimensiune) (1904). Acest ultim volum se vindea „împreună cu un set de 81 de cuburi colorate care ar fi permis cititorului să gândească cvadri-dimensional”⁶.

Dintr-o listă clasică a autorilor fascinați de a patra dimensiune nu puteau să lipsească Charles Lutwidge Dodgson, alias Lewis Carroll cu a sa celebră *Alice în Țara minunilor*, Piotr Demianovici Ouspenski (*The Fourth Dimension* [1909] și *Tertium Organum* [1912]) și nici maestrul moscovit G.I. Gur-

djeff. Ultimilor doi, Culianu le consacră un scurt comentariu (aproximativ două pagini) în *Călătorii în lumea de dincolo*.

Din aceste lucrări clasice despre universurile multidimensionale, aflăm despre existența anumitor realități spirituale care pun problema lumilor alternative și, în special, problema celei de-a patra dimensiuni. În opinia lui Ioan Petru Culianu, acestea ar fi *experiențele în afara corpului* (EAC), *stările modificate de conștiință* (SMC), *experiențele la limita morții* (ELM) și unele *stări mistice*. Să le analizăm pe rând.

Experiențele în afara corpului (EAC) sunt deja constituite într-o veritabilă tradiție culturală a umanității. Există consemnări despre realitatea lor începând cu extaticii greci dinaintea lui Socrate și terminând cu misticii lumii moderne⁷. Dintre aceștia din urmă Culianu privilegiază în analiza sa cazurile Robert A. Monroe⁸, Flora Courtois și Carlos Castaneda.

Cât privește realitatea *Stărilor Modificate de Conștiință* (SMC), ele sunt înțelese de Culianu drept autentice deschideri spre cea de-a patra dimensiune. Istoricul religiilor le clasifică în:

a) *S.M.C., obținute cu stimuli externi* (plante narcotice și halucinogene, droguri etc.); și

b) *S.M.C., obținute fără prezența unor stimuli externi* (experiențe mistice, vise, meditații, hipnoză).

Următorul mijloc de accesare a n - dimensionalității este cel al ELM. Poate că marea vogă privind *experiențele la limita morții* (ELM) și problema vieții după viață a fost provocată în America anilor '70 de marele succes al cărții lui Raymond Moody, *Life after Life* (Viața de după Viață). Scenariul relatărilor despre viziunile postmortem a fost pus în relație directă, printre altele și cu accesarea la cea de-a patra dimensiune.

În sfârșit, anumite *stări mistice* ar fi la rândul lor susceptibile de a se deschide spre realități noi, insolite, cvadri sau multidimensionale. Teza lui Ioan Petru Culianu este aceea că

„foarte puține descrieri ale stărilor mistice corespund cu ceea ce s-ar putea aștepta de la o viziune cvadridimensională”⁹. Spre exemplificare, Culianu amintește două dintre ele, relatate de Sri Paramahansa Yogananda în *The Autobiography of a Yogi* (Autobiografia unui yogin).

Supoziția mea din acest studiu este aceea că lista exemplificărilor privind multidimensionalitatea lumilor nevăzute propusă de Culianu poate continua¹⁰. Nu toate extazele sunt experimentări directe ale celei de-a patra dimensiuni (așa cum susține Ouspenski), dar ele nu sunt nici „foarte puține”, cum afirma Culianu. Mă voi referi la unele stări mistice, experiențe în afara corpului și la limita morții care confirmă din plin ideile lui Culianu privind cea de-a patra dimensiune. In acest scop, mi-am selectat exemplificările din textele a trei autori: Serafim Rose, Carl Gustav Jung și Mircea Eliade. Le voi interpreta din perspectiva lui Culianu privind multidimensionalitatea realității invizibile, insistând în mod special pe motivul celei de-a patra dimensiuni.

2. Serafim Rose și versiunea creștină a lumilor multidimensionale

Ieromonahul Serafim Rose (1934 - 1982) este unul dintre puținii autori care au prezentat o versiune creștină a E.L.M. și a E.A.C. Scrierile sale pe această temă sunt, într-o bună măsură, o replică substanțială dată seriei cărților de succes inițiată de Raymond Moody. Dintre toate, reprezentativă îmi pare a fi pentru acest subiect lucrarea celebră a lui Rose *Sufletul după moarte*¹¹. Înainte de a o analiza, trebuie să precizez că tema lumilor multidimensionale analizată de Culianu în *Călătorii în lumea de dincolo* necesită anumite nuanțări. Se accede, în opinia lui Culianu, la cvadri/ multidimensionalitatea altor realități prin cel puțin patru modalități:

- 1) prin mijlocirea stărilor mistice;
- 2) prin anumite Experiențe în Afara Corpului (EAC);
- 3) prin Experiențe la Limita Morții (ELM);
- 4) prin intermediul Stărilor Modificate de Conștiință (SMC).

Toate sunt universale, în sensul că nu lipsesc din nici o tradiție spirituală a umanității.

Referindu-se exclusiv la prezența lor în istoria mai veche sau mai nouă a religiei lui Isus, Serafim Rose privilegiază în analiza sa modalitățile 2 și 3. Sunt frecvent exemplificate și comentate ELM și EAC.

Interpretarea creștină a ELM. Analiza lui S. Rose pleacă de la o amplă cazuistică a celor care au trecut prin moartea clinică. Ea a fost făcută publică în mai multe lucrări de specialitate, dar ceea ce este acum nou este interpretarea ortodoxă oferită de ieromonahul S.Rose.

Unul dintre cazuri este cel al unui bărbat care a stat aproximativ 36 de ore în *starea bardo*, adică „suspendat” undeva între viață și moarte. Revenit la viață, el descrie un scenariu al călătoriilor și viziunilor extatice, proprii sufletului care se desprinde de trup. Acesta navighează trecând din spațiul nostru tridimensional în cel cvadri/ multidimensional. Faptul este însoțit de anumite percepții speciale de tip spațio-temporal. Iată fragmente din relatările celui care a trăit asemenea experiențe: „Luându-mă cu brațele, îngerii m-au dus chiar prin perețele salonului de spital în stradă. Se întunecase deja, zăpada cădea liniștit în fulgi mari. Am văzut aceasta, dar nu puteam simți frigul și, în general, diferența dintre temperatura din cameră și cea de afară. Evident aceste fenomene și-au pierdut semnificația pentru corpul meu care era schimbat. Noi am început să urcăm rapid. Și cu cât ne înălțăm mai mult, *extinderea spațiului sporea din ce în ce mai mult și se arăta înaintea ochilor noștri și, în cele din urmă, el luă proporții atât de*

însăimântător de vaste, încât frica m-a cuprins conștientizând lipsa mea de importanță în comparație cu acest deșert al infinitului (s.m. N.G.)"¹².

Dacă percepția spațiului multidimensional în starea cataleptică este una „însăimântător de vastă”, cea a timpului poate lipsi cu desăvârșire. Nu avem de-a face cu o altă realitate temporală ci, pur și simplu, cu absența desăvârșită a acesteia. Această eludare a temporalității anticipează deseori stranii și cutremurătoare întâlniri. „Conceptul de timp era absent din starea mea mentală de atunci, și nu știu cât timp ne-am ridicat, când deodată am auzit la început un zgomot, și după aceea, ca venind de undeva, au început să se apropie rapid de noi cu țipete și râs violent o mulțime de ființe hidoase”¹³. Urmează apoi o descriere a asaltului sistematic provocat de „spiritele diavolești”, în fond personificări ale unor temeri și angoase, drame și neliniști îndelung refulate de mintea întunecată a muribundului.

În concluzie, ELM din cazuistica creștină adunată de Serafim Rose exemplifică atingerea celei de-a patra dimensiuni în două moduri. În primul rând prin hipertrofierea spațiului și transformarea lui într-un „deșert al infinitului”. În al doilea rând, cvadridimensionalitatea eludează reprezentările timpului sub chipul celor trei enstaze (trecut, prezent, viitor). Acesta devine eternitate.

Interpretarea creștină a EAC. Experiențele în Afara Corpului reprezintă o altă cale de accedere la misterele universului cu mai multe dimensiuni. Răspândite în toate practicile magico-religioase ale lumii, ele definesc într-o bună măsură și extazele mistice ale creștinismului.

Poate că modelul creștin al ritualurilor de dedublare corporală și de călătorie extatică în alte lumi este cel al Apostolului Pavel. Un celebru fragment neotestamentar (II Corintheni 12:2 - 4) relatează generic această EAC. Ea s-a consumat

straniu și indecis. Nici chiar protagonistul ei nu știe dacă a fost „în trup” sau „în afara trupului”. „Cunosc un om în Hristos, care acum paisprezece ani - fie în trup, nu știi; fie în afară de trup, nu știi, Dumnezeu știe - a fost răpit unul ca acesta până la al treilea cer. Și-1 știi pe un astfel de om - fie în trup, fie în afară de trup, nu știi, Dumnezeu știe - Că a fost răpit în rai și a avut cuvinte de nespus, pe care nu se cuvine omului să le grăiască”¹⁴.

Dacă a fost o călătorie „în trup”, atunci a fost poate regizată în totalitate de mintea umană. Punând în joc anumite combinații de date și variante ascensionale, mintea se deschide spre alte spații cu mult mai multe dimensiuni decât cele trei din lumea noastră cotidiană. *Mintea însăși poate fi pe deplin cunoscută doar atunci când accedem în ținuturile multidimensionale.* Ceea ce oamenii de știință cercetează și cunosc din misterele minții omenești s-ar putea să fie doar vârful unui iceberg. Ceea ce-i situat sub apă, continuă să fie ignorat cu mândrie și voluptate. Or, de fapt, susține Ioan Petru Culianu, mințile noastre sunt puzzle universal, prea complicat de înțeles pentru fiecare om în parte, ba chiar pentru toți laolaltă”¹⁵. Călătoria extatică „în trup” nu face decât să dezvăluie alte ipostaze ale minții omenești pentru care nu avem (încă) toate instrumentele necesare spre a le înțelege. Prin urmare, aceste experiențe continuă să rămână și astăzi un mister.

Invers, dacă experiența apostolică de care aminteam s-a consumat „în afara trupului”, atunci Apostolul Pavel ar fi trăit decorporalizarea, eliberarea „corpului subtil” și călătoria în ținuturile paradisiace. Dincolo de toate acestea, indiferent de modalitatea practică de realizare, EAC sunt posibile în creștinism numai grație pogorării tainice și acțiunii eficiente a harului lui Dumnezeu.

Survenirea acestuia în lume nu este, din fericire, chiar alăl de rară, fulgurantă, așa cum s-ar putea crede la prima ve-

dere. Există suficient de multe cazuri de EAC în hagiografia creștină. E adevărat însă că nu toate se pretează unei interpretări multidimensionale. Totuși, cele expuse de Serafim Rose în *Sufletul după moarte* sunt parțial susceptibile de a fi hermeneutizate cvadri/multidimensional.

Preluată din lucrările lui Ignatie Breanceaninov¹⁶, cazuistica lui Rose se impune prin prezența unor figuri clasice ale hagiografiei creștine: Sf. Antohie și Cuviosul Basilic din Siberia, Zosima și monahul Isaia. Toți s-au „extra corporat” în timpul rostirii unor îndelungi rugăciuni. Însă cea mai spectaculoasă EAC expusă în *Viețile sfinților ortodocși* este cea a Sfântului Andrei cel Nebun întru Hristos din Constantinopolul secolului X. În timp ce trupu-i zăcea abandonat undeva în zăpada străzilor bizantine, Sf. Andrei *a fost ridicat în duh* „ca să vadă paradisul și cerul al treilea, din care o parte a descris-o ucenicului său care a consemnat experiența (*Viețile sfinților*, octombrie 2)”¹⁷.

Majoritatea acestor relatări au totuși ceva în comun: referința la *noul spațiu*, accesibil extaticilor care pățimesc EAC. Acest spațiu n - dimensional este uneori identificat cu un spațiu intermediar, situat undeva între lumea profană și ținuturile celeste multidimensionale, printre care și Raiul. Alteori însă, spațiul n - dimensional este plasat chiar în toposurile mitologice. În varianta creștină, el este chiar Raiul.

Să analizăm mai întâi prima variantă, cea a spațiului mijlocitor. Ea cuprinde Experiențele în Afara Corpului în care extaticul accede la „un spațiu invizibil, apropiat pământului, care este numit în mod diferit: după moarte sau planul Bardo (*Cartea tibetana a morților*), lumea spiritelor (Swedenborg și spiritismul), planul astral (teosofie și ocultism), locul de acțiune H (Monroe) - sau, în limbaj ortodox, lumea văzduhului, a subcerului unde sălășluiesc spiritele căzute și sunt active în înșelarea oamenilor pentru blestemul lor”¹⁸. Observăm cu ușurință că, în viziune ortodoxă, spațiul dintre lume și cer,

dintre creatură și Creator este conotat ca fiind unul prin excelență malefic. Este locul de predilecție al tuturor ispitelor și relelor omenești. Această interpretare de limită trage oarecum în jos anumite componente de bază ale unor tradiții religioase. Este vorba, în primul rând, de *starea bardo*, cea care în budismul tibetan este o trecere între lumea de aici și cea de dincolo, iar în interpretarea lui S. Rose un alt nume al răului. Schema de gândire ar fi următoarea: *ceea ce nu este creștin este rău și împotriva noastră*. Or, puține lucruri îi repugnau lui Culianu mai mult decât exclusivismul, intoleranța și falsul apologism. Soluția în acest caz ar fi deschiderea înțelegătoare spre alte tradiții și practici spirituale, și nu stigmatizarea lor irevocabilă.

Reținem însă un fapt cu adevărat semnificativ din interpretarea lui Serafim Rose asupra *spațiului intermundiar*. Acesta nu se identifică nici cu Raiul, nici cu Iadul. N-ar fi decât *partea nevăzută a acestei lumi*. Asemenea minții omenești, lumea noastră tridimensională s-ar deschide spre alte dimensiuni. Deși Serafim Rose le interpretează sub semnul negativității, faptul în sine rămâne cu adevărat important. El este în măsură să ofere noi perspective spirituale viitoarelor cercetări științifice interdisciplinare.

Cea de-a doua variantă a relatărilor hagiografice creștine identifică spațiul multidimensional cu Raiul. În joc este o realitate străină acestei lumi, pentru care nu avem instrumentele necesare spre a o cunoaște și a ne-o reprezenta adecvat. Altfel spus, suntem în situația platlandezilor din cartea lui Culianu care percep tot ceea ce le depășește universul lor bidimensional sub semnul miracolului. Pentru noi, Raiul multidimensional este un miracol. Ni-1 reprezentăm doar metaforic, cu aproximațiile și insuficiențele inerente condiției noastre omenești. Spunem despre el că este un spațiu - ceea ce este încă neconcludent - și salvăm aparențele numindu-1 multidimensional. Or, încă o dată, limbajul ne trădează. Numind Raiul,

noi deja îl situăm volens-nolens într-o anume topografie, chiar și multidimensională. A-i atribui un loc, înseamnă a-i preciza anumite coordonate. Lucru dificil, pentm că ceea ce știm din vulgata creștină este că Raiul se află undeva *sus* în raport cu Pământul, fiind în antiteză cu Iadul, situat obligatoriu *jos*, în adâncurile de nepătruns ale Pământului. Nici plasarea ținutului paradisiac în cuprinsul enstazelor temporale nu este un fapt mai inspirat și reușit. Așa cum scrie cu îndreptățită ironie Serafim Rose, „un avion de pasageri nu trece în mod vizibil prin paradis, nici un satelit pământesc prin cel de-al treilea cer”¹⁹. Ceea ce se poate spune totuși în limitele limbajului nostru convențional despre multidimensionalitatea Raiului este faptul că el se află „*acolo*, dar într-un spațiu de un *fel* diferit care începe chiar aici, dar se extinde într-o direcție diferită”²⁰.

Cele două realități nu sunt rupte, despărțite definitiv. Așa cum observa și Mircea Vulcănescu în *Dimensiunea românească a existenței*, „dincolo” nu este separat de „aici” printr-un hiatus, printr-un hotar spațial. El este prezent chiar din lumea de aici și trecerea în ținuturile lui depinde mai curând de o anumită calitate a ființei. Este o trecere de ordin spiritual. *In termenii lui Culianu, spațiul cvadril multidimensional penetrează uneori lumea noastră tridimensională.* Întâlnirea celor două lumi dezvăluie uneori realități care, în mod firesc, sunt inaccesibile ochilor profani. De exemplu, diversele scenarii ale psihanodiei sunt inaccesibile în mod obișnuit unei ființe tridimensionale. Or, grație inserării frecvente a multidimensionalității în universul nostru tridimensional, ele se pot dezvălui parțial unor specialiști ai sacrului. Din *Dialogurile Sfântului Grigorie*, fragmentele II, 35, aflăm despre viziunea Sf. Benedict referitoare la ascensiunea celestă, sub chipul unei „mingi de foc” însoțite de îngeri, a sufletului Sf. Germanus de Capua. Alte exemple sunt cele referitoare la creștinii din Afognak care „au văzut sufletul Sf. Herman urcând într-un

stâlp de foc, sau Cuviosul Filaret de Glinak a văzut sufletul Sf. Serafim de Sarov urcând. Profetul Elisei a văzut pe profetul Ilie luat la cer într-un car de foc (III Regi 2:11)"²¹.

Există în hagiografia creștină, dincolo de aceste viziuni ale psihanodiei, și descrieri privind incursiunile extatice la Cer. Foarte cunoscută este cea a Sf. Salvie de Albi, ierarh în Gual-ul secolului al VI-lea. Relatarea pe care acesta o adresează prietenului său, Sf. Grigorie de Tours, este susceptibilă de a fi interpretată în grilă cvadri/ multidimensională. Ridicat din chilia sa de doi îngeri până la „cel mai înalt pisc al cerului”, Sfântului Salvie i se relevă un veritabil peisaj multidimensional. Era convins că are „sub picioare nu numai pământul mizerabil, dar și soarele și luna, norii și stelele”²². Urmează apoi descrierea unui loc beatific, numit Rai, populat de o imensă dar neobișnuită mulțime de oameni, „nici bărbați, nici femei”. Topografia acestui spațiu paradisiac mai cuprindea deasupra acestor ființe androgine „un nor mai strălucitor decât orice lumină”, de unde „nu se putea vedea nici soarele, nici luna și nici stelele”²³.

Din punctul de vedere al interpretării în grilă n - dimensională a acestor locuri sacre, are mai puțină importanță diferența pe care Serafim Rose o atribuie viziunilor creștine comparativ cu cele laice, profane, studiate astăzi în laboratoarele de specialitate. Asupra ei este îndreptățit să se pronunțe teologul. Istoricul religiilor inspirat de ultima carte a lui Ioan Petru Culianu va fi sen-
cazul de față cea creștină, reprezintă și o cale de acces spre misterele minții omenești, dar și spre alte realități transcendente pe care noi le percepem trunchiat, fragmentar în lumea noastră tridimensională. Nu importă, în ultimă instanță, nici sfaturile și nici povețele Sfinției Sale Ieromonah Serafim Rose privind inutilitatea cercetării unor asemenea viziuni, numite de noi multidimensionale. N-ar trebui, chipurile, să fim curioși și să ne tulburăm fără speranță²⁴. Totuși, au existat și

mai există încă suficiente minți curioase și tulburate care s-au aventurat „la limita imposibilului”. Fizicienii actuali, după cum afirmă Ioan Petru Culianu, „încheie numărătoarea la zece sau unsprezece dimensiuni, suficiente pentru a explica forțele care operează în universul nostru; din punct de vedere matematic însă, numărul dimensiunilor poate fi nelimitat”²⁵. Cert este faptul că lumile n-dimensionale sunt realități confirmate (inclusiv) științific. Religia - în situația de față cea creștină - vine în consonanță cu toate acestea. Falsul divorț dintre știință și religie, dintre cunoaștere și credință, aparține de acum de funcțului secol al XIX-lea. Relatările viziunilor unor sfinți creștini sunt argumente în plus privind misterul lumilor n-dimensionale, încă parțial și insuficient cunoscute. Ele au stat și în atenția psihologului Carl Gustav Jung. Culianu nu se referă special la acesta, dar teoria lui este în măsură să ne ofere datele necesare pentru o interpretare de tip multidimensional a unor fragmente autobiografice din opera savantului elvețian.

3. Viziuni și experiențe cvadridimensionale în autobiografia lui Jung. Diferențe și asemănări în raport cu teoria lui Ioan Petru Culianu

Tema multidimensionalității cosmice apare frecvent și în cartea autobiografică a lui Carl Gustav Jung, *Amintiri, vise, reflecții*²⁶. Anumite revelații, vise și experiențe la limita morții (ELM) pe care le-a trăit și pățimit Jung pot fi interpretate în termenii n-dimensionalității folosiți de Culianu în ultima sa carte. Cred că deloc întâmplător capitolul 10 din textul său autobiografic se intitulează chiar „Viziuni”, iar următorul „Despre viața de dincolo de moarte”.

În aceste două secțiuni ale cărții, Jung practică o hermeneutică a cuaternității²⁷ și multidimensionalității. Totul are ca

reper lumea noastră tridimensională. După cum știm cu toții, ea se află bine delimitată sub semnul unor coordonate spațio-temporale. Prezintă conținuturi distincte, aflate la distanță unele de altele și supuse legilor succesiunii temporale. Or, constată Jung, în lumea cvadridimensională toate aceste determinări dispar. Conștiința își pierde sentimentul de *ego*, iar cunoașterea devine aparent difuză și totală.

Saltul din lumea tridimensională în cea n-dimensională se face, conform teoriilor psihologului elvețian, (și) prin mijlocirea psihicului omenesc. Nu puține sunt situațiile în care acesta transcende cu brio legile comune ale timpului și spațiului. Premonițiile spontane și percepțiile nonspațiale confirmă supoziția că „psihicul funcționează uneori dincolo de legea cauzală spațio-temporală”²⁸. De cele mai multe ori însă, el se manifestă obișnuit în cadrele spațio-temporale ale acestei lumi. Ne oferă cunoștințe semnificative, dar incomplete, fragmentate, trunchiate. Atunci când se întâmplă să se deschidă și spre alte realități n-dimensionale, informațiile pe care psihicul ni le furnizează ne depășesc. Le percepem sub semnul miracolului și imposibilului, după cum susține Ioan Petru Culianu.

Și, totuși, aceasta ar fi unica noastră șansă de a înțelege ceva mai mult din straniețea și fascinația realității cosmice multidimensionale, susținea Jung. Trebuie să acceptăm, mai întâi, cea de-a patra dimensiune. „O imagine completă a lumii ar trebui chiar, ca să zic așa, lărgită *cu o altă dimensiune* (s.m. N.G.); abia atunci, totalitatea fenomenelor ar putea fi explicată omogen”²⁹. Doar o asemenea explicație ar putea anula reprezentările comune despre spațiu și timp. S-ar face un pas înainte spre o nouă ipostază a existenței „în care nici aici și acolo, nici mai devreme și mai târziu nu sunt esențiale”³⁰. Se atinge la limită „o nonspațialitate și atemporalitate absolută”³¹.

În acest ținut cvadridimensional, Jung însuși a ajuns prin intermediul unor vise semnificative. Într-unui dintre ele, psihologul elvețian se întâlnește cu sine însuși - altfel decât

Borges - sub chipul unui yoghin aflat în lotus și adâncit într-o profundă meditație. Privindu-și dublura în interiorul sobru al unei capele, Jung delege instantaneu semnificația întregii întâmplări. „Aha, i slă-l pe cel care mă gândește. Are un vis și acest vis sunt eu”³². În momentul în care visul lui încetează, existența celui visat dispare. Altfel spus, Jung trăia și visa pentru că însuși dublul său visa. Era, vorba poetului, un vis al unui vis.

Interpretarea pe care Jung o va da ulterior acestui straniu vis combină, din punctul meu de vedere, psihanaliza cu teoria dezvoltată mai târziu de Culianu despre lumile n-dimensionale. Evident, Culianu nu se folosește în ultima sa scriere de teoria jungiană asupra viselor și, totuși, în anumite puncte esențiale gândirea celor doi se întâlnește. Faptul este cu atât mai interesant și semnificativ. Revenind la Jung, observ că el dublează relația tridimensionalitate-cvadridimensionalitate de cea psihanalitică Eu-Sine. Primul se află sub semnul tridimensionalității, iar Șinele sub cel al cvadridimensionalității. Yoghinul din vis era Șinele cvadridimensional care medita la forma sa pământescă, tridimensională. Regizează și pune în practică o amplă metamorfozare în trup omenesc „pentru a ajunge la existența tridimensională, ca și cum cineva și-ar pune haine de scafandru pentru a plonja în mare”³³. Renunțând la cvadridimensionalitatea sa, Șinele acceptă supliciile și deliciale lumii tridimensionale cu scopul de a face „printr-o conștiință mai mare, un pas înainte spre realizarea sa”³⁴. În termeni psihanalitici, „totalitatea prenatală inconștientă” cvadridimensională având o realitate proprie - diferită de conștiință - face un pas înainte spre propria-i realizare în lumea noastră tridimensională sub chipul Eului. Există totuși o diferență semnificativă între teoria lui Jung privind relația tri/ cvadridimensionalitate și cea a lui Culianu. *Primul este convins de faptul că împlinirea unui arhetip cvadridimensional - în cazul acesta, cel al Sinelui - se face prin trecerea sa în universul tridimensional al Eului. Culianu procedea exact invers. Își reprezintă desăvârșirea cunoașterii omenești*

și a condiției noastre limitate, tocmai prin spargerea barierei tridimensionale și prin explorarea noilor lumi cvadri și n-dimensionale.

Un alt vis semnificativ prin intermediul căruia autorul elvețian a penetrat limita tridimensionalității este cel al soției sale decedate. Visându-și consoarta, Jung deja se vede transferat într-o dimensiune a eternității. În cuprinsul ei, „prezent, trecut și viitor sunt una”³⁵. Aici, soțul văduv își „vede” soția într-o ipostază inedită. Era o *imagine compusă* din tot ceea ce a fost mai semnificativ în viața ei: vârsta plenitudinii (30 de ani), rochia cea mai frumoasă și surâsul atotștiutor, lipsit de orice reacție emoțională.

Remarcăm din relatarea târzie a lui Jung un fapt semnificativ în legătură cu timpul celei de-a patra dimensiuni. Este clar că imaginea compozită ce survine postmortem în visul psihanalistului elvețian era o imixtiune a unei realități cvadri-dimensionale în lumea noastră obișnuită. Jung îi percepe bine diferența, dar nu în totalitate. Acel „timp” implicit din cea de-a patra dimensiune este numit în alte locuri de Jung eternitate. Numai că în timpul visării soției decedate, el percepe o eternitate „incompletă”, dacă putem spune așa. Era un „întreg” al timpului din care lipsea însă viitorul. Imaginea conținea „începutul relației noastre, evenimentele din timpul celor cincizeci și trei de ani ai căsniciei noastre, precum și sfârșitul vieții ei”³⁶, va scrie mai târziu Jung. Chiar și așa, acea construcție de fantasmă ce ființa sub chipul soției decedate și transmitea un mesaj dintr-o altă dimensiune a realității era suficient de stranie și provocatoare pentru a te face să rămâi „fără glas, căci de-abia de o poți cuprinde cu mintea”³⁷.

Dincolo de toate acestea, cele mai neobișnuite „aventuri” cvadridimensionale pe care le-a avut Carl Gustav Jung au fost cele din categoria *experiențelor la limita morții*. A trăit una de acest tip în starea de inconștiență pe care i-a provocat-o un neașteptat infarct. Prima secvență a acestei ELM a fost *decorporarea*. Jung se afla undeva în spațiul cosmic, de unde se vedea „globul pământesc scăldat într-o superbă lumină

albastră. Vedeam marea de un albastru intens și continentele. La mare adâncime sub picioarele mele se afla Ceylonul, iar în fața mea subcontinentul Indiei. Raza mea vizuală nu cuprindea întreg pământul, dar forma sa sferică putea fi ușor recunoscută, iar contururile lui scânteiau asemenea argintului prin minunata lumină albastră”³⁸.

Pentru a avea o asemenea imagine atotcuprinzătoare a Pământului, un om în stare de veghe ar trebui să se afle la 1 500 km distanță de sol. Or, viziunea lui Jung nu a fost una propriu-zis cvadridimensională, deoarece realitatea continua să-și păstreze *aceleași* cadre spațio-temporale. Avem de-a face doar cu o decorporare, urmată apoi de o viziune panoramică a Terrei, condiție preliminară a unei veritabile Experiențe cvadridimensionale.

Cu toate acestea, după ce are o premoniție spontană³⁹, Jung își interpretează revenirea în starea de veghe în termenii unei reintegrări în lumea tridimensională. Ne amintim din *Călătorii în lumea de dincolo* faptul că la reverendul Edwin Abbott universul bidimensional era reprezentat de un plan. În autobiografia lui Jung, cel tridimensional figurează asemenea unor cutiuțe de locuit. Viețuirea searbădă, anostă în interiorul lor cenușiu îi creează autorului elvețian imense deziluzii și inevitabile regrete. Ajunge chiar să-i pară rău că se însănătoșește, deoarece numărul și amploarea „aventurilor” extracorporale scădeau. După fiecare revenire din incursiunile sale astrale, Jung avea „senzația că în spatele orizontului cosmosului fusese clădită artificial o lume tridimensională, în care fiecare om ședea singur într-o cutiuță. Iar acum ar fi trebuit să-mi închipui din nou că asta avea vreo valoare! Viața și lumea întregă erau ca o închisoare și mă necăjeam peste măsură că voi găsi din nou toate astea în ordine. Fusesem bucuros că în sfârșit lepădasem toate de mine, iar acum era iarăși de parcă aș fi fost agățat de niște fire - așa ca toți oamenii - în interiorul unei cutiuțe. Când mă aflam în spațiu eram imponderabil și nimic nu mă putea trage. Și acum se

terminase cu toate acestea" , își încheie cu regret această neobișnuită descriere Cari Gustav Jung.

Ceea ce mi se pare absolut remarcabil din aceste relatări *in extenso* ale experiențelor astrale ale lui Jung este faptul că teza psihologului elvețian referitoare la n-dimensionalitate se apropie mult de cea a lui Culianu din ultimele sale cărți. Savantul român era convins că extazele, ELM, EAC, magia, folclorul etc. nu sunt decât aspecte, fragmente ale unei realități multidimensionale de regulă ascunsă percepțiilor noastre comune. Deocamdată n-am avea toate instrumentele necesare nici măcar să ne reprezentăm această stranie realitate n-dimensională ca un *obiect-ideal*. Ii percepem survenirea, uneori bruscă, în lume, sub forma minunilor și a fenomenelor neexplicabile. Or, Jung nu dorea să spună altceva atunci când scria că „în ciuda revalorizării ulterioare a credinței mele în lume, de atonei n-am mai scăpat niciodată complet de impresia că *viața ar fi un segment de existență care se derulează într-un sistem universal tridimensional prevăzut în acest scop*”¹ (s.m. N.G.). Aici „viața” este vârful de iceberg din textul lui Culianu, iar „existența” este strania realitate multidimensională ce se mleață doar parțial în lumea noastră tridimensională.

Concluzia ar fi că între cei doi mari autori există importante diferențe de idei și convingeri, dar, uneori, cele referitoare la lumile multidimensionale converg. Faptul este cu atât mai interesant cu cât Jung și Culianu și-au gândit și expus teoriile separat, independent unul de altul, fără vreo contaminare reciprocă.

4. Motivul n-dimensionalității în trei scrieri ale lui Mircea Eliade

Deschiderile spre cea de-a patra dimensiune sunt create iiii unele stări mistice, de Experiențele în Afara Corpului și de cele la Limita Morții. In „trusa istoricului pentru a patra

dimensiune", Culianu le are în atenție pe toate trei. Am arătat că fără să fie în totalitatea lor interpretate cvasidimensional, cele trei căi se regăsesc diferit și în hagiografia creștină, dar și în scrierile autobiografice ale lui Carl Gustav Jung.

Îmi propun în continuare să am în atenție motivul celei de-a patra dimensiuni în textele lui M. Eliade. Dincolo de exemplul din *Secretul doctorului Honigberger* - asupra căruia am insistat în cartea mea despre Ioan Petru Culianu⁴² -, cred că mai există cel puțin trei scrieri eliadești susceptibile de a conține relatări despre cea de-a patra dimensiune. Este vorba de *Mefistofel și androginul*, *Yoga. Nemurire și libertate* și nuvela *Dayan*. Dintre toate cele trei căi de accesare a cvadri-dimensionalității, scrierile lui Eliade amintite anterior privilegiază *starea mistică*.

Aș începe cu *Mefistofel și androginul*. În capitolul „Experiențe ale lumii mistice”, Mircea Eliade evocă mai multe stări de grație din viețile sfinților în măsură de a fi interpretate ca o trecere spre cea de-a patra dimensiune. Una dintre ele aparține lui Nicetas Stetatos și a fost publicată în *Viața lui Simeon*. În timpul unei rugăciuni nocturne, Sf. Simeon Noul Teolog se vede cuprins, inundat de o lumină divină, „pură și foarte puternică ce scâldea totul, făcându-te să te gândești la strălucirea zilei”⁴³. Urmează apoi un fragment ce descrie pierderea identității tridimensionale și ieșirea din timp. Sfântul „avea impresia că întreaga casă, împreună cu chilia în care se afla, dispăruse într-o clipă în neant, că el însuși era ridicat în aer și uitase complet de trupul lui”⁴⁴. Dimensiunea a patra este pe deplin atinsă doar atunci când Simeon Noul Teolog se contopește realmente cu lumina divină și se simte *ca și cum ar fi el însuși în mijlocul acelei lumini*. Textul lui Stetatos suportă o asemenea interpretare. Este vorba de pasajul în care sfântul „și-a dat seama că se află el însuși în centrul ei (al luminii, s.m. N.G.), plin de bucurie și de lacrimi datorită acelei dulci păci care, de atât de aproape, îi cuprindea tot corpul”⁴⁵.

Acesta se transfigurează, iar percepțiile încetează a mai fi comune, adică tridimensionale. „A văzut deci cum această lumină sfârșește prin a-i cuprinde toată, treptat, întregul corp, și inima și măruntaiele, făcându-1 să pară numai foc și lumină; și, cum se întâmplase cu casa puțin mai înainte, acum 1-a făcut pe el să piardă sentimentul formei, al poziției, al volumului, al aspectului corpului său”⁴⁶.

Situarea sfântului în chiar centrul luminii divine - radical diferită de lumina profană din spațiul nostru profan, tridimensional - echivalează cu starea cvadridimensională în care *vezi totul în jurul tău, chiar fără să privești, ca și cum te-ai situa tu însuși în mijlocul ochiului care privește*. În *Revelațiile Sfântului Serafim din Sarov* (începutul secolului al XIX-lea) există o scenă similară cu descrierea anterioară. Este vorba de fidela relatare a discipolului acestui celebru sfânt care scria: „M-am uitat”, scrie el, „și am fost cuprins de o spaimă religioasă, închipuiți-vă în mijlocul soarelui, învăluit în strălucirea razelor sale orbitoare de amiază, fața unui om care vă vorbește. Vedeți mișcarea buzelor lui, expresia schimbătoare a ochilor, îi auziți glasul, îi simțiți mâinile care v-au cuprins de după umeri, dar nu vedeți aceste mâini, nici corpul interlocutorului dumneavoastră - nimic decât lumina strălucitoare care se întinde la câțiva stâneni în jur, luminând cu sclipirea ei câmpul acoperit de zăpadă și fulgii albi care cad neîn-cetat”⁴⁷. În acest amplu fragment din textul amintit avem de-a-tace doar cu prima parte a revelației. Cealaltă, referitoare la percepția omniprezentă și omnipotentă, apare pe larg expusă în *Contemplațiile* lui W.L. Wilmhurst.

Aflându-se într-o biserică de țară pe când se intona *Te Deum-ul*, autorul observă cu surprindere o ceață subțire, luminoasă, parcă străină acestei lumi, ce a sfârșit prin a invada întreaga ambianță. Efectul prezenței sale a fost dobândirea de la Wilmhurst a unei puteri apercceptive intense. „Vedeam iniultan cu toate părțile corpului și nu numai cu ochii (...)”⁴⁸.

„M-am simțit cuprins de o nespūsă fericire și de un extraordinar sentiment de pace”⁴⁹. Acestei viziuni, scrie Eliade, îi urmează alta în care automi transcende „tot ce ținea de timp și de spațiu”⁵⁰, „rămânându-i în loc doar lucruri inefabile și eteme”⁵¹. Conștiința lui „a făcut un salt până la limita ei extremă și a trecut în zona entităților fără formă (*formless*) și a increatului”⁵², adică în cea de-a patra dimensiune, cum am putea noi spune pe baza ideilor lui Culianu.

Cred că viziunea lui W.L. Wilmhurst se poate înscrie perfect în seria stărilor mistice de tip cvadridimensional descrise de Culianu în *Călătorii în lumea de dincolo*. Intr-una dintre ele, Yogananda are o revelație similară descrisă succint astfel: „Ca și cum ar fi avut un ochi omniprezent, am văzut scenele care se petreceau în spatele meu și pe de lături la fel de bine ca pe cele din față mea”⁵³.

Până acum am constatat că majoritatea viziunilor și experiențelor cvadridimensionale au personaje sacre și se consumă într-un orizont prin excelență religios. Sunt însă și excepții. Una dintre ele este cea expusă de Warner Allen în *The Timeless Moment* (1946). Ea s-a petrecut „între două note succesive”⁵⁴, în timpul ascultării Simfoniei a șaptea a lui Beethoven, „fără să fi implicat totuși vreun hiat în urmărirea conștientă a muzicii”⁵⁵. Autorului i se relevă brusc un cerc de lumină argintie, cu centrul foarte strălucitor, care, apropiindu-se, se transformă într-un tunel de lumină. W. Allen este absorbit și purtat prin acel tunel spre inima Sinelui (*the heart of the Self*). Călătorind așa, el ajunge într-un punct „în care timpul și mișcarea încetează să mai existe. Sunt absorbit în Lumina Universului, în Realitatea care strălucește ca un foc prin cunoașterea de sine, continuând să fiu însă unul și eu însumi, absorbit ca o picătură de mercur în Tot, și totuși distinct ca un grăunte de nisip în deșert. Pacea care depășește înțelegerea și fremătânda energie creatoare sunt în Centm (...), acolo unde se unifică toate contrariile”⁵⁶. O asemenea viziune

cvadridimensională comportă mai multe situații paradoxale asupra cărora insistă absolut motivat Eliade în cartea sa. Astfel, protagonistul experienței trăiește simultan în timp și în afara lui, adică într-un spațiu tridimensional și în altul cvadridimensional, este el însuși și totodată parte constitutivă a Totului universal, cosmic. Important este, din punctul nostru de vedere, faptul că cel aflat în starea de extaz atinge ținuturile unei lumi cvadridimensionale, acolo unde toate contrariile se anulează.

Un alt text celebru al lui Mircea Eliade în care putem regăsi stări mistice de natură cvadridimensională este *Yoga, Nemurire și libertate*. Referința pe care mi-am ales-o nu este, paradoxal, cea referitoare la tehnicile mistice orientale de eliberare și unificare cu Absolutul, ci la șamanism. (Evident, Eliade consacră temei o carte clasică. Este vorba de *Samanismul și tehnicile arhaice ale extazului*. Nu mă voi referi la aceasta, pentru simplul motiv că experiența „iluminării” care mă interesează direct aici este succint expusă în cartea despre *Yoga...*).

Cred că ritualul *qaumaneq* („iluminarea”) este în șamanismul eschimos o tehnică de accedere la cea de-a patra dimensiune. Această probă inițiativă presupune în prealabil o profundă meditație și o „solitudine desăvârșită”⁵⁷. Eliade invocă apoi pe șamanii chestionați de Rasmunssen care descriu „iluminarea”. Ea consta „într-o lumină misterioasă pe care șamanul o simte în mod subit în trupul său, înăuntrul corpului, chiar în mijlocul creierului, un far inexplicabil, un foc luminos, *care-l face capabil de a vedea în întuneric, la propriu ca și la figurat, căci acum el reușește, chiar și cu ochii închiși, să răzbată cu privirea prin tenebre și să zărească lucruri și evenimente viitoare, ascunse celorlalți IK/meni; el poate astfel să cunoască atât viitorul cât și secretele celorlalți*”^{6^} (s.m. N.G.). Două sunt atributele stării

cvadridimensionale din acest fragment citat. Primul este vederea totală, omniprezentă. Cel de-al doilea atribut se referă la precogniție. Ambele îl îndreptățesc pe șaman de a naviga *in spirito* dincolo de fața văzută a acestei lumi. Șamanii lui Rasmussen sunt asemenea creaturilor tridimensionale din *Platlanda* lui Abbott care manipulează în voie secretele unor ființe dintr-un plan bidimensional. Altfel spus noi suntem platlandezii lui Abbott, iar șamanii sunt pionierii exploratorilor multidimensionali de astăzi.

Cel de-al treilea text selectat în acest studiu din scrierile lui Mircea Eliade este nuvela *Dayan*. Și aici există idei referitoare la cea de-a patra dimensiune. Diferența stă în faptul că în această operă fantastică, căile de accedere a cvadridimensionalității nu mai sunt stările mistice, EAC și ELM. Dimpotrivă, trecerea se face prin intermediul unor *vise premonitorii*.

Despre ce este vorba? Jidovul Rătăcitor, alias Ahasvérus, îi cultivă unui matematician supradotat, Dayan, interesul pentru a redescoperi *ecuația absolută*. Aceasta ne-ar oferi posibilitatea „să integrăm sistemul Materie-Energie celui alt ansamblu: Spațiu-Timp”⁵⁹. S-ar ajunge astfel la o comprimare a timpului „în ambele direcții, adică: și înainte, către viitor, și înapoi, spre trecut”⁶⁰. Omul ar putea trece astfel într-o a patra dimensiune, cea aflată sub semnul eternității, putându-se astfel - la limită - substitui chiar lui Dumnezeu. Tocmai de aceea fizicieni celebri ca Einstein și Heisenberg au păstrat cu sfințenie secretul ecuației absolute. Avertismentul celor doi formulat de Dayan sună astfel: „Băgați de seamă, că vă jucați cu focul. Nu numai că puteți incinera întreg globul în câteva secunde, dar vă puteți trezi cu sute de mii sau chiar milioane de ani înapoi, la începutul vieții pe Pământ. Încercați să pregătiți un grup ales, o elită, nu numai de matematicieni și fizicieni, ci și de poeți, și de mistici, care să știe cum să declan-

șeze procesul de anamneză, adică să refacă civilizația (dacă mai merită să mai fie refăcută)"⁶¹. Tot acest conclave inițiat ar avea menirea să ne pregătească și pentru explorarea lumilor noi, neștiute, cu patru sau mai multe dimensiuni, aflate în această împătrită unitate dintre Materie, Energie, Spațiu și Timp. În acest sens îl putem înțelege pe Mircea Eliade ca pe un veritabil deschizător de drumuri generațiilor viitoare pentru călătoria lor în cea de-a patra dimensiune. Culianu a fost însă unul dintre cei mai dotați discipoli - care s-au arătat mult mai sensibili decât Maestrul la misterele celei de-a patra dimensiuni.

5. Concluzii finale

(Re)lecturând fascinantul capitol „Trusa istoricului pentru a patra dimensiune” din ultima carte a lui Ioan Petru Culianu, observăm că dar și cel al lumilor alternative și universurilor paralele, este general. Apare frecvent în scrierile unor literați, filozofi, matematicieni, fizicieni, dar și în mărturiile unor mistici din cele mai diverse confesiuni religioase. Originalitatea gândirii lui Culianu cu privire la această temă stă în faptul că a reinterpretat-o și a aplicat-o *pentru prima dată* istoriei religiilor. Convingerea sa profundă era că oamenii mileniului III vor face cu adevărat un pas înainte doar dacă vor înțelege că religia, magia, folclorul, dar și viața însăși - ca și mintea omenească, de altfel -, nu sunt decât fragmente tridimensionale dintr-un joc cosmic de *puzzle*. Adevărata lor realitate depășește cu mult cadrele convenționale ale acestei lumi. Ea solicită cu adevărat acele *Călătorii în lumea de dincolo*.

Preluând cu entuziasm această provocatoare metodă a complexității multidimensionale - expusă în scrierile „Ultimului Culianu”, cum inspirat l-a numit H.-R. Patapievici-, **III** încercat să-i găsec o nouă aplicabilitate. În acest sens,

mi-am selectat pentru prezentul studiu câteva exemple de hagiografie creștină din cartea lui Serafim Rose, din autobiografia lui Jung și din trei scrieri ale lui Eliade. Dincolo de toate acestea, mai sunt astăzi multe fenomene religioase, sociale și chiar politice care cred că vor putea fi mai profund înțelese doar atunci când le vom aplica teoria și metodele din scrierile lui Ioan Petru Culianu. Chiar și propria noastră viață își va dezvălui noi chipuri și inedite înțelesuri dacă am interpreta-o drept „un fractal în spațiul Hilbert” sau ca pe un fragment dintr-un *puzzle* universal și multidimensional.

NOTE

1. Pentru detalii referitoare la metoda complexității multidimensionale și aplicarea ei de către Ioan Petru Culianu asupra vrăjitoriei occidentale, vezi Nicu Gavriluță, *Culianu, jocurile minții și lumile multidimensionale*, prefață de Moshe Idei, Iași, Editura Polirom, 2000, pp. 79-84.

2. Vezi Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, traducere de Gabriela și Andrei Oișteanu, prefață și note de Andrei Oișteanu. Cuvânt înainte de Lawrence E. Sullivan, în românește de Sorin Antohi. București, Editura Nemira, pp. 44-62.

3. Pentru detalii a se vedea Ioan Petru Culianu, *op.cit.*, pp. 45-57.

4. *Ibidem*, p. 45.

5. *Ibidem*, pp. 46-47.

6. Pentru amănunte vezi *Călătorii în lumea de dincolo*, ed. cit., pp. 48-53. Tema am reluat-o și comentat-o în cartea mea, *Culianu, jocurile minții și lumile multidimensionale*, ed.cit., în special în capitolul „Lumile multidimensionale și noile geografii ale imaginarului”, pp. 118-129.

7. *Călătorii în lumea de dincolo*, dar și alte cărți ale lui Culianu, cum ar fi *Psihanodia și Experiențe ale extazului*, tratează pe larg tema EAC. Pentru o sinteză a lor, vezi cartea mea, *Culianu, jocurile minții și lumile multidimensionale*, ed.cit., în special capitolele „Demonizarea cosmosului, iatromanții și fenomenologia extazului apocaliptic” și „Lumile multidimensionale și noile geografii ale imaginarului”.

8. Vezi, *Călătorii*, ed.cit., pp. 58-59.

9. *Ibidem*, p.57.

10. Celor două exemple din *Autobiografia unui yoghin* le-am mai adăugat una similară din nuvela lui Mircea Eliade, *Secretul doctorului Honigberger*. Vezi lucrarea despre *Culianu*, *ed. cit.*, secțiunea „Stările mistice în viziune cvadridimensională”, pp. 124-125.

11. Vezi ediția românească, Ieromonah Serafim Rose, *Sufletul după moarte*, traducere de Grația Lungu, ediție îngrijită de Protos. Teodosie Paraschiv, cu binecuvântarea P.S. Eftimie, Episcopul Romanului și Hușilor, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, 1994.

12. *Ibidem*, pp. 119-120.

13. *Ibidem*.

14. *Noul Testament cu Psalmi*, tipărit sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p.223.

15. Ioan Petru Culianu, *Pergamentul diafan. Ultimele povestiri*, scrise în colaborare cu H.S. Wiesner, traduceri de Mihaela Gliga, Mihai Moroiu și Dan Petrescu, postfață de Dan-Silviu Boerescu, București, Editura Nemira, 1996, p.170.

16. Este vorba în primul rând de culegerea *Opere alese*, vol. III.

17. Serafim Rose, *op.cit.*, p. 142.

18. *Ibidem*, p. 159.

19. *Ibidem*, p. 177.

20. *Ibidem*.

21. *Ibidem*, pp.177-178.

22. *Ibidem*, pp. 181-182.

23. *Ibidem*, p. 182.

24. Această sugestie bine intenționată a I Crom. Serafim Rose se bazează pe un fragment al Sf. Ioan Gură de Aur din *Omiliile la Romani* (31:3-4): „Vă întrebați unde este iadul; dar ce ar trebui să știți asta? Trebuie să știți că iadul există, nu unde este el ascuns. După părerea mea, el se află undeva în afara acestei lumi. Nu trebuie să încercăm să descoperim unde se află el, ci cum să scăpăm de el”, apud S. Rose, *op. cit.*, pp .178-179.

25. Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, *ed. cit.*, p. 52.

26. Am folosit ediția în limba română a cărții lui Cari Gustav Jung, *Amintiri, vise, reflecții*, consemnate și editate de Aniela Jaffé, traducere și notă de Daniela Ștefănescu, București, Editura Humanitas, 1996.

27. în opera lui Jung, cuaternitatea este un arhetip cu funcționalitate universală. Semnifică rotundul, perfectul, desăvârșitul. Este în același timp și condiția de posibilitate „pentru orice judecată a totalității” (*Amintiri*,

vise, reflecții, ed. cit., p.405). Cifra 4 este într-adevăr ubicuă. Există întotdeauna 4 primordii, 4 culori, 4 caste în India, 4 vârste ale timpului, 4 stadii ale dezvoltării spirituale în budism etc. Jung anunță și existența a 4 „aspecte psihologice ale orientării psihice”: senzația, gândirea, simțirea și intuiția.

Or, ceea ce voi avea în atenție în acest text nu sunt semnificațiile arhetipale ale cuaternității, ci faptul că ea definește o altă lume decât cea obișnuită. Jung o pune sub semnul eternității și sub cel al unui *continuu spațio-temporal*, idee care vine în consonanță și cu gândirea „Ultimului Culiianu” (H.-R. Patapievici).

28. C.G. Jung, *op. cit.*, p. 307. Referindu-se la posibilitatea intuirii multidimensionalității, Aniela Jaffé menționează într-o notă de subsol a cărții cercetările clasice ale lui J.B. Rhine de la Duke University, Durham, SUA privind percepțiile extrasenzoriale cu ajutorul cărților de joc. Ideea este analogă cu cea a lui Charles Howard Hinton privind gândirea cvadridimensională prin intermediul a 81 de cuburi colorate (vezi *Călătorii în lumea de dincolo*, ed.cit., pp. 47-53).

29. C.G. Jung, *op.cit.*, p.307.

30. *Ibidem*.

31. *Ibidem*.

32. *Ibidem*, p.324.

33. *Ibidem*, p.325.

34. *Ibidem*.

35. *Ibidem*, p.300.

36. *Ibidem*.

37. *Ibidem*.

38. *Ibidem*, p.294.

39. În timp ce se află în lumea sa astrală (trecere provocată în urma descoperirii într-o stare de inconștientă), Jung „vede” o stranie imagine umană „încadrată de un lanț de aur sau de o cunună aurită de lauri” (p. 296). Era a medicului său personal. Numai că modernul ucenic al lui Hipocrate i-a apărut *informa sa primordială* (s.m. N.G), sub chipul unui *basileu* din Kos. Jung înțelege imediat că medicul său de familie nu fusese nimeni altul decât încarnarea unei forme originare. Premoniția spontană se referă exact la faptul că un om visat în ipostaza sa originară - în cazul acesta, cea de *basileus* din Kos - urmează să moară în curând! Psihologul elvețian va relata viziunea sa familiei și, spre stupefacția tuturor, medicul său de familie chiar va muri. Jung i-a fost ultimul pacient.

40. *Ibidem*, p. 297.

41. *Ibidem*, p. 299.
42. Nicu Gavriluță, *Culianu, jocurile minții și lumile multidimensionale*, ed.cit., pp. 124-125.
43. Mircea Eliade, *Mefistofel și androginul*, traducere de Alexandra Cuniță, București, Editura Humanitas, 1995, p. 56.
44. *Ibidem*.
45. *Ibidem*.
46. *Ibidem*, pp. 56-57.
47. *Ibidem*, p. 57.
48. *Ibidem*, p. 63.
49. *Ibidem*.
50. *Ibidem*, p. 64.
51. *Ibidem*.
52. *Ibidem*.
53. Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, ed. cit., p. 57.
54. Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 64.
55. *Ibidem*.
56. *Ibidem*, p. 65.
57. Mircea Eliade, *Yoga. Nemurite și libertate*, traducere de Walter Fotescu, București, Editura Humanitas, 1993, p. 283.
58. ***ibidem***, pp. 283-284.
59. Mircea Eliade, *Dayan*, în vol. *La umbra unui crin*, ediție și postfață de Eugen Simion, București, Editura Fundației Culturale Române, 1992, p. 158.
60. *Ibidem*.
61. *Ibidem*.

H.-R. PATAPIEVICI

IPC : A *MATHEISIS UNIVERSALIS*

Although I expect the book to be challenging enough for specialists in all the above mentioned areas, from the historian of late Antiquity to the medievalist, I think that the basic novelty of this work does not reside as much in the bulk of information put together for the first time as in its method.

Ioan P. Couliano, *The Tree of Gnosis*,
Foreword, p. XI

Summary

0. Preamble. **1.** Processing the Gnostic material through „essential features" and "invariants". Ugo Bianchi's position and Culianu's critique of his predecessors. **2.** Formalizing the arguments and sketching a critical alternative. **3.** The principles of a new methodology fit for a more radical perception of the nature of dualism/Gnosticism. **4.** How the nature of Gnosticism can be defined starting from these new principles. **5.** and **6.** The comparative assessment (before and after 1986) of the scholarship endorsed or rebutted by Culianu. Changing the scope from an area method for the study of Western dualisms to a *mathesis universalis*. **7.** The definition of dualism (i.e., of Gnosticism) in the 1990 edition. **8.** The definition of Gnosticism (i.e., of dualism) in the 1992

edition. **9.** IPC's method consists in a "set of rules" and a "generating mechanism". It functions by activating all possible interpretations of variant options for any given cultural material. Applying this procedure to four mythical sequences from the book of Genesis. The result is the generation of the "Tree of Gnosis". **10.** Applying the principle of the "Tree of Gnosis" to the Trinitarian controversy and to Christologic speculation. The tree of the Christologic dispute. **11.** The tree of binary ramifications resulting from applying the IPC method to a given material is, formally speaking, the tree of 2-adic numbers. The analogue for the configuration resulting from the application of IPC's method on a given material is the corpus of p -adic numbers. **12.** The systemic idea transforms the method into a *mathesis universalis*. *Everything* can be defined as a *mind game*, because every meaning has a cognitive basis (culture is a computational process). **13.** *Mathesis universalis* - an outline. **14.** A radical method which tends to assume the computational functioning of the human spirit leads to a sort of integral "ontological monism". The products of the human spirit are inseparable in their process of generation and identical to infinity (developed to all its consequences, any theory is a complete map of the mind). **15.** Cognitive self-confidence is the guise under which we experience our mental space.

Preamble

0. My aim in this study is to highlight the notion entertained by Ioan Petru Culianu (IPC) about the *method* capable to *adequately* grasp the ways spiritual acts develop. I will accomplish this task by taking as objects of investigation the two existing versions (in English and in French) of IPC's book on the gnosés and dualism. I am hoping that

the different ways in which IPC structured his material in these two versions (a difference resulting from the impact that the discovery of a new method of investigation had on the basically unchanged content of the two versions) will enable me to identify the outline of the *mathesis universalis* by which Culianu aimed to explain the totality of the acts of the spirit, from science to religion. Why would the book on the gnoses and dualism be a more sensitive indicator of such a *mathesis universalis* than other work by IPC? My thesis is that the mater dealt with by the study of gnoses and dualism underwent a profound and radical transformation between the two editions Culianu managed to produce in his lifetime, which is the result of the maturation of a certain view on method. The consummation of a 1973 project, the book was written in French in 1986, while the author was a *Fellow in Residence* of the NIAS (Netherlands Institute for Advanced Studies). Chapters of this book were presented in a course he taught in the spring of 1986 in Chicago and, a year later, in the Nathaniel Colver lectures at the same university.¹ The 1986 formulation (and underlying concept) was only printed as book as late as 1990, by the Plön publishers of Paris, with the title *Les Gnoses dualistes d'Occident. Histoire et mythes* (323 pp.). A radically revised version in English is published in 1992 by a division of Harper Collins using a translation by H. S. Wiesner and Culianu himself entitled *The Tree of Gnosis. Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism* (296 + XVIII pp.). The English translation is in fact "an entirely revised edition". Culianu explains the necessity of such a revision not because of the amount of material used or the latest developments in Gnostic studies, but rather by the innovations in terms of the method he used, a method that enabled the researcher to identify the natural affiliation to the same system, generated by the same premises, of apparently remote cultural phenomena (all dualist gnoses from Gnos-

ticism to the Cathars, the Romantic poets, or the twentieth-century philosophers and biologists).²

The aim of my own study is to highlight the manner in which the luxuriant and overwhelming material of the Gnostic myths can be ordered by that which Culianu himself called his main contribution to the subject: his method.

Searching for the origin and invariants

1. The wealth of situations, characters, perplexing relationships and details of the Gnostic myths is not just immense: it is downright terrifying. Literally speaking, the Gnostic situation of exile and dereliction is perfectly rendered by the reader's growing sense of impenetrable jungle, of a stifling closed universe from where there is no escape. In this *tôhû wa-bôhû* you must benefit from a thread, an access way (and necessarily an exit way too), a *method*, or you are lost. What is a method? With Aristotle, the term is used to indicate research³ but also, at times, theory, science.⁴ In botany, John Ray employed method as a system of classification in 1682 and this use of the terms still held true for Linné, in 1738. Very broadly, the concept of method is always linked to following a well-defined direction in the operations of the spirit.⁵ This definition is very accommodating for the argument that I intend to develop here.

The first research paradigm in the study of Gnosticism came from Wilhelm Bousset's 1907 book, *Hauptprobleme der Gnosis*. For Bousset, the overwhelming mass of Gnostic documents could be naturally divided into texts which deal with 1111 central issues (Sophia, the seven Archons, etc.) and the 1111 of the literature which deals with marginal, derivative questions of lesser consequence. At the end of his

investigation, the researcher was in possession of a list of central motifs detached from their mythological context. According to Bousset, the problem now was to identify the origin of these central motifs. How does one do that? All material relating to the paradigm of central motifs (already identified in a prior section of the book) is drawn from all possible cultural, religious, and mythological contexts. Guided by a certain inner sense (or intuition), the researcher will take the trail of the "essence" of these central motifs to identify from the heap of variants and degraded copies, *the original* which will eventually appear as a certain cultural and geographic location.⁶ Obviously, this type of research rests on the basic assumption that the original/variant binomial is logically and methodologically a valid concept. Certain scholars in this school, like Richard Reitzenstein, found the origin of anything in the late antiquity to lie in Egypt, while later, toward 1920, the place of origin was identified as Iran, where the Persian origins of Platonism were identified.⁷ Culianu provided a critique of this *Quellenforschung* in his *Eros et Magie à la Renaissance* in regard with the general intransitivity of the procedure.⁸ A more radical invalidation of the search for the origins of a spiritual phenomenon came from Culianu, once his own method was fully developed, on the grounds that "all traditions of humankind developed parallelly from analogous premises".⁹ I will return to this essential argument in Culianu's work, but for now would simply want to add that the assessment of the results produced by the German *religions geschichtliche Schule* in the 1990 text differ from those published in 1992. In the first variant, the critique consists in noting the failure along the lines of arguments against Bousset by H. H. Schaefer in *Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems* (published in *Vorträge der Bibliothek Warburg 1924-1925* [1927]). In the last variant of the book, judgment is more severe and inflicted in the name of a new generation of scholars¹⁰: today, Culianu

contends, *religionsgeschichtliche Schule* appears to us today as "one of the most massively organized and highly acclaimed scholarly blunders of this century, backed by the powerful tools of German philology and its reputation for *Gründlichkeit* (thoroughness)".¹¹

The second paradigm in Gnostic scholarship is embodied by Hans Jonas' *Gnosis und spätantiker Geist*, I (1934), which came as a response to Schaefer's criticism of Bousset in order to develop the "genuine" problems of Gnosticism already mentioned by Schaefer.¹² The concept was that each occurrence of a Gnostic myth is ruled by a few simple invariants: Gnosticism would be a religion that features an anticosmic (*anticosmique*) and antisomatic (*antisomatique*) dualism, the transcendental origin of man and the world,¹³ and the catastrophic break that interrupts the evolution of eons.¹⁴ Other scholars supplemented the number of defining invariants with the doctrine of the pneumatic consubstantiality of man and the transcendent element (Schenke) or the doctrine of the antecedent sin (Bianchi) as opposed to the traditional concept of the original sin in Judaism and Christianity.¹⁵ The most complete expression of Gnostic scholarship by invariants was put forth in // *Dualismo religioso: Saggio storico ed etnologico* (1958) by Ugo Bianchi, the master who saw Culianu through from Indology to Gnosticism (in 1973).¹⁶

Ugo Bianchi attributed a number of universal distinctive traits (invariants) to the entire system of Western dualisms, From Gnosticism to Catharism: anticosmism, antisomatism, mclensomatosis (reincarnation), encratism, docetism, and often vegetarianism.¹⁷ While allowing that the description of **I M** \ nians works well on individual texts or classes of texts, (Iulianu believes that definition by invariants is insufficient I describe the entire range of options in Gnosticism,¹⁸ that

is, if one views Gnosticism as an *ini.* al system.¹⁹ The most obvious critical argument is that all the listed invariants, with the exception of anticosmism, also apply to neo-Platonism. This would mean that all Gnosticisms should be anticosmic, which is obviously not the case.²⁰ The second argument follows from the first: Gnosticism, unlike Platonism, employs its own specific myths.²¹ Moreover, while both Gnosticism and Platonism competed in the same cultural space, it ought to be noted that Platonism and Christianity were the mainstream background against which Gnosticism evolved as a "counterculture" that used "scientific" myths to challenge the anthropic principle and ecosystematic intelligence.²²

An unequivocal indication of the Gnostic counter-discourse in all its variants is its irreducible criticism of astrology, which was notoriously one of the mainstream trends at the time.²³ Naturally, the critique of astrology did not discuss the reality of the celestial vehicle of the spirit,²⁴ instead it underrated celestial influences (the cosmos was evil and the stars were corrupt and ignorant Archons)²⁵. Finally, the last of Culianu's counterarguments to the description by invariants of Gnostic myths referred to the contradictory definitions thus obtained. For example, it is quite clear that encratism is indeed to be found in some of the Gnostic myths, but it is no less true that libertine antinomianism is yet another feature of other such myths. And, as these two features are directly contradictory it follows that none can be taken as a valid defining invariant.²⁶

2. In effect, Culianu's methodological arguments against his predecessors can be grouped as follows: the German school of the history of religions is charged with having created a (partially) arbitrary lexicon that is structurally devoid of a grammar to articulate it, as well as having channeled scholarly discussions towards the identification of

an alleged cultural/geographic origin of the myth, an origin which it postulated quite arbitrarily. A lexicon without a grammar is very much like a language of interjections, while searching for the origin, when it is not simply Utopian or misguided, is quite irrelevant, for the real problem is *how these myths were generated* and not *where they come from* or *what their significance is* (in relation to *what* supposedly more "essential" values one would like to know?).

The method of description and definition by invariants (Jonas/Colpe/Bianchi) is confronted via two counterarguments. The first states that the proposed invariants describe too much, that is, indistinctly: neo-Platonism and Gnosticism are both described by most of the proposed features, while the remaining ones that would only apply to Gnosticism fail to describe it in its entirety, which means that the rest cannot be distinguished from neo-Platonism. The second argument states that, according to certain invariants, Gnosticism is both something and its opposite, which is absurd and therefore disqualifies certain invariants as *definiendum*.

The final point by which Culianu challenges the method of his predecessors regards the cognitive value of the so-called "explanatory principle". Reiterating K. R. Popper's arguments against the essentialists who look for definitions in order to explain,²⁷ Culianu similarly believes that any explanatory principle leads either to an infinite regression (always pushing the problem aside or backwards), or to the postulation of such essences as were mocked by Molière in **the** case of doctors: the unconscious, telepathy, gravity (the quality of being heavy), existential crisis, archetype, etc. (their number is practically unlimited). Such postulation of opaque •M unclear essences appears in the attempt to explain 'Inoslicism by "syncretism" or "pseudomorphosis".²⁸ The

explanatory principle would thus indicate something which may be (verbally) described, but never explained. It is, like intuition, a fantasy of a cultural, historical, or metaphysical sensibility. After all, says Culianu, instead of finding the actual myths to be too broad to be spanned by invariants and binary oppositions, we had better push the particulars of each myth to its utmost limits in order to test its logical range of materialized possibilities. The problem, therefore, is not *what the essential traits are*, but *what is the internal range of logical tolerance for the combinations allowed by a given myth*.²⁹ Consequently, the notion of variant becomes central and is ascribed a concrete, rather than derived significance, and the evanescent question of the origin is lost somewhere among the conjectures in the footnotes. Thus, every Gnostic myth is no longer conceived as an imperfect approximation resulting from the assemblage of allegedly more "essential" *a priori* structures, and is instead viewed as an "indissoluble syntagmatic unity" (specific to Gnosticism alone and not shared by any other system, whether scientific, religious or otherwise).³⁰

3. We can now draw a synthetic picture of the conclusions of Culianu's critique of his predecessors' methodology. Instead of "essential traits", classifications, invariants, or internal classifications by bundles of oppositions, Culianu suggests the notion of "action radius of a myth" or of its "range of logical tolerance" (with the underlying replacement of the **Utopian** notion of an absolute and necessarily "essential" *original* with that of the *variant* as the concrete source of all acts of creation, whether religious, scientific or otherwise). Instead of "explanatory principles", Culianu suggests a search for the "generating principle",³¹ outlined by the formulation of a few simple rules that make possible the generation of that system as a whole. Now all variants that can be listed under the same generating system create a

historical-religious category which may not be explained otherwise, being an irreducible datum - *une catégorie* -, perceptible *as such* (rather than *a priori*) exclusively through a comparative research of the history of religion.³²

Concretely, Culianu's research of the empirical material of Gnostic literature takes the following stages: instead of searching for the archetype of a certain myth whose existence certain scholars take to be *realiter*, while for others it is *ex suppositione*, one must search for its extreme variability to find its *internal* range of logical tolerance.³³ Taking, for example, the myth of the Demiurge, to claim that the ignorant Demiurge is an invariant or essential trait of Gnosticism (as did Nils A. Dahl when out of the texts he constructed an archetype of the myth) is counterproductive and leads nowhere beyond the mere intellectual interest of reconstruction: when we are overhasty in postulating "essences" we risk being stuck with them, that is, on the surface of things. On the contrary, if one were to consider that the Demiurge is the result of a defective generation, that he is literally an *abortion*, that he is defined by actions which are morphologically grouped under the figure of the Trickster with illiterate peoples, then we can subsume the extension of the myth of the Demiurge to the historical-religious *category* of the Trickster.³⁴ Consequently, Culianu concludes, the inferior and ignorant Demiurge will bear all the valences and constraints of the Trickster morphology. From the perspective of Culianu's method, to identify the historical-religious category ends the explanation of the motif.³⁵

How does Culianu rephrase the question concerning the origin of dualism? The "explanatory principle" would have called either for the transferring the problem to a different held (e.g., the bicameral brain or the prevalence of the right hand) or for the suggestion of an "existential crisis" whose historical explanation would have resorted to social,

economic, ideological, or other circumstances. Instead, Culianu's approach calls for the examination of Gnosticism *en tant que système se mouvant entre certaines limites de tolérance*³⁶ which implies that the source for dualism is to be found in the logical structure of the constitutive data of the Gnostic problem. And the frame wherein the Trickster operates is provided by the fact that his actions oppose the will of a superior creator, with the book of Genesis acting as the frame of reference for the Gnostics' denial of ecosystematic intelligence and of the anthropic principle. Thus, the fundamental presupposition of any Gnosticism is the inverse exegesis of the Genesis by positing dualism as an absolute, i.e., the more or less evident opposition between two principles: "Le mécanisme de production d'une grande partie des écrits gnostiques s'explique par l'application constante de cette règle primaire à une cosmogonie et une anthropogonie juives préexistantes, exprimées dans le Livre de la Genèse."³⁷

Thus obtains the *ne varietur* empirical criterion of most Gnosticisms, which derives from the principle of dualism applied to the tradition of the Old Testament: the inverse exegesis of the Bible.³⁸ For the text that do not specifically involve a dualist (or inverse) exegesis of the Genesis, the generating principle of the dualist myth generally presupposes the exploitation of the great number of logical possibilities that are compatible with the inverse hermeneutics of the Biblical myth.³⁹

This identifying empirical criterion also provides the generating principle of the Gnostic myths. The process runs as follows: each sequence of the Biblical myth has a number of logical possibilities which can undergo the inverse exegesis; and each of these possibilities, having been reinterpreted, then combines with one or more of the logical valences of the next sequence.⁴⁰ For example, the Snake in sequence 3.1 of the Genesis may be identified as the Savior, Sophia, the snake itself (a neutral identification), the

Demiurge, and a representative of the Devil, the Devil himself. Each of these options will combine with other reinterpreted or unaltered sequences of the Genesis to generate a different "Gnostic" system. The sequences and interpretive virtualities come in great numbers. Within these "Gnostic" systems a tradition is formed whenever several myths use identical sequences while the combination of these sequences remains relatively free.⁴¹ How long does the generating take? In principle, once the system is set in motion, it tends to exhaust its combination possibilities, as the operation of generation knows no theoretical limits.⁴² In practice, however, the combinatory play runs until the possibilities of a certain trend are exhausted under the pressure exerted on its free development by the social-intellectual structure of the times.⁴³ Historically speaking, the Western dualisms consist of the sum of these combinations. But the exegetic system continues to reproduce itself beyond the history of religious dualisms: romanticism, for example, which inaugurates a type of nihilism directly opposed to that of Gnosticism (which accepted the transcendental in an absolute manner) as it "demolishes transcendence itself"⁴⁴ and is thus radically anti-metaphysical and against the grain of the Western metasytem,⁴⁵ romanticism, then, generates myths whose structure is, formally speaking, Gnostic due to the principle of inverse exegesis.⁴⁶

4. The conclusion of this discussion is that, for Culiuanu, dualism is the historical-religious category under which any Gnosticism falls. Its general generating principle consists in the inverse exegesis applied to the Biblical myth by positing two gods instead of one as the origin of the generation.⁴⁷ This is how all-Western dualisms obtain. As for Gnosticism, it stands out inside the dualist system by the fact that it "operates with *two dualist myths*, instead of a single central myth like most dualist species, in a temporal succession

which renders them interdependent and, consequently, part of an indissoluble bind: without a Mother who fails there could never be an ignorant Demiurge just as, conversely, without an ignorant Demiurge it would have been pointless to invent a Mother who fails."⁴⁸

Shifting the focus

5. Culianu's definition implicates the method, that is, the generating mechanism. By November 1986 (when he finished writing the French version of the book on the dualist gnosés), Culianu merely performed an interesting shift of the focus in Gnostic studies, but did not yet propose a *mathesis universalis*. By contrast, the English edition, entirely revised in terms of how the content is structured, turns an originally local method into a universal principle to be used in the explanation of the cognitive generating mechanism of *any* spiritual phenomenon. If we take 1986 as the year of the caesura (the beginning of the transformation of a local method into a *mathesis universalis*), it might prove interesting to see exactly what Culianu accepts and rejects before and after this date.

Èros et Magie à la Renaissance 1484, which is based on studies dating as early as 1970-2, completed in a first version in Romanian in 1979, and only published in French in 1984, is an eloquent expression of the early Culianu's opinions on knowledge, research, history, and civilization (that is, of the Culianu who had not yet devised a *mathesis universalis*). *Out of this World* (1991), published in the year of his death, is already a clear indication (not without certain academic cautionlessness) of how decisively important Culianu thought his discovery to be, that is, a method which he interpreted in a strong sense as a *mathesis universalis*. The sensational book proposals he made to important publishers in 1990-1 illustrate

Before 1986	After 1986
There is a surface level of research :	See <i>infi</i> , § 6.
The object of research is the <i>knowledge</i> , which is ideological, recurrent (<i>récur</i>) , diverse ¹¹ , and describable". The aim is to identify, catalogue and classify knowledge.	The object of research is to establish <i>a set of rules</i> (or ideas), <i>i.e.</i> to list the elementary ontological utterances and their generating mechanism, which consists in activating the possibilities for binary options.
Establishing the <i>origin</i> of knowledge: research is complete when, through continuous diffusion, the material source of the spiritual (cultural) phenomenon could be identified. ¹²	The diffusionist notion of origin is firmly rejected. ¹³ The question "where does it come from?" is replaced by the question "how is it generated?" The spiritual action is "explained" by identifying the proximal historical-religious category that has been identified. ¹⁴
The recurrence of knowledge is explained by analytical psychological regularities (complex for Freud, the collective unconscious and the archetypes for Jung)." This type of explanation is accepted by Culianu as valid.	The archetypes, the collective unconscious are seen as pseudo-explanations of the explanatory principle type which receives harsh criticism. ¹⁵ Recurrence is explained from a strictly cognitive perspective, since "any transformation of myth has by definition a cognitive origin". ¹⁶

Before 1986

(*the deep level*)
Knowledge is activated and operates on deep "cultural presuppositions" which, in any given age, make up *the interpretive grid* or *the hermeneutic filter* of that age, providing for its originality." It is unique⁶⁴ and imperceptible (*insaisissable*)"; it can only be disclosed by further enveloping it (a residual Heideggerian notion; the researcher is therefore invited to step "behind the scenes" of ideas and pick up the "invisible threads".

After 1986

(*see infra*, § 6)
The hermeneutic filter is replaced by the *cognitive transmission*, which is "an active rethinking of tradition based on a simple set of rules"⁶⁴ and made functional by the pair *intertextuality** and *cultural tradition*". Cognitive transmission can be identified by listing the set of rules and the generating mechanism which are given either by developing the tree of binary hierarchies, or by packaging the alternatives in building "bricks".⁶⁷ He recommends combining cultural history with cognitive psychology.⁶⁸

the frenzy he experienced as he realized the significance of his discovery.⁴⁹ It is by comparing what Culianu accepts and rejects in scholarship before and after 1986 that we may derive the living image of the mutation in his worldview occasioned by his discovery of a *mathesis universalis*.

The transformation of the deep surface binomial

6. One interesting consequence of Culianu's new perspective is canceling the pre-1986 distinction between a

deep level (the hermeneutic filter) and a surface level (the ideological knowledge) of research. This distinction features in the new method as a dichotomy between the world we live in and the world of the ideal objects of our systemic investigation. Spiritual (cultural) phenomena occur *partially* and *successively* in the former world. In the latter, ideal objects occur *simultaneously* and *integrally* that correspond to a purely logical development of the systematic nature of the set of rules that define spiritual (cultural) phenomena in the former world. In the former world, phenomena appear as the scrolling of a written piece of paper (the ideal systems in the latter world) behind a narrow slit (history, temporality): the fact that the slit moves and allows for the appearance of successive lines does not mean its motion generates them.⁶⁹

The set of rules and the generating mechanism

7. We have already seen *dualism* defined as a historical-religious category consisting in the inverse exegesis of the Old Testament tradition (the Genesis, the Biblical myth) which relies on the two opposed, different or antagonistic principles, while *Gnosticism* appears as a subdivision of dualism, a group of dualist systems which, rather than using one dualist myth (the proximal transcendence of this world is not the Supreme God), use two such myths in a temporal sequence which renders them interdependent. It is important to note that Culiuanu takes dualism to be a process of thinking rather than a doctrine.⁷⁰ This is the same as Wittgenstein's notion that philosophy is not a doctrine, but an activity⁷¹: dualisms are not the result of the development of an ontological archetype in this world, nor are they a transitive science of the world.⁷² They are a mechanism of producing (generating) through simple binary options a number of utterances out of a very limited set of principles: the inverse

exegesis of the Biblical myth and the positing of the dualist principle with one myth (generic dualism) or two (the class of Gnosticisms).

This is the professed object of research for the book Culianu finished in 1986.⁷³ Already in 1986, although he lists "ontological" hypotheses that might account for the dualist perspective (why is there such a thing as a dualist myth?),⁷⁴ Culianu claims that the full understanding of an essential historical-religious category requires no more than providing its generating principle (*principe productif*). As dualism is a self-consistent system, it can be generated synchronously without any historical reference,⁷⁵ simply by exhausting all possibilities activated once the dualist principle of inverse exegesis and binary options is set in motion.⁷⁶

8. This definition came to be slightly altered in the 1992 edition. In it dualism is seen as an "ideal object", a system developing by its own internal rules in a purely logical dimension, free of any connection with temporality or the power games which belong to a different dimension of reality.⁷⁷ The focus is no longer on the generating mechanism (although this mechanism is preserved to ensure that the system works), but on the fact that Gnosticism/dualism represents a set of transformations that belong to a variable and multidimensional system. The result of the transformational (rather than generative) definition is that early Christianity and Gnosticism can be shown to represent branches of the same ideal object, or reciprocal transformations. The differentia is given by the procedure of inverse exegesis. Individually, the generating principle for Gnosticism consists in activating the principle of inverse exegesis, while its differentia from Platonism, Judaism, and Christianity (the dominant doctrines at the time of its growth) resides in the two principles already formulated in 1990, that is, the rejection of ecosystematic intelligence and of the anthropic

principle.⁷⁸ In fact, dualism, together with all theological debates that led to the definitive formulation of the Christian doctrine, is defined as a "mind game". Mind games are very much like the game of chess as they have a huge number of variants triggered by the sequential combination of a small number of pieces and a limited number of moving rules. Unlike chess, though, mind games cannot be won, since there is no checkmate procedure. Also, people die from such games, as the only procedure to settle "the truth" of a combination is extraneous to the game and comes from the often tragic interaction between mind games and power games.⁷⁹

Shifting the focus to the transformation process (which is reminiscent of the mathematical notion of classes of equivalence) has an interesting consequence regarding the relationship between Gnosticism and dualism. We've seen the 1990 definition establish the historical-religious category for dualism and identify Gnosticism as on the subdivisions of dualism. In 1992, Culianu apparently came to prefer the notion that dualism belongs to the category of gnosis as a system, since any dualist system is simpler than the system of Gnosticism, which is extremely complex.⁸⁰ Now it is dualism that seems to have become a subspecies of Gnosticism, which is consistent with the 1992 *Introduction*, which declares the "Western dualist Gnosis" to be the object of the book.⁸¹

9. Having already (i) outlined Culianu's standpoint from his critique of his predecessors, (ii) reviewed the definitions of dualism/Gnosticism (1990/1992), and (Hi) examined the verbal descriptions of his investigative method, it is time we take a few concrete examples and show how the method actually works. The method is given by a *set of rules*, by which IPC means a row of atomic propositions of the

ontological assertion type (actuali) consist of very broad statements on life, the *gous*, die world, the heavens etc.), as well as a *generating mechanism*, which comes from a yes/no binary selection, operating on the elementary propositions pertaining to the set of rules. It is important to understand that the set of rules is perfectly arbitrary: it represents the "matter" to which the "form" of the generating principles are applied in order to make it work. While no clear indication is provided, it looks like IPC worked with two different interpretations of the set of rules. If these rules are atomic ontological propositions, like "the soul exists", or "the soul is immaterial", or "God exists", then they are not arbitrary but apparently justifiable through the constitution of the epistemic (or transcendental) subject. If they are not the simplest predications about existence, as in the case of many religious and philosophical systems, then they have to be considered as arbitrary or, in other words, temporally bound (contingent). One can also think of the possibility to express any contingent set of rules through a combination of sets of elementary ontological rules. In any case, it looks like Culianu thinks the set of rules is similar to the role played in number theory by the numeration system (binary, decimal, sexagesimal). Generating a number depends on the number theory which is the analogue of the generating mechanism. The reality of the number is given neither by its decimal expression, nor by its sexagesimal or binary ones, but by its invariant character as to the transformations from one numeration system to another. This is comparable to the special theory of relativity, where an equation has no absolute sense unless it is taken together with the transformations from one reference system to another. Its form *has to be* invariable as to these transformations - this is an absolute. This example seems closest to the concept of the last Culianu who in his last year had come to think that the only real thing is the

morphodynamic transformation of one system of thought into another.⁸²

Let me resume by saying that the methodological principle employed by Culianu is at once elementary, technical, and formalizable: it consists in expressing the generating mechanism as the combinations arising from binary options. The result is the multiplying tree of such combinations in the following fashion: let us assume we want to get answers to our questions by tossing a coin - heads is "yes" (+), tails is "no" (-). Our divination is too weak as the world of such decision-making is too rigid.⁸³ To refine this, let us divide the room in two and toss the coin standing on the dividing line. Let us admit the following values for our decisions: should the coin come down heads to the right of the dividing line, that means (+ +); if it comes down heads to the left, it means (+ -); if the coin comes down tails to the right, it means (- +); finally, if it comes down tails to the left, it means (—). The analysis show that we have combined two binary sequences: (+ -) for the sides of the coin and (+ -) for side of the room. Combining rvro sequences in a binary option system leads to 22 possibilities. Should we have four sequences of binary options, then the number of possible combinations rises to 24 etc.

How does this scheme organize the Gnostic material? Any Gnostic text is structured **by (a)** positing the dualist principle (with the variant of redundantly allowing for two interdependent dualist myths) and **(b)** applying the inverse (dualist) exegesis to the Biblical myth (usually, the Genesis). As the Gnostic speculation typically operates with pre-existing material, activating its solutions by inverse exegesis **and** constantly rearranging the resulting mythical sequences,⁸⁴ let **us** take four controversial passages in the Genesis to **•Xemplify** how the set of rules they provide makes the ncraling mechanism work.⁸⁵

The first sequence is *Genesis* 1:1-2.

The "set of rules":

God, who is the creator of heaven and earth, is confronted with two things he did not create: *tôhû wa-bôhû* and the primordial waters wrapped in darkness. There is a second principle.

The following possibilities arise:

- I) The second principle is identified as the Water (the Ophites described by Irenaeus), the Darkness (the Sethians described by Hippolytus, the Manichaeans and the radical Cathars), the Abyss (the Platonist Gnostics who rejected their description as dualists);
- II) The God of the Genesis is not the supreme God (a stand taken by the entire Western dualism and all pseudo-dualists with the exception of John Lugio) and the primeval matter and the darkness were created by this secondary God.

The second sequence is *Genesis* 1:26 (referring to God as a plural).

The "set of rules":

The God of the Genesis is not the ultimate (supreme) God.

The following possibilities ensue:

- I) The plural is dropped in the claim that, whoever the God of the Genesis, man was created without assistance (which is the position taken by Marcion, the Bogomils, the Cathars, where man stands for the physical body);
- II) The plural used in this verse indicates that the God of the Genesis (an intermediary or a Devil) created humanity assisted by the Archons (as for the Manichaeans and most of the Gnostics).

The third sequence is *Genesis 2:7*.

The "set of rules" is triggered by the following questions:

Who breathed the breath of life into Adam? What is the breath of life?

The following possibilities present themselves:

I) He who made Adam breathed into him the breath of life;

II) It was someone else than the maker.

Each of these variants can take the alternative:

a. The maker breathed into Adam;

b. Someone else breathed into Adam.

Consequently, the third sequence can be analyzed into four branches:

P) Adam's maker breathed into him his own breath (the Orthodox, Marcion, the Manichaeans);

P) Adam's maker breathed into him someone else's breathe (many of the Gnostics, one of the Bogomilian myths);

IP) Someone who did not create Adam breathed into him his breath (some of the Gnostics, another Bogomilian myth);

II^b) Someone who did not create Adam blows into him somebody else's breath (some of the Gnostics).

The fourth sequence is *Genesis 3:1*.

The "set of rules":

The Snake is introduced; who is the Snake?

Here are the possibilities:

I) The Snake is the representative of the true (ultimate, supreme) God (the stand taken by many dualists);

II) The Snake is not the representative of the true God (the Orthodox, some dualists, and all pseudo-dualists).

Variant (II) takes two more interpretations that result from I In' solution provided for the relationship between the I temiurge and the Snake:

11¹) The Snake is the representative of the Demiurge;
11²) He represents someone different from the Demiurge.
And by deciding the connection between the Devil and
the Demiurge variant II¹) can take two more variants:

11¹¹) the Demiurge is the Devil and

11¹²) the Demiurge is not the Devil.

Without admitting that the Devil is the Demiurge, the
Orthodox claim that the Snake is the representative of the
Devil. The pseudo-dualists endorse the whole sequence II +
II¹ + II¹¹.

I think this clarifies the principle of such a development.
We allowed for:

- the common root of statements in the Genesis (called
by Culianu a "set of rules", by which he means essential,
atomic propositions about God, the world, life, man);
- the dualist principle and consequently
- the procedure of the inverse (dualist) exegesis.

The application on this material of the binary option
mechanism which activates by infinite ramification all
possibilities latent in the stem of the Biblical myth, the figure
of a *tree* obtains, whose crown, if developed sufficiently, will
include all consequences compatible with the given stem.⁸⁶
The image of the *tree* is merely a thought in the French
version of the book, but is explicitly formulated in the English
version: "We see how, from a seed, Gnosis grows into a tree
that starts to split branches; some branches remain virtual,
some actually grow. The generative model of gnostic systems
is actually a Tree, the Tree of Gnosis."⁸⁷

The tree of the world

10. This is the formal design of the tree. Let there be a
given stem. Each branch divides into two branches,
depending on whether the option is "1" or "0", as in the

binary numeration system. In turn, each new branch is divided into two more branches and so on indefinitely. For Gnosticism, we have seen how the tree stem is provided by the existence of two opposing principles and by the tradition of the Biblical myth which has to be submitted, according to the dualist principle, to an inverse exegesis. We have already witnessed some of the possible developments for four sequences of the Genesis. Each of the options activated inside a sequence will combine with either of the compatible options activated in the preceding/subsequent mythical sequence. The resulting succession of mythical sequences will yield a Gnostic myth which can be assigned to one of the already attested historical traditions. If the resulting Gnostic myth cannot be identified in the extant historical tradition, then we are faced with a virtual Gnostic variant which has not yet materialized in our world (at least for the time being).

This line of reasoning typically considers its objects of study as ideal objects, perfectly articulated and to be completely developed *exclusively* in their own logical space, a dimension other than the real historical world. Moreover, this generating scheme does not apply to the Gnostic myths only, but also to any system of elementary propositions which is sufficiently complex.⁸⁸ For instance, the Trinitarian controversy can be submitted to a similar systematic analysis.

One organizing variant of the Trinitarian dispute consists in "packaging" each option into a building "brick" by activating three basic dichotomies: (1) one person versus several persons, (2) equal versus subordinate persons, (3) distinct versus indistinct persons.⁸⁹ A more synthetic variant 11 insists in studying the Trinitarian hierarchy by considering the dimensions identity/non-identity and superiority/inferiority.⁹⁰ As opposed to the already developed binary hierarchies, each element of the dichotomy is "packaged" into a brick" of three assertions that can virtually take any

combination. For example, it is possible to have Trinitarian theologies that are: a) a monarchian, subordinationist one which does not distinguish between the Father and Son (the modalism which Tertulian calls 'patripassianism' and which is ascribed to Noetus of Smyrna), b) the monarchian, subordinationist one which distinguishes between Father and Son (Origen, Arius), c) the egalitarian type which distinguishes between persons (the Orthodox variant) and so on.⁹¹ The combinations "packaged" into "bricks" with a development tree of hierarchic dichotomies are easily integrated: any level of the binary hierarchy may contain options that are "packaged" into such building blocks/units.⁹²

A similar tree (see fig. 1) can be raised for the ideal object called Christology, where what we have come to call the orthodox position is the result of the power decisions made at the Councils of Nicene (325), Constantinople (381), and Chalcedon (451), with *afilioque* ramification introduced by the Iberian Christians accepted by the Romance West and condemned by Byzantium (867).⁹³

11. It is easy to note the very simple procedure to derive the ideal, perfect formula of this Christologic tree (which, of course, can equally be applied to any system of premises, set of rules, ideas etc.). Let there be a mother-branch. Each mother-branch divides into two identical daughter-branches. Let us ascribe the value "0" to the right-hand-side branch and "1" to the left-hand-side branch. (This is a mere convention, of course, the reverse can equally hold.) To infinity, each of the ramifications ends with a leaf. The road to any of the leaves can be formulated in algebra as:

$$x = a_0 + a_1 = 2^1 + a^1 = 2^1 + a_3 = 2^3 + \dots, \quad (a)$$

where the coefficients a_0, a_1, a_3, \dots may only be ascribed the values of the binary option (0 and 1), while their "length" is the length of the branch. Geometrically speaking, the total

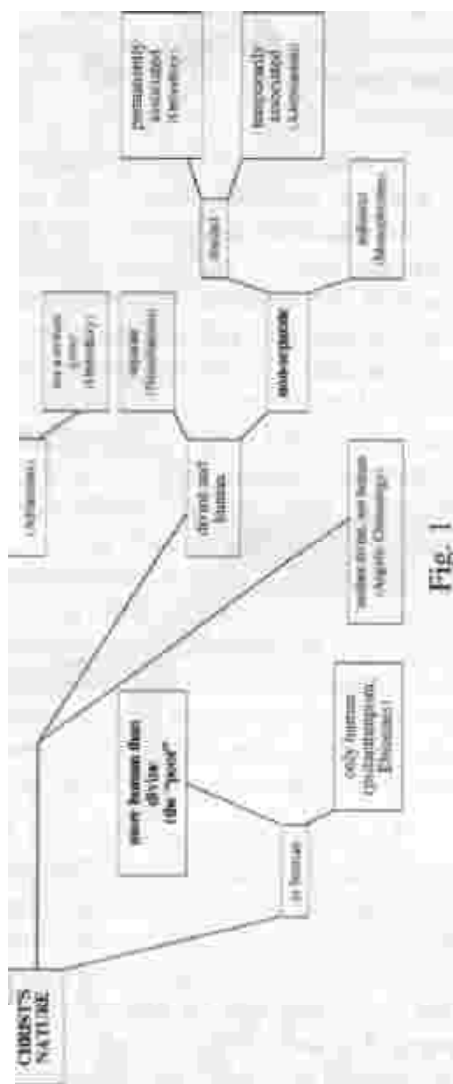


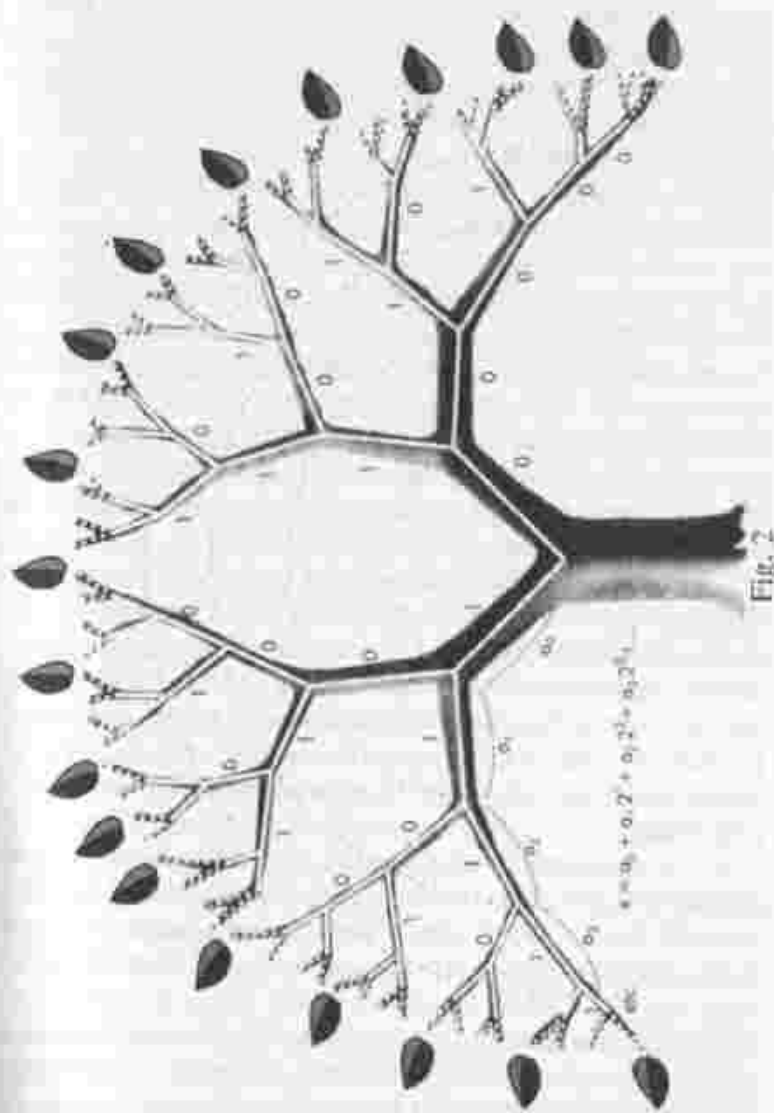
Fig. 1

ramifications described by the above formula generate a tree which is perfectly similar to the Christologic tree (or any Gnostic tree, according to the equivalence transformation demonstrated by IPC)⁹⁴ and which can be drawn as in figure 2.⁹⁵

In mathematics, this ideal object has its own name and it is a visual representation of the general formula (a) of the 2-adic numbers and symbolizes the body Q_2 of the 2-adic numbers (the set of p-adic numbers⁹⁶ constitutes a body). Each of the terminal leaves of the tree represents a 2-adic number. Generally, if we had a tree generated by the rule that each branch divides indefinitely in p branches, then each succession of branches, symbolically ending in a terminal leaf, would be a p-adic number. Naturally, each coefficient a_n in the development of the formula (a) represents the branch resulting from the n^{th} ramification, where $0, 1, 2, \dots, p-1$ branches come out of each node.

In the IPC model of ramification by binary options, each 2-adic number corresponds to the chain of sequences describing the doctrinal development of a gnosis variant (or, in the case of the Christologic tree, each heresy can be traced in its development as a succession of ramifications, the *analogy* being that of the forking road, which ends in a 2-adic number). The analogy is, naturally, strictly formal.

12. Starting from a suggestion by mathematician Rudolf von Bitter Rucker (Rudy Rucker, *Mind Tools*, 1987), according to whom chaos theory and the geometry of the fractals can provide mathematical definitions for any form of existence, Culianu came to think, in the latter part of his life, that *everything* can be defined in terms of a mind game.⁹⁷ In particular, and taking a more relaxed definition of the fractal (according to which "any infinite ramification that conforms to a mie is a fractal"),⁹⁸ it is possible to analyze the figure of Christ in any of its aspects (divinity, humanity, nature,



$$s = a_0 + a_1 2^1 + a_2 2^2 + a_3 2^3 + \dots$$

substance, the rank inside the trinity etc.) based on the notion that Jesus Christ is at the center of a multidimensional fractal which speaks according to certain rules of production to be described in binary terms." The essence of this approach is the reduction of any spiritual or cultural phenomenon to its generating mechanism.

But, runs Culianu's argument, since the generating mechanism has a cognitive basis, that means:

- all products of the human spirit can be explained in a similar way (which is the thesis of the genetic identity of the entire culture);¹⁰⁰
- each individual cultural object must be included in the ideal systemic object to which it naturally belongs (that is, by virtue of its set of rules and generating mechanism);
- cultural object systems are fractals by their nature (that is, they tend to produce solutions indefinitely in accordance with their generating rules);
- generally, the only way to provide a systematic definition of history is the following: the morphodynamic integration of ideal objects, in conformity with the notion that history is precisely the "line" along which ideal object systems interact in a complexity that cannot be intuited except by realizing the disproportionate number of such systems which simultaneously work to generate what we commonly call reality.

The conclusion is that "at this stage of research, we are unable to go much beyond the mere recognition of systems in their logical dimension".¹⁰¹ In other words, were we bidimensional creatures living on the surface of a plate of soup and if a tridimensional man were eating the soup with a tridimensional spoon, than the level of our knowledge would allow us to conceive of the spoon with no additional representation of the world from where the spoon comes to intersect the surface of the soup we live on.

The consequences of an integral method

13. If there is effectively no part of the world or of human existence that may not be defined as a mind game with firm rules of development but unpredictable results, then religion, philosophy, science, literature, etc. are all mere computational processes. Myth and life are equally processes of multiple choices whose origin is the generating mechanism of simple binary options inside a frame of alternatives formulated by a set of rules derived from the structure of human nature and the constraints of history (the interaction with other games like, for instance, the power game). Life appears as a seamless continuum simply because the decisions it calls for are part of a temporal flow that is simply too fast to allow our analogical senses to perceive them in their digital discontinuity. But any process, Culianu claims, can be analyzed as a sequence of binary decisions and, since any infinite ramification conforming to a generating rule is a fractal, such systems are essentially fractals themselves.

In principle, the generating system operates until all combination and rearrangement possibilities for the sequences have been exhausted. The result is an ideal object which exists in a world different from the one we live in, a logical and systematic dimension of reality. The only existential constraint of ideal objects is that they may not develop beyond the (usually very simple) premises of their generating mechanism, which can be deduced from the cognitive structure of the transcendental subject, which is, essentially, a computational mind. This is the method of the *last* Culianu, which he took as a genuine *mathesis universalis*.

14. This radical methodological monism has at least one remarkable consequence and I would like to end by providing its very brief outline. The unity of whatever is mental must with necessity lie in the unity of the mind. The immediate

observation is, if we admit the unity of computational systems, that the generation of all thought systems is *unitary in the mind*. This means that religion, philosophy, and science (to take only these domains) create their ideal objects in the same way. Culianu already showed that in morphodynamic terms, Gnosticism and early Christianity are reciprocal *transformations* (or "deformations" in the sense given this term by D'Arcy Thompson) of the same generating system. Consequently, they are identical as systems. This observation can be extrapolated to any human cultural product, since any human creation may ultimately be understood as processing by computation of certain very broad hypotheses about nature and existence. Evidently, the unity of humanity does not reside for Culianu in its solutions, but rather in the operations of the mind: it is not our visions that bring us together, but the common manner in which we elaborate them. However, Culianu notices a deficiency of the system here: this integral monism can explain the unity of such creations very well, but runs into difficulties when it tries to account for their differences. Obviously, differences exist between them. Culianu's solution to this is the following: there are differences between the solutions because the "programs" have not been "running" for a sufficiently long time. All human creations are mind maps. But since their span is so reduced, they are infinitesimal maps. We can nevertheless see how certain great religions, those that have had the time and complexity to undergo a systematic development (Buddhism, Jainism, Judaism, Christianity, the Islam), partially overlap. Basically, any cultural creation that develops systematically in all the consequences of its premises tends to provide a complete mind map. In other words, completely developed systems overlap. This is for Culianu the consequence of the following premises: **a)** the cognitive presupposition of the method (i.e., the computational nature of our mind),¹⁰² **b)** the

generation of all systems is unitary in the mind (the thesis of genetic identity), **c**) all logical alternatives provided by the terms of a certain problem tend to be effectively covered¹⁰³ and **d**) philosophy and science are transformations of religions resulting from slight changes of the generating rules.¹⁰⁴ One example of a mind map that already overlaps others is provided by Buddhism, which, in Culianu's opinion, includes parts of the Christian system, the German idealism, and modern science.¹⁰⁵

It is immediately apparent that the **(c)** premise is no more than a rephrasing of the principle of plenitude,¹⁰⁶ shared by ancient and medieval thought: any infinite system tends to explore all possibilities that are compatible with its initial data. Culianu only adds the conclusion that, if sufficiently expanded, science, philosophy, religion will necessarily overlap. This boils down to saying that **(b)** and **(c)** are really a single presupposition that is essential to Culianu's method and that claims all systems produced by the human mind are inseparable (identical as systems) in their generating system and, if expanded indefinitely, materially coincidental.

This conclusion allows a brief codicil. It is quite clear that Culianu was fundamentally skeptical at the end of 1986 as the ontological truth of the contents processed by his method. Indeed, Culianu claimed that the problem of *the truth* of the alternatives developed by the possibilities of the system is undecidable,¹⁰⁷ with no ground for the claim that one branch of development is more truthful than another branch or its contrary.¹⁰⁸ Principles are no guarantee for truth¹⁰⁹ and the generating mechanism of myths is neither true nor false.¹¹⁰ Culianu also proposes an ethical argument for the rejection of claims that some premises are more adequate than Others: « toute prétention de connaître les dogmes mystérieux

de la nature finit par engendrer la terreur contre ceux qui ne s'y soumettent pas ». ¹¹⁰ On the other hand, the fact that all human myths are equally true or equally false is nevertheless an unacceptable solution - « la damnation de la race humaine est que tous ses mythes soient également vrais ». ¹¹²

This skepticism was surprisingly corrected in the latter part of his work. Naturally, the undecidability of values is an autistic solution. One solution against autism consists in resorting to experience in the interesting formulation of the last Culianu: in the process of thinking tradition and being thought by it (intertextuality, cultural tradition), the subject "obtains the cognitive self-assuredness that what is thought is experienced, and whatever is experienced also has an effect on what is thought". ¹¹³ Culianu finally came to believe that *everything*, society and world included, is a system of ideal objects developed by the logic of binary computation. « [Toute] vie s'organise à partir d'un mécanisme d'option binaire, [et] n'est rien d'autre qu'un fractal dans l'espace Hilbert. » ¹¹⁴ Since the thesis of genetic identity asserts that the generating processes of all systems are inseparable in the mind, it follows that modifying one process will immediately affect the other systems that mutually interact to make history. If we grant that rules are a kind of program ran by the human society, then it becomes possible to think that religion is the privileged message to which, if solicited, society offers an immediate response. ¹¹⁵ And if changes can be made in the sphere of religion, then the very future of societies running this modified program may be reprogrammed.

Associating the experimentability of knowledge with the experience of one's own mental space in an attempt to overcome the autistic undecidability, ¹¹⁶ is Culianu's last attempt to solve the cardinal question of all knowledge: which is the *real* and *concrete* space where all of man's spiritual creations are validated?

NOTE

All works cited in the text as a year followed by a comma and the page number refer to Culianu's books. The year is that of the first publication, listed below. The figure in brackets represents the page number of the Romanian translation.

1984 : *Eros et magie à la Renaissance 1484*. Avec une Préface de Mircea Eliade. Paris: Flammarion, Collection "Idées et recherches". - *Eros și magie în Renaștere 1484* (traducere din limba franceză de Dan Petrescu), București: Nemira, 1994.

1990 : *Les Gnozes dualistes de l'Occident. Histories et mythes*. Paris : Pion. - *Gnozele dualiste ale Occidentului. Istorie și mituri* (traducere din limba franceză de Tereza Petrescu), București: Nemira, 1995.

1990* : Eliade / Couliano, *Dictionnaire des religions*. Avec la collaboration de H. S. Wiesner, Paris : Pion. - *Dicționar al religiilor* (traducere din limba franceză de Cezar Baltag), ediția a II-a, București: Humanitas, 1996.

1991: *Out of this World. Otherworldly Journeys from Gilgamesh to Albert Einstein*. Boston & London: Shambhala. Foreword by Lawrence E. Sullivan. - *Călătorii în lumea de dincolo* (traducere din limba engleza de Gabriela și Andrei Oișteanu), București: Nemira, 1994.

1992: *The Tree of Gnosis. Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism* (translated into English by H.S. Wiesner and the author). A completely revised translation of *Les Gnozes dualistes d'Occident*, Editions Plön, 1990. Harper San Francisco. - *Arborele gnozei. Mitologia gnostică de la creștinismul timpuriu la nihilismul modern* (traducere din limba engleză de Corina Popescu). București: Nemira, 1998.

The manuscripts of the articles *A History of Mind*, vol. 1: *Religion* (probably written between March and May 1991) and *Introduction to the Eliade Guide to Religion* (4 March 1991) have been kindly made available to me by Tereza Petrescu, I. P. Culianu's sister, to whom I take this opportunity to thank again.

¹ 1990, p. 10 [8]; 1992, p. XVII [15]. (Cf. the *Note* at the end of the article for the citation system.)

² 1992, p. XI [7].

³ Aristotel, *Physica*, III, 1, 200b.

⁴ *Ibidem*, VII, 1, 251a.

⁵ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 16e édition, PUF, 1988, pp. 623-625, *Obs.* et seq.

⁶ 1990, p. 79 [80].

⁷ 1992, p. 26 [53].

⁸ 1984, pp. 165-6 [172].

⁹ 1991, p. 233 [238]. In 1990 (the first variant of the book on Gnosticism), Culianu opposed the notion of origin to that of "category of myths" (*la catégorie de mythes*: p. 106 [112]) by arguing that the myth narrative (*la fable*) "n'est qu'un instrument pour transmettre quelques données essentielles invariables" (p. 105 [IH]). A more precise meaning was ascribed to this argument by the notion of *cognitive transmission*, or transmission by diffusion, which opposed the older notion of the origin (1992, p. 72 [119]). Cognitive transmission admits only the transmission of principles (*ib.*, p. 195 [280-1] and the clarification in n. 35 on p. 197 [285]). The notions used by Culianu to frame cognitive transmission include "intertextuality" (1991, pp. 7 sq. [40 sq.]) and "cultural tradition" (1991, pp. 11; 232-3 [43; 238]). The alternative to the obsession of the origin consists in combining cultural history with cognitive psychology, which is Culianu's own approach (1991, pp. 39-40 [68]).

¹⁰ Culianu, 1992, p. 45 [79], n. 12.

¹¹ Culianu, 1992, p. 26 [53].

¹² Culianu, 1990, p.79 [80] and 1992, pp. 54-5 [93].

¹³ 1990, p. 74 [75].

¹⁴ 'Devolution' in Jonas - *cf.* 1992, p. 256 [365] and 1990, pp. 316 [336], 99 [104].

¹⁵ 1990, p. 81 [82-3].

¹⁶ 1992, p. XVIII [17].

¹⁷ 1992, p. 56 [95]. A comment on p. 45 [80], n. 17, and Bianchi's characterization of the different dualisms by binary oppositions on p. 46 [81], the same note.

¹⁸ 1990, pp. 74; 82 [75-6; 83].

¹⁹ 1990, p. 165 [173].

²⁰ 1990, p. 74 [75] and p. 110 [115-6], where he talks of a Platonism which, when applied to certain gnostic myths, continuously generates Gnosticism.

²¹ 1990, pp. 75-6 [76-7].

²² *Loc. cit.* and p. 168 [176].

²³ A detailed discussion in 1990, pp. 126-8 [132-5].

²⁴ Culianu, 1990, pp. 129-131.

²⁵ *Cf.* Culianu, 1990, pp. 76-77.

²⁶ Culianu, 1990, p. 165 [174]; also the entire discussion on the correct definition in Chapter V, § 19, pp. 161-8 [170-6], to which I will return later.

²⁷ K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Vol. II (The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath), London: Routledge & Kegan Paul, 5th edition, 1966, notes 44; 46-50, pp. 291-6 (*Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. II, București: Humanitas, 1993, pp. 318-24).

²⁸ 1990, p. 78 [79].

²⁹ 1990, p. 81 [82].

³¹ *Principe productif* - 1990, p. 83 [84].

³² *Ibidem.*

³³ 1990, p. 143 [151].

³⁴ 1990, p. 147 [155].

³⁰ 1990, p. 78 [80].

³⁵ This is the case of dualism as a gnoseologic structure, whose alleged origins Culianu suggested in paragraph 10 of Chapter I (1990, pp. 43-8 [42-6]: Julian Jaynes's bicameral brain, the prominence of the right hemisphere attested by R. Hertz, or the Clastres' hypothesis of the society against the Slate). In the same discussion, Culianu also mentions the alleged **Etiology** of the Trickster proposed by Mac Linscott Ricketts, seen as a **beans** of conciliation within the theodicy of the Supreme God's

omnipotence, omniscience, and munificence with the existence of evil in the world (*cf.* 1990, Ch. V, § 12).

³⁶ 1990, p. 149 [156].

³⁷ 1990, p. 152 [160].

³⁸ 1992, pp. 121 [181-2], 124-27 [186-9] and 137 [202-3].

³⁹ 1990, p. 155 [163].

⁴⁰ 1990, pp. 154 [162]; 230-1 [243-5] - the application of this argument to the Paulicians.

⁴¹ 1990, p. 152 [162-63].

⁴² 1990, pp. 20 [18], 77 [78], 154 [162], 284 [303], 285 [304], 287 [307].

⁴³ 1990, pp. 230-1 [243-5], 157 [165] and 287 [307].

⁴⁴ 1990, p. 291 [310].

⁴⁵ 1990, pp. 291-2 [310-1].

⁴⁶ The notion that modern nihilism is formally identical, but essentially inverse to the original Gnostic viewpoint is formulated on p. 155 [163] and argued on pp. 291-2 [310-11] (1990). Culianu claims that the „Gnostic” nihilism of existentialism (p. 315 [335]) and the nihilism of Helmholtz’s program (p. 318 [338]) are an anticosmism outside all transcendence (the definition of nihilism), while Gnosticism practiced an anticosmism in the presence of genuine transcendence to denounce the ignorant and, occasionally, malevolent Demiurge. In modernity, one can only recognize as Gnostic structures and sequences that were once used by the Western dualisms and which the human mind constantly reassembles in a *bricolage mythique*, through the *ne varietur* generating mechanism of all human concepts which are ultimately indifferent in terms of their truth (pp. 317 [337], 319-20 [339-40]).

⁴⁷ *Cf.* 1990, p. 83 [84-5].

⁴⁸ „*Mère douteuse*” in the original text (1990, pp. 77 [78-9] and 159-60 [167-8]); according to Chapter V, § 1 (1990, p. 112 [118]), *une Mère qui a des doutes est une Mère douteuse*; her doubts come from the error she falls under because of her initial *hybris*: self-eroticism and breaking the divine law (pp. 105-6 [111-12]). This world’s Demiurge is ejected in an act of involuntary maternity caused by erotic despair and the breaking of a pleroma law.

⁴⁹ I describe these book proposals (one of which, *A History of Mind, vol. 1: Religion*, I also quote in the present study) in the essay *Ultimul Culianu (The Last Culianu)*, published in *L.A. & I.*, nr. 27(161), year V,

essential difference between the myths used by religion, philosophy, and science on p. 317 [337]).

⁷³ 1990, p. 34 [32].

⁷⁴ M. L. Ricketts' hypothesis: Shamanistic speculations on the Supreme Being, supposedly incapable of evil, *i.e.* the salvaging of the theodicy as it features in John Lugio's speculations (*cf.* 1990, p. 265-6 [282-3]), together with *supra* n. 36.

⁷⁵ In effect, there is a strong correlation between the social-intellectual structure of groups and their professed doctrine. Namely, the role of history lies in the discrimination between possibilities. In other words, the picture of the choice is completely independent from history but whatever is chosen is a consequence of an interaction with history. „Il y a une forte corrélation entre les structures socio-intellectuelle des groupes et la doctrine qu'ils professent respectivement. Les composantes historiques, sociales et existentielles jouent un rôle actif dans l'adoption d'une des virtualités logiques d'un mythe, qu'elle ait été ou non déjà exploitée au préalable. [...] Mythe et homme se pensent eux-mêmes." (1990, p.157 [165]; *cf.* 1991, p. 11 [43]: „For every individual thinks part of a tradition and therefore is thought by it", and 1990*, p. 20 [17]: « Avant qu'il y ait un Arius, ou un Nestorius, *je sais* qu'il y aura un Arius ou un Nestorius, car leurs solutions [à la christologie] font partie du système, et c'est ce système qui pense Arius, et qui pense Nestorius, au moment où Arius et Nestorius croient à leur tour penser le système. »). In 1992 (p. xii [8-9]), Culianu prefers morphodynamic to structural morphology: „I favor a cognitive approach that would involve diachrony as an obligatory dimension of the world, not one we can disperse with. [...] The mere 'morphology' [...] is integrated into a dynamic process of extraordinary proportions that is the temporal interaction of all such systems. This process with an infinite number of dimensions we call history. [...] Ideal objects interact in time to form history." - But he starts from a purely cognitive (*i.e.*, synchronous) model for the description of culture.

⁷⁶ Culianu's analysis is not specific about the rapport between the features of the system formed by the cited definition, which is purely procedural and compatible with the assertion that dualism is not a doctrine, but a thinking process (that is, a generating mechanism), and the assertion that the distinctive element of dualism is its generally negative attitude to the principle of ecosystematic intelligence and the anthropic principle (*cf.* 1990, pp. 167-7 [176]). But do these two features still operate as invariants in the sense given by Bianchi?

⁷⁷ 1992, p. 267 [379-80].

⁷⁸ 1990, p. 167 [176]; 1992, p. xv [12-3].

⁷⁹ 1992, p. 267 [379].

⁸⁰ 1992, p. xv [13].

⁸¹ 1992, p. 8 [28]. We have to note that this formulation, as well as the title of the French edition (*Les Gnosés dualistes d'Occident*), is inconsistent with the idea that Gnosticism is a subspecies of dualism. Had it been consistent, then we would have to have non-dualist gnosés also, which, while it may be in principle possible, extends beyond the frame provided by Culiánu's 1990 definition.

⁸² The last Culiánu - the Culiánu of the 'IPC-method' - cites Einstein (*Relativity: The Special and General Theory*, 1920) on the conventional and arbitrary nature of the laws of the tridimensional world and D'Arcy Thompson (*On Growth and Form*, 1917) for the notion that it is only rules for the transformations between partial worlds that are real. Cf. Culiánu, "A Historian's Kit to the Fourth Dimension," *Incognita*, vol I, nr. 2 /1990, pp. 113-129, appearing as Chapter I in 1991, pp. 12-32 [44-62], where he points out the fact that understanding the purely conventional nature of the form and content of things that appear to us "involves a dramatic change in the regular conscience". The notion of the morphodynamic transformation and its application to history is in "System and History," *Incognita*, I, nr. 1/1990, pp. 6-17.

⁸³ The coin-flipping example is provided by Culiánu: 1990, p. 282 [301]; 1992, p. 239 [343].

⁸⁴ 1990, p. 285 [304].

⁸⁵ I. P. Culiánu develops a completely formalized analysis in 1992, pp. 245-7 [351-3]; see 1990, pp. 286-7 [305-6] for a less formalized but similar treatment.

⁸⁶ According to the principle often presented by I. P. Culiánu that the system, once set in motion, tends to exhaust all its combination possibilities, while remaining within its initial limits (1990, pp. 20; 284-118; 303)).

⁸⁷ 1992, p. 242 [347].

⁸⁸ 1991, *Introduction and Conclusion* (1-11 [34-43], 232-5 [238-40]); **1990**, Ch. XII; 1992, p. 268 [380].

⁸⁹ 1992, p. 18 [41].

⁹⁰ 1990*, p. 130 [105].

⁹¹ The analysis features in 1992, pp. 16; 18 [39; 41].

⁹² 1992, p. 18 [41].

⁹³ 1990*, pp. 123-4 [100-1]; 1992, pp. 8-17 [29-41].

⁹⁴ 1992, pp. 18-19 [41-3].

⁹⁵ This image of a 2-adic tree is taken from D. Barsky, G. Christol, „Les nombres p-adiques”, *La Recherche*, nr. 278, July/August 1995, p. 767, fig. 1.

⁹⁶ P-adic numbers were invented at the beginning of the 20th century by the German mathematician Kurt Hensel (1861-1941), a student of Leopold Kronecker and a professor in Berlin and Marburg. P-adic numbers were introduced in order to make possible the generation of algebraic numbers, that is, those numbers which are solutions to polynomial equations with integral coefficients (or rational ones, which amounts to the same thing). The point was to find a convenient representation of algebraic numbers as a series of powers for the integers p . The total number of such series for a given p creates a p-adic tree, whose property is that the desired numbers lie in its extremities. By using the world of p-adic numbers (rather than the world of real numbers, where certain things seem impossible to demonstrate or refute), Andrew Wiles of Princeton could transform Fermat's celebrated conjecture (for n an integer greater than two, there are no positive integral values a , b , and c such that $a^n + b^n = c^n$) into a theorem (1995). Moreover, the fact that the Planck length seems to have taken an absolute spatial limit suggested to certain theorists the notion that the ultimate structure of the space-time cannot be adequately described by real numbers, and consequently requires a p -adic structure (Barsky, Christol, *loc.cit.*, pp. 766-771).

⁹⁷ 1992, pp. 267-8 [380].

98. $\sum_{n=0}^{\infty} p^{-n}$ [113]

⁹⁹ 1990*, p. 125 [102].

¹⁰⁰ This thesis was first formulated in 1990, p. 317 [337], then taken up again in 1992, p. 239-344] and turned into the cornerstone of TPC's last texts, according to which *reality*, in the strong sense of the term, only refers to the transformation rules (one of the principles of morphodynamics). Religion, science, and philosophy, IPC claims, really construct their ideal objects similarly; they really speak of the same things and are identical as systems. Just as, for instance, D'Arcy Thompson, whom Culiariu cites, has shown many natural forms to be no more than punctual reciprocal transformations: e.g., the skulls of mammals, including that of man, can be derived from one another through punctual transformations (*On Growth and Form*, edited by John Tyler Boner, Cambridge University Press, 1961, Ch. IX: "On the Theory of Transformations, or the Comparison of Related Forms", pp. 268-325).

¹⁰¹ 1992, p. 7 [28].

¹⁰- The hypothesis of the computational nature of the mind seems to be argued for by Culianu especially through a rejection of the multiplication of essences. Namely, instead of postulating the existence of archetypes stored in the human spirit by phylogenetic accretion as individual types which will eventually lead to a mysterious genetic code of archetypes, it is more realistic to take the minimalist position according to which the mind is essentially computational. Naturally, our mind is more than a Turing machine, but, among other things, it is undoubtedly also that. Then, if we grant that minimal hypothesis, let us see what the immediate consequences are for any creation of the mind (I am providing here an *interpretive* summary of the position in 1992, pp. 1-22 [19-48]).

¹⁰³ Ioan P. Couliano, *Introduction to the Eliade Guide to Religion*, dated 4 March 1991, which is more complete and interesting than the *Introduction* in 1990*, pp. 17-21 [15-18].

¹⁰⁴ Idem, *A History of Mind, vol. I: Religion*; this text exists in two forms: as publication proposal to Harper & Row (5 July 1990) and a 29-page book presentation. The same notion appears in the *Epilogue* to 1992, p. 268 [380].

¹⁰⁵ 1992, *loc.cit.*

¹⁰⁶ Formulated, among others, by Plato (*Timaios* 41b *ad finem*). The standard monograph belongs to A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Cambridge, Mass., 1936.

¹⁰⁷ 1990, p. 84 [86].

¹⁰⁸ 1990, pp. 87 [88].

¹⁰⁹ 1990, p. 317 [337].

¹¹⁰ 1990, p. 288 [307].

¹¹¹ 1990, p. 320 [340].

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ 1991, p. 11 [43].

¹¹⁴ 1990*, pp. 18; 21 [16; 18].

¹¹⁵ *Mutatis mutandis*, it is clear that Culianu takes on himself the claims of a great magic manipulator made by Giordano Bruno in *De vinculis in genere*, claims that he analyzed *qua* scholar in 1984, Chapter IV, § 2 and Part II, *passim*.

¹¹⁶ 1991, p. 235 [240] and the entire first Chapter ("A Historian's Kit for the Fourth Dimension").

(This study is a revised version of the afterword to Ioan I Vi ru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Nemira, 1995.)

ANDREI OIȘTEANU

**IO AN PETRU CULIANU -
UN VOYAGEUR DANS L'AU DELÀ***

Il y a plusieurs années, aux derniers jours de mai 1991, les milieux culturels, scientifiques et universitaires du monde entier étaient profondément marqués par une tragique nouvelle: „Le 21 mai 1991, vers 13 heures, à l'Université de Chicago, le professeur d'histoire des religions Ioan Petru Culianu, 41 ans, a été... Le jeune professeur, d'origine roumaine, était un savant remarquable, auteur de quinze volumes et de plusieurs centaines d'études publiées..."

Des dizaines de spéculations ont été faites depuis sur les motifs en les auteurs de ce crime. On a pensé à tout, on a tout pris en compte: son conflit avec un étudiant, une possible intention de quelqu'un de s'emparer de l'assurance à vie du professeur, le fait que l'extrême-droite de la diaspora roumaine aux États-Unis et au Canada, fascisante, n'avait pas pour lui de bons yeux¹; le fait que LP. Culianu ne cessait de critiquer -

* Ce texte est la *Préface* à l'édition roumaine du volume: Ioan Petru Culianu, *Out of This World, Shattered in the World of Tomorrow* în *lumea de dincolo*, Nemira, Bucarest, 1994.

avec le poids de toute son autorité morale et professionnelle - le régime instauré en Roumanie après décembre 1989².

On a écrit et parlé des „ressemblances avec le meurtre du professeur Nicolae Iorga en 1940", d'un „Meurtre à signification rituelle" (Anthony You); d'une „exécution de style typiquement KGB" (Ion Pacepa), d'une suppression de type maffieux" (Ted Anton), d'un crime „à titre d'exemple", servant d'„avertissement", et cela pourrait continuer. Et d'autres mots, on n'aurait pas visé tant l'élimination du savant, que l'effet psychologique provoqué par l'assassinat sur d'autres. D'autre part, pour jouer un tel rôle, l'assassinat aurait dû être revendiqué, c'est-à-dire „motive" et „signé" (comme le faisaient les légionnaires il y a un demi-siècle et comme le font toutes les organisations terroristes aujourd'hui). Sinon, le message n'atteint pas sa cible, puisqu'on ne sait pas exactement *qui* avertit *qui*, et *pourquoi*. Ce qui est certain, c'est que trop d'inconnues persistent encore dans l'équation et que ni la police américaine, ni le FBI, ni les journalistes, roumains et américains³, qui ont tenté de la résoudre, n'ont trouvé de solution.

Le grand nombre et la diversité des hypothèses, de même que leur coexistence ne sont pas - comme on pourrait le croire - un symptôme de la richesse des informations détenuées, mais bien au contraire, de leur pauvreté.

Avec la disparition du professeur Culianu (Iași, 1950-Chicago, 1991), l'écoulement du temps pourrait l'éloigner du centre de l'actualité et estomper les contours tellement distincts de sa personnalité. Au contraire, on risque de voir le décès prématuré du savant, le mode mystérieux et violent dont il s'est produit, engendrer une tendance en quelque sorte opposée, de surévaluation de l'œuvre de Culianu et d'idéalisation de sa personnalité. Le remède contre de telles possibles tendances me semble être la présentation objective de sa

biographie trop brève et, surtout, la traduction et la publication de ses écrits scientifiques, littéraires et de ses essais.

2. *Le modèle Mircea Eliade*

La relation avec Mircea Eliade est l'une des „grilles" susceptibles d'éclairer le destin de I.P. Culianu. Il suffit de passer en revue quelques coordonnées de cette relation.

La période bucarestoise, estudiantine (1967-1972) de I.P. Culianu coïncide par hasard avec une période de relative libéralisation de la société roumaine. Depuis 1967 l'action de récupération de l'œuvre de Mircea Eliade avait commencé, d'abord par la publication d'études et articles le concernant et, ultérieurement, de quelques-uns de ses livres. Le contact du jeune Culianu avec les principaux livres (en règle générale, en version française) signés par M. Eliade a été déterminant pour le destin du premier. Dans un dialogue⁵ avec I.P. Culianu en octobre 1984, à l'Université de Groningue (Pays-Bas), je lui ai posé une question relative à sa dette envers M. Eliade. Sa réponse a été sans équivoque: „Toute mon existence me lie à Mircea Eliade, car j'ai tenté de devenir historien des religions dès le moment où, en première année d'études à la faculté, lors d'une crise d'identité banale à l'âge que j'avais, je me suis mis à lire ses livres... Le rêve n'est devenu réalité qu'en rapport avec l'occasion que j'ai eue d'être près de lui, d'étudier avec lui aux Etats-Unis; de bénéficier, en d'innombrables occasions, de sa bienveillante attention, manifestée en commençant par des suggestions pour mes premiers articles, et allant jusqu'aux préfaces des derniers parus de mes livres"⁵.

A une question que je lui avais posée sur sa qualité de disciple de M. Eliade, Culianu m'a répondu d'une manière empreinte de diplomatie: „J'ai toujours affirmé être un disciple de M. Eliade dans la mesure où M. Eliade me reconnaît

comme tel. Vu que cette qualité m'a été confirmée à maintes reprises, je peux dire - oui, je suis un disciple de Mircea Eliade"⁶.

En revenant aux années estudiantines de Culianu, il faut dire qu'une autre dimension de son rapport avec Eliade a été son mémoire de licence. Soutenu à l'Université de Bucarest, en octobre 1928, le mémoire de licence de M. Eliade avait pour sujet la philosophie de la Renaissance italienne: *La philosophie italienne de Marsile Ficin à Giordano Bruno*. A coup sûr, I.R. Culianu en avait connaissance et probablement avait cherché ce mémoire, mais ne l'avait pas trouvé, car il allait écrire quelques années plus tard que celui-ci „s'était perdu"⁷.

En fait, le mémoire de licence de Mircea Eliade existe aux archives de l'Université (ancienne Faculté des Lettres et Philosophie), enregistré sous le numéro 361, et a été publié ultérieurement (1984)⁸.

Pour son propre mémoire de licence, soutenu à la même Université bucarestoise, mais 44 ans plus tard (J^uiⁿ 1972), I.P. Culianu a choisi à peu près le même sujet: *Marsile Ficin et la platonisme à la Renaissance*⁹.

Datés des années estudiantines, cet ouvrage sur Ficin et deux autres sur Giordano Bruno (dont *Coincidentia oppositorum chez Giordano Bruno*¹⁰ sont restés inédits en tant que tels, mais ont été utilisés dans la rédaction d'un livre ultérieur, écrit à l'âge mûr¹¹.

3. „Notre malheureuse discipline"

La relation Culianu-Eliade comporte plusieurs points de repère pour l'intervalle 1970-1980. Culianu écrit au professeur de Chicago dès 1971 (il était encore à Bucarest). Il Icra sa connaissance en 1974, à Paris. Dès 1975, Culianu

devient le disciple de Mircea Eliade au sens propre; pendant quatre mois, il est son étudiant (post-doctorat) à l'Université de Chicago. En 1978, Culianu publie en Italie une monographie *Mircea Eliade* (commencée en 1973). C'est un livre d'analyse, d'où les considérations critiques ne manquent pas et qui est loin d'être un simple exercice d'hagiographie, ainsi qu' Eliade même lui écrit. Non seulement Mircea Eliade se reconnaît dans le portrait que donne de lui son disciple, mais cette image dans le miroir l'aide à mieux se comprendre. Après avoir lu le texte dactylographié de l'ouvrage, Eliade écrit à Culianu ce qui suit, le 3 mai 1977: „... J'ai aimé, je t'en félicite et je te dis toute ma gratitude! Au moins en Italie, je serai moins déformé que jusqu'à ce jour. (J'espère que des traductions en anglais et français seront publiées aussi.) D'abord, j'ai aimé ceci: autant «eliadien» comme tu l'es, tu n'es pourtant pas tombé dans le péché de l'hagiographie (comme je l'avais fait moi-même dans mon *Introduction* à l'édition Hasdeu, en 1936)... Je me réjouis de te voir maître de tous les instruments qui te permettront de défendre et d'illustrer notre malheureuse discipline...”

Pour sa part, Culianu voit dans la lettre de son maître une confirmation excellente de sa démarche exégétique et une réaction laquelle clôt parfaitement le cercle de la monographie. Il en fera donc la *Préface* du livre¹². Quand il écrivait ces lignes flatteuses Eliade avait 70 ans, et Culianu en avait 27.

Cependant, la carrière de Culianu à l'Ouest n'a pas suivi une courbe absolument ascendante, et ceci notamment dans les années 70, minées par des crises existentielles et professionnelles (crises traversées d'ailleurs par Mircea Eliade lui-même à son temps, tout de suite après son émigration de Roumanie). Voici un échantillon des difficultés d'adaptation professionnelle - que nous n'aurions pas soupçonnées - telle qu'elle résulte d'une lettre expédiée d'Italie, au cours de la

même année 1977, à son ami de Bucarest, Andrei Pleșu: „Ici, à l'Ouest, l'histoire des religions est une toute autre chose qu'elle ne l'était en Roumanie. Elle *ri est* pas le résultat d'une évolution individuelle vers une quelconque forme d'ouverture ontologique, comme cela a été, je crois, notre cas, mais une discipline de type philologique et archéologique, sans implication existentielle aucune. La possibilité de la cultiver rend vaine toute intention de connaissance plus profonde, ou d'ouverture vers l'être. L'impossibilité fait du mysticisme abstrait gnoséologique une forme nécessaire de subsistance sous les régimes totalitaires, mais cela n'en est pas moins lié à ces régimes-mêmes, tandis que le mysticisme orgiastique (la confusion des valeurs) est plus approprié aux démocraties"¹³.

4. *Un mélange explosif d'intuition et d'érudition*

Si je devais réduire à l'essentiel la biographie de LP. Culianu (Iași 1950 - Chicago 1991), j'y distinguerais trois périodes. Après *celle de la formation* (1950-1972, Roumanie), composée d'un premier temps à Iași (1950-1967) et d'une époque bucarestoise (1967-1972, études universitaires), il y a eu une *période d'adaptation et d'accumulation* (1972-1983, Italie et Hollande) marquée essentiellement par les efforts d'adaptation typiques des premières années passées après son exil volontaire (cela inclut six mois passés dans un camp, à Trieste); au cours de cet intervalle il a bénéficié de plusieurs bourses d'études post-universitaires, a préparé des doctorats (Milan, 1975, Paris, 1980 et 1986), a étudié des langues qu'il ne connaissait pas (grec, hébreu, copte), a eu des contacts avec le monde universitaire, avec les milieux de la presse et îles éditions d'Europe occidentale. „Je ne peux pas m'expliquer" - écrit Culianu en 1990 - „l'endurance, voire

l'indifférence avec lesquelles je me suis débrouillé rapidement, affrontant des milieux étrangers et apprenant toujours des langues difficiles et peu connues, que par le traumatisme que m'avait causé, à 17 ans, le déménagement de Iași à Bucarest. Cette expérience a été plus terrible que toute autre - bien que, évidemment, je n'aie pas eu à parler d'autre langue et que je me suis fait à Bucarest un nombre relativement grand de bons amis... Après cela, il m'a été facile de passer de Rome à Milan, de Milan à Paris, de Paris à Amsterdam et à Boston..." En cet intervalle (1972-1983), il publie une trentaine d'études scientifiques, de brefs articles et des compte-rendus (une centaine) dans des revues spécialisées de la plupart des pays occidentaux. Ses livres n'ont pas encore l'impact qu'ils auront plus tard, ont des dimensions réduites et sont publiés par des petites maisons d'éditions spécialisées. Il le dit lui-même (en décembre 1990) avec une franchise et une modestie dont peu de gens sont capables: „J'ai plusieurs livres qui n'existent presque pas (publiés par des éditeurs mineurs, à des tirages très réduits)..."¹⁴

Cependant, dès cette période, il devient évident pour quiconque lit attentivement ses études, que l'intelligence et la culture de l'auteur, l'intuition et l'érudition dont il est doué se combinent souvent, formant un mélange explosif, capable d'ébranler les structures ossifiées de l'Histoire des religions et de l'anthropologie culturelle des années 70 et 80 et de tirer certaines théories des impasses où elles s'étaient embourbées. La „déflagration" se produit en 1984, une année de tournant dans le destin de Culianu, lorsque débute la troisième étape de sa vie, celle de la pleine affirmation et de la reconnaissance internationale (1984-1991, Hollande et États-Unis), période où il enseigne l'histoire des religions à l'Université de Groningue, puis à Chicago, et où il publie ses études et ses livres les plus importants. Cette fois-ci, ses livres sont „ronds"

et „definitifs", sont publiés à de grands tirages, par des maisons d'édition prestigieuses, bénéficient de rééditions et de traductions dans d'autres langues (anglais, français, italien, allemand, grec) et sont accueillis avec enthousiasme par les plus grands spécialistes des domaines abordés. Par exemple, vers la fin de 1984, dans un intervalle de quelques mois, deux prestigieuses maisons d'éditions parisiennes, Payot et Flammarion, font paraître deux livres de référence, traitant deux de ses thèmes majeurs, livres qui connaissent en quelques années plusieurs éditions dans l'autres langues¹⁵. Les deux volumes sont préfacés par Mircea Eliade (l'un lui est même dédié), qui acceptait rarement d'écrire ce genre de texte introductif. Dans l'une de ces préfaces, Eliade a l'intuition du fait que Culianu a franchi la „frontiere" dont nous parlions ci-dessus; après avoir passé en revue les écrits antérieurs de l'auteur, M. Eliade affirme que la publication des livres *Eros et magie* et *Expériences de l'extase* „ne fait qu'ouvrir la série de ses livres les plus importants"¹⁶...

5. *Entre l'exégèse et la genèse du mythe*

En me proposant de considérer la vie, le destin et l'œuvre de LP. Culianu sous l'angle du „modele Eliade", je dois remarquer une autre symétrie. Les deux ont pratiqué une étrange oscillation entre les écrits scientifiques et la littérature fantastique, en d'autres mots, entre le statut du savant et celui du prosateur. Une (psycho-) analyse de la coexistence de ces deux volets chez les deux érudits serait sans doute intéressante, mais je ne m'y attarderai pas ici. Serait-ce une forme de dédoublement? De défoulement? Un excès de créativité? Ou, tout simplement, un glissement naturel du domaine du commentaire de la mythologie archaïque (*mytho-txégèse*) dans celui de la création d'une mythologie littéraire

propre (*mytho-genèse*)⁷ De même, on devrait examiner si les deux domaines se sont influencés mutuellement et, si tel était le cas, en quelle mesure. Dans la préface au roman *Hesperus* de I.P. Culianu, Mircea Eliade pose ce problème, parlant du „besoin impérieux” qu'avait éprouvé le jeune scientifique d'écrire de la prose fantastique: „Il serait intéressant de savoir si la connaissance approfondie des croyances, idées et techniques religieuses aura préparé - ou suscité - le thème central de *Hesperus*”⁸.

La symbiose des deux types d'activités est plus compliquée qu'elle ne le paraît à première vue, car il s'agit d'échanges de substances dans les deux sens et d'influences mutuelles, même si elles sont souvent inconscientes. Pour sa part, Eliade a tenté de donner une réponse à ce problème dans une conférence portant le titre „Literary Imagination and Religions Structure”, tenue en 1978 à l'Université de Chicago: „Je sais aussi, de ma propre expérience, qu'une partie de mes créations littéraires m'ont donné une compréhension plus approfondie de certaines structures du sacré et que parfois, sans en être conscient au moment où j'écrivais de la littérature, l'imagination littéraire utilisait des matériaux ou des significations que j'avais étudiés en tant qu'historien des religions”⁹.

6. *Collaboration posthume*

Un volet important de la relation Eliade-Culianu réside dans leur collaboration proprement-dite à la rédaction de deux livres de référence, élaborés vers la fin de la vie du premier et parus après son décès. Pour *The Encyclopedia of Religion*²⁰, œuvre monumentale, en 16 tomes, Eliade est le *General Editor*, ayant la liberté de choisir ses collaborateurs. On ne s'étonne pas de trouver parmi eux Culianu, mais il est intéressant de voir quels articles d'encyclopédie confie Eliade

à son disciple favori; en d'autres mots, en quels domaines il le considère un expert: *Ascension* (tome I, pp 435-441), *Astrology* (tome I, pp 472-475), *Gnosticism. From the Middle Ages to the Present* (tome 5, pp 574-578); *Magic in Medieval and Renaissance Europe* (tome p, pp 97-101), *Sacrilege* (tome 12, pp 557-563), *Sexual Rites in Europe* (tome 13, pp 186-189), *Sky. The Heavens as Hierophany* (tome 13, pp 343-345), *Geto-Dacian Religion* (tome 5, pp 551-555). Les trois derniers articles, concernant les manifestations religieuses géto-daco-thraces, sont élaborés en collaboration avec Cicerone Poghiric, son ancien professeur à l'Université de Bucarest.

En mars 1986, très probablement sur la recommandation de Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu est appelé de Groningue, (Pays-Bas), étant invité en tant que „Guest lecturer" à l'Université de Chicago.

C'est le dernier mois de la vie du vieux savant (il approchait ses 80 ans), mais les deux continuent de projeter une nouvelle collaboration: il s'agit d'un *Dictionnaire des religions*, qu'ils devaient signer ensemble²¹, utilisant la matière des trois tomes de *YHistoire des croyances et des idées religieuses* et des seize tomes de *VEncyclopédie de la Religion* - ouvrages, le premier, écrit, le second, coordonné par Eliade. Cependant, le 14 avril, à la suite d'un accident vasculaire, Mircea Eliade est hospitalisé. Culianu veille à son chevet pendant une semaine. Le 22 avril 1986, le grand savant franchit le seuil de l'au-delà. Comme dans la tradition des grands initiés, le maître agonise et s'éteint sous les regards de son disciple et successeur²².

Culianu mène à bonne fin leur dernière collaboration, achevant en 1989 la rédaction du *Dictionnaire*, en base des notes de son maître. Nous pouvons donc dire que - de la sorte - la collaboration de Culianu avec Eliade a continué aussi après la mort de ce dernier. Le *Dictionnaire des*

religions, portant sur la couverture les deux noms d'Eliade et de Culianu, a connu plusieurs éditions: française (1990), allemande (1991), anglaise (1992), grecque (1992), roumaine (1993), japonaise, espagnole, tchèque, russe etc. Après le décès de Mircea Eliade, les enseignants de Divinity School de l'Université de Chicago décident qu'une chaire porte le nom de celui qui y a enseigné l'histoire des religions pendant trente ans. Il existe donc, à la haute école d'études religieuses à Chicago, une *Chaire d'histoire des religions* „Mircea Eliade". Culianu a repris le flambeau (j'aimerais éviter ce cliché, mais...) en tant que *guest lecturer* (depuis 1986) et *visiting professor* (depuis 1988). Le jour de sa mort, Culianu avait déjà *de facto* sa nomination en tant que professeur titulaire, qui devait devenir définitive, *de jure* à partir de juillet 1991, au moment où les papiers d'immigration aux États-Unis auraient été finalisés. M. Eliade a nommé Culianu gérant de sa légataire (Mme Christinel Eliade); en cette qualité, dans l'intervalle 1986-1991, il s'est occupé des droits d'auteur et de la manière dont l'œuvre d'Eliade a été traduite et publiée aux quatre coins du monde.

Deux destins exceptionnels, unis par un lien tout aussi exceptionnel.

7. *Culianu contre Eliade*

Au risque de me répéter, je dirai tout de suite que la perspective de la relation de Culianu avec Mircea Eliade n'est pas la seule permettant de cerner le destin du premier. Elle est peut-être la plus appropriée et, en tout cas, la plus commode (tant pour le commentateur que pour le lecteur). Mais cette grille n'opère pas convenablement en toutes les situations et il ne faut en user que prudemment. Rapporter excessivement Culianu à Eliade, c'est effacer son originalité

et contester son unicité. Les différences sont d'ailleurs visibles à l'oeil nu dès le premier contact avec leurs œuvres. Eliade s'est occupé de „l'histoire générale des religions" (c'était un „généraliste"²³, comme aurait dit Culianu), ayant pour „maître" et „modele" le savant italien Raffaele Pettazzoni.

Les livres qui définissent Mircea Eliade en tant qu'historien des religions sont des synthèses, des œuvres „macroscopiques" telle *l'Histoire des croyances et des idées religieuses* ou l'étude de morphologie comparée du sacré intitulée *Traité d'histoire des religions*. Par contre, LP. Culianu s'est fait remarquer plutôt par des travaux d'analyse au niveau „microscopique". Il s'est spécialisé dans des domaines distincts, ses thèmes majeurs étant *le Gnosticisme, les Religions et les mythologies dualistes, l'Extase et l'Ascension céleste de l'âme, la Magie et la philosophie renaissante*, thèmes qu'il a sondés en profondeur. Cependant, il le fait sans oublier les enseignements de son maître, dont celui concernant le comparatisme, qu'il applique avec brio.

Lors d'un entretien avec Culianu, en octobre 1984, à Groningue, je lui ai demandé où et en quelle mesure sa voie et celle d'Eliade étaient „identiques ou parallèles"²⁴.

Culianu a évité alors de me répondre, mais les différences et les tracés non parallèles sont évidents, même s'ils ne sont pas toujours explicites. Voici un seul exemple concret, tiré du dernier livre de Culianu, *Out of this world* (Hors de ce monde)²⁵. Dans le thème analysé, l'auteur prêche à l'idéologie et aux pratiques des chamans un rôle primordial. Il estime que les visions extatiques et les voyages extramondains - tels qu'ils se sont manifestés à des époques et dans des espaces culturels différents - seraient, en général, de nature **i** hamanique. Ce fait est expliqué, selon le cas, soit par une influence directe du chamanisme, soit par un *background* **ni** haïque. On pourrait reprocher à Culianu d'accorder à l'idéologie et aux techniques chamaniques un poids exagéré

au rang des phénomènes extatiques attestés en dehors de la zone classique de manifestation du chamanisme. Au fond, c'est un problème largement conventionnel, puisque réductible à un point de terminologie et de sémantique. Autrement dit, cela dépend de ce qu'on convient d'appeler „chamanisme". Eliade a surpris correctement ce phénomène: „Peut-on parler d'un chamanisme indo-européen dans le sens, où l'on parle du chamanisme allaique ou sibérien/.../ Si l'on entend par ce vocable (chamanisme) n'importe quel phénomène extatique et n'importe quelle technique magique, il va de soi qu'on trouvera nombre de traits „chamaniques" chez les indo-européens comme d'ailleurs, pour le répéter, chez tout autre groupe ethnique ou culturel"²⁶.

Il n'y a pas lieu d'entrer ici dans les détails, mais je dois noter le fait que I.P. Culianu semble se séparer - au moins en ce qui concerne le rôle joué par le chamanisme - de son mentor M. Eliade. Le livre de ce dernier, *Le chamanisme* (un livre de référence du domaine, publié en 1951), n'est même pas mentionné par Culianu, en dépit du fait qu'Eliade avait abordé le phénomène du chamanisme justement dans la perspective des „techniques archaïques de l'extase" (donc le sous-titre même du livre). A coup sûr, ce n'est pas là une simple lacune bibliographique, mais une attitude polémique²⁷. L'auteur polémique contre Mircea Eliade, sans le nommer, peut-être pour éviter de rendre la séparation explicite. Mais, même sous-entendue, cette séparation est évidente à plus d'un égard. Par exemple, Mircea Eliade considère que le chamanisme en Asie Centrale et Asie du Nord a été influencé fortement par les systèmes religieux sud-asiatiques, notamment ceux de l'Inde, du Thibet, de l'Iran, de la Mésopotamie²⁸. La théorie de Culianu renverse le sens de cette influence. En tout cas, ce qui était en 1991 pour Culianu une évidence, n'était qu'une possible alternative vers la moitié des années 80: „Il se peut que les représentations chamaniques - écrivait-il en

1984 - se soient formées sous l'influence des croyances indo-tibétaines, mais l'hypothèse inverse n'en est pas moins fondée"²⁹.

8. *Autres polémiques*

Mircea Eliade est loin d'être le seul savant des théories duquel l'auteur du volume *Out of this World* se démarque, même tacitement. On ne s'étonnera pas de ce que I.P. Culianu conteste toute valeur à l'approche psychanalytique de l'extase mystique et des voyages extramondains. On sait que, en général, la tentative de Sigmund Freud d'utiliser les concepts et les théories psychanalytiques dans la zone des manifestations mystiques et religieuses a échoué. On considère que, là où S. Freud a échoué, son disciple Carl Gustav Jung a réussi et cela dans la mesure où il est parvenu à déplacer la psychanalyse du niveau de l'inconscient individuel au niveau de l'inconscient collectif. Eh bien, Culianu prend ses distances aussi d'avec les théories de C.G. Jung. Il considère l'explication selon laquelle „un quelconque inconscient collectif se trouverait derrière notre psychique individuel", „inutilement vague" et dépourvue de „base cognitive". (Comme il le fait dans le cas de M. Eliade, l'auteur ne nomme pas Jung, mais la référence est évidente: *Yinconscient collectif* - en tant que générateur et réservoir *d'archétypes* - est un concept spécifique à *Yarchétypologie* élaborée par lui³⁰. Dans son premier livre, I.P. Culianu mène une analyse unique du fait que, dans ses études, M. Eliade se sert du vocable *archétype* avec une signification oscillante", y compris avec la signification „psychologiste" de Jung³¹. Dans la lettre de réponse, Eliade admet le fait que *Y archétype* était un terme impropre pour ce que je voulais indiquer: modèle niplaire"³².

Pour ce qui est de la polémique avec l'écrivain américain d'origine péruvienne Carlos Castaneda, I.P. Culianu est encore plus intransigent. Il conteste à ce dernier le statut même d'anthropologue (le nommant un *pseudoanthropologist*) et le considérant un simple romancier (*fiction writer*). Un geste non dépourvu de courage, vu le grand prestige dont jouit Castaneda aux États-Unis.

Enfin, une autre polémique devra être mentionnée, à savoir avec les représentants de l'école allemande d'histoire des religions, *Religionsgeschichtliche Schule* (W. Anz, W. Bousset, R. Retzenstein, Franz Cumont et autres). Culianu conteste les théories que cette école a imposées pendant des décennies, exposées par Wilhelm Bousset dans un livre bien connu³³; il s'agit des affirmations selon lesquelles: 1) la croyance en l'ascension céleste de l'âme serait d'origine iranienne; 2) dans le cadre de ce type originel de relation, l'ascension se déroulerait à travers trois cieux; 3) ultérieurement, sous l'influence de la cosmologie babylonienne, un schéma avec sept cieux aurait remplacé le schéma initial; 4) aux premiers siècles de l'ère chrétienne, une nouvelle influence se serait exercée sur l'ascension céleste (*Himmelsreise*), entraînant le dualisme, qui serait celui des systèmes gnostiques. La polémique de l'auteur avec l'école allemande porte implicitement sur Eliade, qui soutenait lui aussi - se fondant sur l'étude de Bousset - que la doctrine de l'ascension céleste de l'âme était d'origine orientale et que l'orphisme et le pythagorisme n'auraient fait que contribuer à sa diffusion dans le monde gréco-romain³⁴.

9. *Transmission cognitive*

Cependant, tous ces désaccords et ces délimitations englobés dans le volume *Out of this World* ne sont que

mentionnés en passant par Culianu, qui ne veut pas y mettre l'accent - au moins, pas dans ce livre - sur des polémiques avec d'autres savants qui ont abordé, sous une forme ou une autre, le même thème. Autrement dit, Culianu ne s'attache pas à édifier ses propres thèses sur la négation explicite de celles qui les précèdent. Que met-il à la place des théories contestées? Il propose, par exemple, la thèse de la „tradition culturelle" et de la transmission cognitive", soit - en simplifiant au maximum - la thèse de la transmission, par la tradition, d'un recueil de règles, lesquelles „engendrent dans les esprits des gens des effets similaires (mais non identiques) pendant un temps virtuellement infini". De telles règles seraient, par exemple: „Il existe un autre monde; cet au-delà est localisé aux cieux; il existe un corps et une âme; le corps meurt et l'âme va dans l'au-delà", etc.

Au chapitre introductif de *Out of this World*, l'auteur met en circulation le concept moderne d'„intertextualité", inspiré par la littérature postmoderniste. Ce concept est entré dans la terminologie des études d'exégèse théologique et d'histoire des religions seulement vers la moitié des années 80, après avoir été utilisé - pour la première fois dans ce contexte - par le savant George Lindbeck dans son influent livre *The nature of Doctrine*, publié en 1984. Culianu avance la théorie que, en général, celui qui relate un voyage dans l'au-delà se sert, le plus souvent sans le savoir, de certaines „citations culturelles", étant influencé par les visions de ses prédécesseurs, telles qu'elles sont exposées dans des récits écrits ou diffusés par des traditions orales. Pour Culianu, *Yintertextualité* est la „tendance mentale de couler chaque nouvelle expérience dans de vieilles matrices expressives". Les similitudes frappantes entre les relations de certains voyages extramondains (similitudes attestées soit sur l'axe vertical du temps, soit sur l'axe horizontal de l'espace) ne sont plus justifiées ni par les „*nt* *hétypes* de Jung ni par les *patterns* de M. Eliade, mais par

la *transmission cognitive*. Cette théorie, affirme Culianu, ne saurait résoudre tous les problèmes concernant la transmission culturelle, mais serait „le modèle le plus flexible de diffusion conçu à cette heure dans les disciplines historiques”.

10. Typologie de l'extase

Revenant au thème proprement dit du livre que nous analysons, notons la rigueur de l'auteur pour ce qui est d'établir ses critères de classification des extases mystiques. Fonction de leurs causes, celles-ci peuvent être *provoquées* ou *accidentelles*. La vision ou le voyage extramondain peut se produire soit par le désir du sujet, soit par la *volonté divine*. Fonction du mode dont se produisent les extases et les visions, Culianu distingue trois types: *expériences extra-corporelles*, *expériences à la limite de la mort* (il s'agit, en général, des phénomènes de la mort clinique et de la mort apparente) et *états modifiés de conscience*. Fort de ces théories, concepts et critères typologiques, l'historien des religions passe en revue avec pertinence des récits de ce genre d'expériences et les soumet à l'analyse comparative. Il s'agit des récits (écrits ou conservés dans les traditions orales) des principales étapes des voyages dans d'autres mondes: *le départ*, *le voyage proprement-dit*, *la description du monde d'au-delà* et *le retour*. A cette fin, il a recours à des relations et à des textes de première main, appartenant aux grandes religions, traditions et cultures du monde antique et médiéval.

Après avoir terminé la lecture de cet admirable livre, je ne suis demandé si le volume n'aurait pas pu avoir aussi un chapitre sur le mode dont on a imaginé les voyages dans l'au-delà et l'(u)topographie de l'au-delà dans l'espace carpato-danubien. Ma réponse est affirmative et je regrette que LR Culianu n'ait pas rédigé de tel chapitre. Il aurait pu

le faire, tout d'abord, parce qu'il était très bien documenté (même s'il n'était pas un spécialiste) dans le domaine de la religion géto-dace, de la mythologie et du folklore roumain et, deuxièmement, étant donné la richesse et le caractère spécifique des relations religieuses, mythiques et folkloriques roumaines visant la migration de l'âme dans l'au-delà. J'ai tenté moi-même de passer en revue les principales relations de voyages dans l'au-delà - tels qu'ils apparaissent dans la religion géto-dace, dans le folklore, la mythologie et la littérature roumaine ancienne - lors du symposium „Ioan Petru Culianu: le destin d'un historien des religions" organisé le 29 mai 1992 par l'Institut d'Études Orientales, à l'Université de Bucarest, à la première commémoration de l'assassinat du savant³⁵. Et, pour préserver l'homogénéité de l'exégèse, je l'ai fait en me servant des critères de typologie, des théories et des concepts utilisés par Culianu lui-même.

77. *Voyages dans les mondes parallèles*

Je ne sens pas le besoin de m'attarder sur des explications concernant la structure du livre *Out of this World* ou de l'un de ses chapitres. Et cela tout d'abord parce que, spécialement en ce cas-ci, Culianu a conçu son étude de manière à la rendre accessible à un public plus large que la couche étroite de spécialistes à laquelle cet auteur s'adressait d'habitude. Il était agacé par la manière („apprise chez Nicolae Iorga") de certains scientifiques roumains de s'adresser „à un cercle étroit d'initiés, qu'enchantent l'inintelligibilité du style"³⁶; et aussi par l'„enfantillage" des scientifiques et des éditeurs occidentaux, lesquels pensaient que, pour être „sérieux", un livre doit être lourd, académiquement strict, avec „un appareil l 111 icine, /et/ une bibliographie impressionnantes"³⁷. D'autre part, je crois qu'il faut tenir aussi compte du fait qu'il s'agit

du premier livre *publié* (et non traduit) par Culianu aux États-Unis. Le niveau d'accessibilité aura pu avoir été imposé par les éditeurs, mais aussi résulter d'un choix personnel de l'auteur. Pour rendre son livre vendable, donc accessible, il en a simplifié la structure, a réduit l'appareil critique et a introduit dans le texte des explications „de dictionnaire”³⁸ à l'usage des lecteurs moins avertis, inconcevables dans ses livres précédents, écrits et publiés en Europe. Dès la première page de *VIntroduction*, on voit clairement que l'auteur s'adresse à l'intellectuel américain moyen, non sans une onde d'ironie dans le sous-texte de ses notes.

Je ne voudrais pas laisser entendre que I.P. Culianu ait conçu un livre de vulgarisation ou un livre „commercial” - au sens péjoratif de ces vocables -, mais que, sous le masque d'une relative accessibilité, il a mis en circulation des théories et des concepts inédits, ayant réussi à exprimer les idées les plus abstraites et les plus subtiles dans des formes aisément compréhensibles. Une telle performance n'est pas à la portée de n'importe qui, et le fruit de cette démarche est un livre dont la lecture est utile tant au non spécialiste, qu'au spécialiste le plus exigeant. Je ponctuerai mon exposé d'un seul exemple. Pour commenter et expliquer les manifestations extatiques, les visions de mondes parallèles et les voyages dans d'autres univers, l'auteur se sert de la théorie des espaces /7-dimensionnels (chapitre 1^{er}). Or, pour quiconque, y compris pour les scientifiques, l'espace à plus de trois dimensions (quadri-dimensionnel, par exemple) demeure, sinon une construction mathématique, un concept théorique et abstrait. Certains en usent pour justifier tout ce qui est incompréhensible, tout ce qui a trait au spiritisme, à la parapsychologie, aux pouvoirs extrasensoriels, etc. L'espace à n dimensions est devenu une sorte de débarras commode et extrêmement aggloméré, où nous jetons tout ce que nous ne pouvons et ce que nous ne savons pas. Ce qui est certain, c'est qu'on ne

saurait concevoir un tel espace même par l'intuition, car - étant extrasensoriel - nous n'en avons aucune perception. Prenant comme point de départ un livre désuet, *Flatland*, publié en 1883 par le pasteur anglais Edwin Abbott, I.P. Culianu a recours à un transfert extrêmement ingénieux du problème: pour imaginer ce que serait un (hypothétique) espace quadridimensionnel par rapport à des êtres tridimensionnels, il faudrait examiner ce qu'un espace tridimensionnel serait pour (d'hypothétiques) créatures bidimensionnelles³⁹. Prenant pour point de départ des théories quasi-empiriques et analysant celles des spiritistes (des environs de 1900), Culianu en arrive à la théorie de la relativité et au concept de „continuum spatio-temporel" élaborés par Einstein.

D'autre part, l'auteur examine les modalités dont plusieurs prosateurs imaginent des voyages dans des mondes parallèles: Lewis Carroll (*Alice in Wonderland*, 1865, *Through the Looking Glass*, 1871), Charles Howard Hinton (*Scientific Romances*, 1886, *A New Era of Thought*, 1888) et, enfin, Jorge Luis Borges (*Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*, 1941, *El Aleph*, 1949). On peut regretter que I.P. Culianu n'ait pas retenu dans ce cadre le synchronisme des préoccupations littéraires de Mihai Eminescu, qui (dans la nouvelle *Pauvre Dionis*, 1872) a abordé le sujet des voyages extramondains et celui des voyages à travers les temps, ainsi que les phénomènes de métempsychose, avec une surprenante modernité.

12. Un livre né quand son auteur était tué

Les recherches des dernières années de vie de l'érudite - recherches visant l'ascension céleste de l'âme et le voyage dans l'au-delà - semblent avoir eu une valeur prémonitoire. Non seulement les livres ont leur destin, mais les lettrés aussi

et parfois les deux destins se mélangent miraculeusement et s'influencent l'un l'autre d'étrange manière.

Une série d'articles, études et livres ont préparé la forme finale du volume *Out of this World*. En 1983, Culianu publie un opuscule (de 96 pages) sur ce sujet, chez E.J. Brill, une prestigieuse maison d'édition de la ville hollandaise de Leyde, très spécialisée; la brochure traitait le thème de l'ascension céleste⁴⁰. Le deuxième tome n'est plus paru mais, une année après, l'auteur a publié, sur ce même thème, un ouvrage plus ample que j'ai déjà signalé⁴¹. Dans la préface de ce livre, M. Eliade observe que I.P. Culianu „est familier des autres formes d'ascension céleste" attestées sur une aire culturelle plus large que celle directement étudiée: „Comme dans tous ses livres, l'auteur aborde dans le présent travail l'étude de l'ascension extatique en tant qu'historien des religions. Il limite son investigation à une aire culturelle précise, bien que considérable - depuis les *hommes-médecine* grecs, précurseurs de Platon, jusqu'au Moyen Age chrétien -, mais il est familier des autres formes d'ascension céleste, attestées dans divers chamanismes, en Chine, dans l'Inde, en Australie, etc. /.../ Cette exégèse bénéficie tacitement de la compréhension préalable d'autres techniques de l'extase qui ne sont pas (et ne pouvaient pas être) discutées ici"⁴².

Mircea Eliade semble avoir deviné que l'auteur tenterait de reprendre ultérieurement ce thème et de le traiter d'une manière exhaustive. En effet, vers la fin des années 80, Culianu se rend compte que „l'on devrait écrire une histoire générale des voyages dans d'autres mondes, car il n'y a pas d'autre moyen d'en évaluer la possible unité dans la diversité". Ainsi qu'il le déclare, les conférences données en 1988 et 1989 à l'Université de Chicago lui ont permis d'organiser son matériel et d'achever ce livre. Un livre paru à la frontière entre *anthume* et *posthume*.

Depuis le printemps de 1990, Culianu commence à recevoir des lettres (en roumain) le menaçant de mort. Quelques jours avant le meurtre (donc les 16-17 mai 1991), il organise et anime, à l'Université de Chicago, une grande conférence internationale à une thématique prémonitoire: „Autres mondes. Mort, extase et voyages dans l'au-delà dans la science contemporaine"⁴³. En vue de cette conférence, il demande à la maison d'édition Shambhala de Boston plusieurs exemplaires „signal" de son prochain ouvrage, qui lui sont livrés. *Out of this World. Otherworldly Journeys from Gilgamesh to A. Einstein* devait paraître en juin 1991. Le 17 mai, Culianu renonce à son voyage en Roumanie, longtemps désiré et enfin projeté, après près de vingt années d'absence. Le matin du 21 mai, donc quelques heures seulement avant d'être tué d'une balle tirée dans la tête et *poussé* «en dehors de ce monde», Ioan Petru Culianu envoie un exemplaire du livre à Gabriela Adameşteanu, avec une dédicace où il la remercie d'avoir publié dans la revue 22 son interview⁴⁴. Le livre parvient à sa destinataire après le décès du savant, tel „l'icône de l'étoile disparue". Sur la page de garde du livre - quelques mots pressés et ensuite le nom, l'endroit et la date de la mort de l'auteur: „OUT OF THIS WORLD. Avec l'affection et la gratitude de... Ioan, Chicago, le 21 mai 1991". Un dernier „signal" de l'homme „du monde d'en-deçà", un premier message du voyageur „dans le monde de l'au-delà". C'est un livre né quand l'érudit était assassiné. Et pour qu'en parcourant le bouquin, nous ne nous égarions pas sur les sentiers secrets et tortueux du monde de l'au-delà, le privilège d'un guide d'exception: Ioan Petru Culianu.

C'est, évidemment, un destin exceptionnel qu'on a brisé d'une façon aberrante. Pour nous consoler, il ne nous reste qu'une pensée paradoxale du cynique Cioran: „Quinconque ne meurt jeune s'en repentira tôt ou tard. Celui qui se survit raie sa biographie. En fin de compte, ne peuvent être tenus

pour accomplis que les destins brisés . Conformément à cette logique à rebours, ce n'est pas le destin de Culianu qu'il faudrait déplorer, mais le nôtre, de ceux qui, nous survivant, ratons notre biographie.

Bucarest,
le 18 septembre 1993

NOTES

1. Car il était sur le point d'épouser une juive, Hillary Suzane Wiesner (sa collaboratrice depuis 1987), mais aussi parce qu'il avait constamment manifesté son hostilité à l'égard du mouvement néo-fasciste, qu'il nommait „folie légionnaire" ou „KK.K orthodoxe", comme il titrait un article paru dans *Meridian*, vol. I, nr 1, 1991, p. 64.

2. Voir ses articles virulents, publiés notamment dans le journal new-yorkais de langue roumaine *Lumea liberă*, son interview à Gabriela Adameşteanu, publiée dans la revue bucarestoise 22, n° 13/1991, ses récit politiques „Intervention des Zorabes en Jormanie" et „La Jormanie libre", son concours à la visite du roi Michel I^{er} aux USA, en avril 1991, etc.

3. Voir Teresa Wiltz, „Romanians link politics profs death" in *Chicago Tribune*, 2 juin 1991, texte reproduit in *România liberă*, 1 juin 1991, p. 4; Cornel Nistorescu, „O crimă în dispută politică", in *Expres*, n° 27, 9-15 juillet 1991, Ted Anton, „The killing of professor Culianu", in *Lingua Franca*, Chicago, septembre-octobre, p. 28-34, reproduit dans *Contrapunct*, n 32, 30 X-12, 1992, et n 33, 13-26 XI 1992; Ted Anton, „Despre asasinarea profesorului Culianu", in *Lumea liberă* New York, n° 260, 25 XI 1993; voir également l'interview de Ted Anton à la Radio France Internationale, texte reproduit in *Dilema*, n° 38, 1-7 oct. 1993, p. 14; Cornel Dumitrescu, „Doi ani de la asasinarea prof. Culianu. Ameninţări ai coincidenţei", in *Lumea liberă* New York, n° 241, 15 mai 1993; Ted Anton, *Eros, Magic, and the Murder of Professor Culianu* [Northwestern University Press, 1996].

4. I.P. Culianu, „Reconstituiri în domeniul mitologiei româneşti" (Reconstitutions dans le domaine de la mythologie roumaine, propos recueillis par Andrei Oişteanu), in *Revista de Istorie şi de Teorie Literară*,

n° 3, 1985, p. 89-93. Ce fut le premier texte de I.P. Culianu publié en Roumanie après son émigration. En ce qui concerne les circonstances de ce dialogue et les conditions dans lesquelles j'ai réussi à le faire publier, voir A. Oişteanu, „Amintirile unui dialog" (Souvenirs d'un dialogue), in *Cotidianul, Supliment cultural LA. & I.* 10 juin 1991, p. 7.

5. I.P. Culianu, „Post-scriptum (la un dialog)" consemnat de Andrei Oişteanu (Post-scriptum à un dialogue consigné par Andrei Oişteanu), in *.Cotidianul. Supliment cultural LA. & /.*, 10 juin 1991, p. 7.

6. Ibidem.

7. Ioan P. Culianu *Mircea Eliade*, Cittadella Editrice, Assise, 1978, p. 167.

8. Mircea Eliade, *Contribuţii la filosofia Renaşterii* (Contributions à la philosophie de la Renaissance), édition de C-tin Popescu-Cadem, préface de Zoe Dumitrescu- Buşulenga, ed. „R.I.T.L.", 1984.

9. J'ai consulté cette étude rédigée en italien et je pense qu'il faut la traduire (en roumain) et la publier. Le mémoire a été coordonné par le professeur Nina Façon, que Culianu a beaucoup estimée; voir le nécrologie signé par I.P. Culianu, „Nina Façon", in *Limite*, n° 18, 1975, p. 20).

10. „Pour l'expérience de la Renaissance en entier, le concept de *Coincidentia oppositorum* est la vraie clé", écrivait I.P. Culianu dans une étude consacrée à l'œuvre de M. Eliade: I.P. Culianu, „L'Anthropologie philosophique", in *Mircea Eliade, Les Cahiers de l'Heine*, n° 33, Paris, 1978, p. 209.

11. I.P. Culianu, *Eros et magie à la Renaissance*, Paris, Flammarion, 1984.

12. I.P. Culianu, *Mircea Eliade*, ed. cit. p. 5-7. Pour le fragment de la lettre, en original en roumain, voir *Contrapunct*, no. 23, 26 juin-2 juillet 1992, p. 8.

13. „In memoriam Ioan Petru Culianu", table ronde avec la participation de Andrei Pleşu, Paul P. Drogeanu, A. Oişteanu, Serban Anghelescu et Mihaela Cristea (modérateur), in *Cotidianul. Supliment cultural LA. & I*, n° 94, 18 mai 1992, p. 6-8 (le fragment de lettre cité, p. 7).

14. I.P. Culianu, „Lumea est-europeană" (Le monde est-européen), interview de Gabriela Adameşteanu in *22*, n° 13, 5 avril 1991, p. 15. C'est d'ailleurs une situation tout à fait normale et je ne pense pas que l'on doive voir quelque trace d'amertume dans cette affirmation; tout jeune K identifique (un immigrant d'autant plus) commence ainsi.

15. I.P. Culianu, *Expériences de l'extase*, Payot, Paris, 218 p. (édition italienne en 1986, édition grecque en 1986) et I.P. Culianu, *Eros et magie à la Renaissance, 1484*, Flammarion, Paris, 1984, 418 p. (édition anglaise en 1987, édition italienne en 1987, édition japonaise en 1994; la version roumaine, due à Dan Petrescu, avec une postface de Sorin Antohi, a été publiée par les éditions Nemira, 1994).

16. Mircea Eliade, *Préface à Eros et magie*, ed. cit., 1984.

17. Qu'est-ce qu'un prosateur, et, surtout, un auteur de prose fantastique sinon un *mythogonel*

18. M. Eliade, *Préface à I.P. Culianu, Hesperus* (roman), București, Ed. Univers, 1992, p. 4.

19. M. Eliade, *Symbolism, the Sacred and the Arts*, Cross-Road, New York, 1985, p. 171-177. Dans la version roumaine de Cezar Baltag, ce texte a été publié dans la revue *Viața Românească*, n° 3, 1987, p. 65-71.

20. Mircea Eliade (General Editor); *The Encyclopedia of Religion*. Macmilan, New York, 16 tomes, 1987.

21. Voir I.P. Culianu, *Avant-Propos à Eliade/Culianu, Dictionnaire des religions*, Pion, Paris, 1990: édition roumaine Humanitas, București, 1993, p. 11.

22. Cette expérience émouvante est relatée dans l'essai de Culianu, „Les derniers moments de M. Eliade, Mahaparinirvana”, in *Limite*, Paris n° 48-49, 1986, in *ARA-Journal*, tome 10, 1987, pp. 15-21 et dans les annexes au tome II des *Mémoires* de Mircea Eliade, Humanitas, București, 1991, p. 201-209.

23. L'expression est de Culianu, voir son *Avant-propos* à l'édition roumaine citée du *Dictionnaire des religions*, p. 11.

24. I.P. Culianu, „Post scriptum (à un dialogue) consigné par A. Oîșteanu” in *Cotidianul. Supliment cultural LA. & I*, 10 juin 1991, p. 7.

25. I.P. Culianu, *Out of this World. Otherwordly Journeys from Gilgamesh to Albert Einstein*, Ed. Shambhala, Boston & London, 1991; éd. italienne 1991; Ed. roumaine Nemira, București, 1994 (traduction, préface et notes, Andrei Oîșteanu).

26. M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris, 1974, p. 296.

27. D'ailleurs, l'œuvre d'Eliade est presque entièrement ignorée dans le livre *Out of this World*; un seul livre de lui est cité, une fois. D'autre part, *Le Chamanisme* d'Eliade est cité par Culianu en tant qu'ouvrage de référence dans le volume *Expériences de l'extase* de 1984 (p. 214), volume qui prépare le présent.

28. M. Eliade, *Le Chamanisme*, ed. citée.

29. I.P. Culianu, *Expériences de l'Extase*, Payot, Paris, 1984, p. 106.
30. Voir sa fameuse étude *Les Archétypes et V inconscient collectif* celles qui lui ont suivi; cf. C.G. Jung. *Collected Works*, vol. 9, part. I Princeton University Press, Princeton, 1977.

31. Cf. I. Culianu, *Mircea Eliade*, Assisi, 1978, pp 56 sq.

32. Idem, p. 5.

33. W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, Berlin, 1901 (nouvelle impression Darmstadt, 1971). Seulement mentionnée dans *Out of this World*, la polémique est menée par Culianu dans *Psychanodia* et résumée dans *L'Expériences de l'extase*, ed. cit. p. 9 sq.

34. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1949; voir l'édition roumaine, Humanitas, București, 1992, p. 112.

35. Pour le texte (presque intégral) de cet exposé, voir Andrei Oișteanu, „Călătorie în lumea de dincolo”, in *Contrapunct*, n° 23, 1992, p. 9.

36. I.P. Culianu, „Cultură română?” (Culture roumaine?), in *Agora*, vol. IV, n° 3, juillet-septembre 1991, p. 3.

37. C'est ce qu'écrivait Culianu d'Italie, à la moitié des années 70, à son ami bucarestois Șerban Anghelescu; voir „In Memoriam Ioan Petru Culianu”, table ronde avec Oișteanu, S. Anghelescu, Mihaela Cristea (modérateur), in *Cotidianul. LA & /.*, n° 94, 18 mai 1992, p. 7.

38. Un exemple: „Plutarque de Chéronée, en Béotie (cca 50-120 P.C.)”.

39. Albert Einstein lui-même s'est servi en 1916 de cet artifice pour exposer la théorie de la relativité et la mettre à la portée de tous; voir A. Einstein, *Teoria relativității. O expunere elementară*. Humanitas, 1992, p. 86 sq.

40. I.P. Culianu, *Psychanodia*, I.E.J. Brill, Leiden, 1983.

41. I.P. Culianu, *Expériences de l'extase*, Payot, Paris, 1984.

42. *Ibidem*, p. 7.

43. Joan Strasbaugh, „Book, conference lead way to «oter worlds», in „Chronicle”, University of Chicago, n° 6, 2 mai 1991, p. 7.

44. I.P. Culianu, „Lumea est-europeană” (Le monde est-européen), propos recueillis par Gabriela Adameșteanu, in 22, n° 13, 5 mai 1991, p. K'), 15.

45. E.M. Cioran, *Aveux et anathèmes*, Gallimard, Paris, 1987, p. 24.

ROBERTA MORETTI

IO AN P. CULIANU STORICO DELLE IDEE: ESEMPI DI METODOLOGIA ERMENEUTICA

Premessa

In questo saggio che sviluppa argomenti trattati nella Tesi di Laurea: *Le molte latitudini di Ioan Petru Culianu 1950-1991*, mi riferisco del Professor Culianu a proposito della **storia delle idee**, l'ambito di studi da lui intensamente coltivato fino alle soglie degli anni Novanta. Ne ho tratto alcuni esempi di **metodologia ermeneutica** che si offrono oggi a nuovi, importanti sviluppi teorici.

1. // mestiere dello storico delle idee

La civiltà contemporanea prende forma dall'incontro di varie culture nel corso del loro sviluppo storico, si tratta però, secondo Culianu, di una configurazione che si avvale di idee e categorie di origine disparata: sta allo storico delle idee riconoscerle anche quando esse toccano ambiti di riferimento che a un primo livello paiono eccentrici a un'indagine di questo tipo. Uno di tali ambiti „eccentrici" all'indagine storica comunemente intesa, è la polarità del fantastico, i processi

immaginativi che si attivano nelle varie epoche, e la cui ermeneutica secondo Culianu non può andare disgiunta dall'analisi dei processi culturali esplicitati nella dinamica storica. Se infatti le idee si modellano in rapporto alla storia e al potere politico e religioso, l'arsenale immaginario, dal canto suo, nasconde una forza in grado di manipolare, dirigere, ripristinare ma anche sovvertire i valori di una data epoca. In *Eros e magia nel Rinascimento*² Culianu appunta lo sguardo sulla trasformazione apportata nell'età contemporanea dalle scoperte scientifiche e dall'ingente sviluppo delle tecnologie. I presupposti di tale trasformazione secondo Culianu vanno ispezionati più „a livello dell'immaginario in quanto tale" che a quello, del tutto esplicito delle scoperte scientifiche *^prendendo le mosse, beninteso, dall'idea che una scoperta è resa possibile solo da un determinato orizzonte di conoscenze e credenze relative alla sua possibilità*³. L'autore mette a confronto due sistemi: quello delle dottrine magiche del Rinascimento, e dell'odierno pensiero scientifico, constatando che lo sviluppo della scienza moderna „presuppone una mentalità ben diversa da quella che presiedeva alle «scienze» del Rinascimento". „Lo storico delle idee - sottolinea Culianu - ha, non solo il diritto, ma anche il dovere di interrogarsi *sulle cause che hanno prodotto quest' enorme cambiamento dell' immaginazione umana, il quale ha portato alla trasformazione dei metodi e dei fini delle scienze della natura*⁴. Secondo l'autore ci troviamo di fronte ad una questione fondamentale della nostra cultura; una questione su cui dovremmo riflettere evitando la facile • liamata in causa dello sviluppo tecnologico inteso come evento chiave della modernità, senza considerare che non fu la tecnica da sé sola a portare alle grandi scoperte della - un/a Novecentesca.

La grande svolta tra la magia rinascimentale e la scienza moderna starebbe, secondo lo studioso romeno, in un

„mutamento dell'immaginario": „*Magia e scienza - egli scrive - rappresentano in ultima istanza bisogni immaginari, e il passaggio da una società a dominante magica verso una società a dominante scientifica si spiega in primo luogo con un mutamento dell'immaginario*"⁵. Questo mutamento può apparire come una frattura tra due tipi di pensiero, di cui l'uno immaturo precederebbe il successivo più maturo. Ma secondo Culianu occorre riaggiustare quest'ottica storica. I progressi scientifici e tecnologici dei tempi moderni ci predispongono a opinioni erranee, le stesse che accampavano i Positivisti del XIX secolo, fautori a oltranza del „progresso" e devoti alla „ragione" scientifica. Culianu invece adotta un diverso atteggiamento nei confronti dell'idea di progresso adottando il punto di vista di una epistemologia di nuovo conio: „*Ci troviamo oggi - scriveva nel 1987 - al crocevia di due epistemologie: La prima, che risale all' Illuminismo, crede che il progresso della scienza è cumulativo e che, in fin dei conti, all'umanità toccherà scoprire la Verità; la seconda, che non esiste che da un quarto di secolo, considera che tutte le visuali del mondo sono valide, che esse sono parimenti distanti dalla Verità e che tra esse non c'è continuità. Secondo questa epistemologia, la visuale del mondo del Rinascimento e quella della scienza moderna, sebbene in successione cronologica, non hanno niente a che fare l'una con l'altra: esse sono semplicemente incommensurabili*"⁶. L'idea va dunque ridimensionata in una prospettiva storica multiprospettica e relativista, seppure non ignara delle teorie dello storicismo tedesco della fine del Ottocento⁷. L'analisi che intraprende Culianu è meno dei fatti e delle cronologie degli eventi, e più delle cause che li hanno prodotti, rispetto allo sviluppo della scienza moderna. Egli mette in luce le pressioni ideologiche esercitate dalle istituzioni dominanti e, nel passaggio dal Rinascimento all'età moderna, indica come

momenti cruciali la morte di Giordano Bruno e l'imporre della Riforma protestante.

Siamo nel periodo di transizione alla modernità, e Culianu ricorre a una comparazione curiosa: paragona il mutamento dell'immaginario e la nascita della scienza moderna a una mosca àptera (*a wingless fly*). Questo paragone prende spunto da quanto aveva sostenuto Jacques Monod ne *// caso e la necessità* (trad. it. Mondadori, Milano 1970)⁸. La scienza moderna, scrive, Culianu *scaturisce da un'interazione di forze ideologiche estremamente complesse, in un processo che ricorda da vicino la selezione naturale delle specie. Ora, sappiamo* - egli prosegue - *che questa non è determinata da una legge provvidenziale, bensì dagli accidenti dell'ambiente, quelli che J. Monod ha definito, forse a torto, «caso»⁹*. Nella selezione della specie, possono manifestarsi degli eventi che mettono a rischio, e spesso eliminano, le specie animali la cui sopravvivenza è minacciata dalla subentrata situazione ambientale. Una mosca àptera è sostanzialmente un animale malato, un prodotto mal riuscito della natura, essa è infatti priva di ali. Questo mutante genetico non ha possibilità di sussistenza nella terra in quanto facile preda di uccelli e viene con tutta probabilità eliminato dalla selezione naturale. Ma la stessa cosa può avvenire alla „razza normale" se le condizioni esterne diventano avverse, come ad esempio un vento fortissimo che le mosche „normali" non riescono a contrastare. **In** questo caso riesce a sopravvivere e a moltiplicarsi proprio la mosca àptera, **essendo** in grado di camminare sulla terra, e di sventare il pericolo di essere facile preda di uccelli, anch'essi contrastati **dal** vento.

Tornando alle scienze del Rinascimento Culianu sostiene che non erano affatto in crisi. Infatti, in modo simile ai processi di selezione toccati alla mosca àptera, eventi Imprevisti e concomitanti nell'età del tardo Rinascimento

hanno innescato una mutazione di idee donde è scaturita la nuova forma formante foriera dello spirito scientifico moderno. Esso „è nato - scrive Culianu - come una mosca aptera che, nei grandi sommovimenti della storia del XVI secolo, ha avuto la fortuna di passare inosservata e di non venir eliminata dalla implacabile selezione naturale, la quale incise tanto profondamente sulle scienze rinascimentali, da privarle di ogni possibilità di risollevarsi¹⁰. La grande paura, come il forte vento per la mosca àptera, ebbe la meglio, e di fronte ad una riforma religiosa spietata, si rinunciò alla magia, all'alchimia, all'astrologia e, per chi non voleva rischiare come Galileo (1564-1642) e come Bruno (1548-1600), conveniva seguire l'esempio di Newton (1642-1727) e mantenere il silenzio, come egli fece, sugli studi di occultismo e soprattutto di alchimia coltivati da Newton in segreto attraverso quasi tutta la vita.

Le scienze del Rinascimento, precisa Culianu, funzionavano bene per la gente dell'epoca; occorre perciò prendere le distanze da quanti sostengono la „carezza di valore d'uso" di quelle scienze. Infatti l'astrologia del XVI secolo „lungi dall'essere una scienza in declino, godeva d'una considerazione che doveva essere ben superiore al suo reale valore d'uso. Tuttavia, è solo a posteriori che lo si può controllare; per gli uomini del Rinascimento il relativo valore d'uso dell'astrologia era non minore di quella che noi attribuiamo oggi giorno alla teoria della radioattività o della relatività. (...) Delle scienze rinascimentali, l'alchimia è quello che ha registrato i più costanti fallimenti; tuttavia, dato che essa svolgeva un ruolo importante nei rimedi della iatrochimica e persino in quelli della medicina astrologica, sarebbe impossibile negarle ogni valore d'uso. ... l'alchimia non aveva motivo alcuno di ritenersi minacciata nei suoi fondamenti. Certo, l'altissimo numero dei ciarlatani l'ha screditata, ma le pratiche alchemiche di Newton ci dimostrano che essa non

aveva smesso di suscitare l'interesse degli spiriti più illuminati del XVII secolo. Alcuni storici delle scienze si chiedono ancora perché, se l'alchimia costituiva il fondamentale interesse di Newton, questi abbia pubblicato di tutto, tranne i materiali attinenti alle sue esperienze alchemiche. La risposta è talmente semplice da lasciar stupiti...: Newton viveva in un'epoca caratterizzata, sul piano politico, dal trionfo del puritanesimo il quale, va ricordato, abborriva le scienze occulte... Sicché, Newton non ha reso pubbliche le proprie esperienze di alchimia perché aveva la testa sulle spalle e preferiva che ci restasse". In conclusione per Culianu ,JS' del tutto evidente che le scienze del Rinascimento, quale che fosse il loro reale valore d'uso, non erano affatto prive di valore relativo d'uso"¹¹. Lo studioso romeno ribadisce la forza delle pressioni ideologiche, che nel caso dei dogmi religiosi, piegano con forza le idee dominanti, i costumi e la vita sociale di grandi masse.

Confrontando le idee dei rispettivi due sistemi socio-culturali, quello magico da una parte e quello scientifico moderno dall'altra, si cominciano ad individuare i processi che connettono le idee storicamente. Ci si avvede di un mutamento della dimensione immaginaria, riflesso di due visuali del mondo certo incomprensibili se si adotta il criterio storico (per Culianu è un pregiudizio) di un progresso lineare dell'umanità. Questa nuova prospettiva ermeneutica ci consente di stabilire quelle che sono le connessioni dinamiche tra le idee; infatti „nell' unità psichica della vita, nella storia, nei sistemi di cultura e nelle organizzazioni - sostiene Wilhelm Dilthey¹² -, tutto è concepito in costante mutamento...". Le idee, che stazionano nei depositi della memoria culturale, si dispiegano in una propria storia in relazione sia al loro uso che al loro oblio, pronte a riattualizzarsi, riemergendo in forme nuove, per lo più irricognoscibili. „La magia -
più i vive Culianu - ha in comune con la tecnologia moderna la

*pretesa di pervenire, con altri mezzi, agli stessi risultati: comunicazione a distanza, trasporti rapidi, viaggi interplanetari fanno parte delle normali prodezze del mago*¹⁰³. La base propulsiva del pensiero scientifico e tecnologico potrebbe essere racchiusa, almeno in parte, nell'immaginazione e nelle audaci credenze del pensiero magico. Culianu non intende con questo affermare che il metodo della magia abbia a vedere con quello delle scienze moderne naturali. L'immaginare in potenza una data cosa precede inevitabilmente la sua messa in opera, ne è il presupposto inequivocabile: „*Hanno avuto torto gli storici - scrive Culianu - sostenendo la scomparsa della magia con l'avvento della «scienza quantitativa»; questa non ha fatto che sostituirsi a una parte della prima, continuandone d'altronde i sogni e gli scopi con mezzi della tecnologia. L'elettricità, i mezzi di trasporto veloci, la radio e la televisione, l'aereo e il computer sono stati la realizzazione delle promesse che per prima la magia aveva formulato, e che rientravano nell'arsenale dei procedimenti soprannaturali del mago, come produrre la luce, spostarsi istantaneamente nello spazio, comunicare con lontane regioni dello spazio, volare nell'aria e disporre di una memoria infallibile. La tecnologia, si può ben dirlo, è una magia democratica, che permette a tutti di godere delle facoltà straordinarie di cui si vantava il mago*¹⁰⁴.

Chi sono allora gli eredi diretti della magia rinascimentale? Se la tecnologia moderna ha sfruttato i sogni del mago, esistono però altri campi in cui la magia è insospettabilmente attiva e operante, e ciò accade nelle scienze psicologiche e sociali. L'operazione magica si svolge qui al di sotto della soglia della coscienza, e in ciò risiede la sua forza. I fenomeni magici, secondo la scienza rinascimentale, sono strettamente legati a quelli erotici. Tali legami sottostanno, in senso lato e sottile, anche ai rapporti tra gli individui, pertanto i rapporti intersoggettivi sono regolati in modo inconsapevole dai

processi magici. L'osservazione di questi rapporti, la loro dinamica e la comprensione di questo complesso meccanismo può essere di estrema utilità e andrebbe infatti utilizzata. Da anni le relazioni intersoggettive sono accuratamente osservate dalla psicosociologia generale e dalle scienze che si occupano della formazione dell'individuo. L'antesignana di questa scienza, secondo Culianu, con tutta probabilità sarebbe la magia erotica di Giordano Bruno, il più tragico e bizzarro dei sapienti del tardo Rinascimento, memori della magia astrologica di provenienza arabo-ispánica. Inconsapevolmente una società prenderebbe la forma che il manipolatore bruniano vuole imprimerle: „*La sociologia, la psicologia e la psicosociologia applicate* - scrive Culianu -, *nella misura in cui hanno sempre un aspetto operativo, al giorno d'oggi sono le dirette eredi della magia rinascimentale. Che cosa si poteva sperar di ottenere con la conoscenza delle relazioni intersoggettive? Una società omogenea, ideologicamente sana e governabile. Il manipolatore totale di Bruno si fa carico di fornire ai soggetti un'istruzione e una religione convenienti*”¹⁵, poi citando Bumo prosegue, „*«E' soprattutto necessario avere estrema cura del luogo e della maniera in cui qualcuno è educato, in cui ha seguito gli studi, in quale pedagogia, quale religione, quale culto, con quali libri e quali autori. Perché tutto ciò genera di per sé e non per accidente, tutte le qualità del suddito [...]*» (Theses de Magia, LII). *Controllo e selezione sono dunque i pilastri dell' ordine*”¹⁵.

2. Il filtro ermeneutico

Nel passaggio da un sistema di idee ad un altro le idee si riconfigurano a partire dalla *forma mentis* precedente, da essa vengono scelte e riadattate per una nuova sistematizzazione,

sia economica che religiosa, politica, sociale ecc.. In *Eros e magia nel Rinascimento* Culianu ci dice che lo storico delle idee non deve accontentarsi di descrivere i contenuti ideologici di una data epoca, egli è tenuto ad intravedere un aspetto sottile, la cui osservazione mette in luce la *volontà selettiva*: il lato oscuro che sarebbe alla base del progetto coordinatore del pensiero di un'epoca. „*L'originalità di un'epoca - scrive Culianu - non la si misura secondo il contenuto dei suoi sistemi ideologici, ma piuttosto secondo la sua «volontà selettiva», vale a dire secondo la griglia interpretativa che essa interpone tra un contenuto preesistente e il suo risultato moderno*”¹⁶. La griglia interpretativa funziona come filtro ermeneutico, ed ogni messaggio che la attraversa non si riversa inalterato, ma produce „due effetti d'ordine semantico”: „.../primo - scrive -, *tendente all'organizzazione stessa della struttura culturale del tempo, e perciò situantesi al di fuori di questa, si definisce come un complesso quanto sottile meccanismo di valorizzazione oppure, al contrario, di rimozione di certi contenuti ideologici; il secondo, che agisce all'interno della struttura culturale stessa, si definisce quale una distorsione sistematica, o addirittura un'inversione semantica delle idee che passano attraverso la griglia interpretativa dell'epoca*”¹⁷. La prima operazione è la selezione che ogni epoca fa dei materiali ideologici derivanti da altri sistemi culturali, essi servono ad organizzare la struttura culturale del tempo, la seconda la cui azione si svolge all'interno della struttura stessa si riferisce all'utilizzo del materiale scelto. Il compito dello storico delle idee, anzi la sua „*massima aspirazione*”, è quella di intravedere la „*volontà selettiva*”, il *filtro ermeneutico* di un dato periodo e quindi conseguentemente valutarne l'azione intema e cioè la sua *volontà deformatrice*. Secondo Culianu l'unica cosa che conta realmente in quanto determina l'originalità di un dato momento culturale è il suo *sistema interpretativo*. Mentre i

contenuti di un'ideologia possono essere descritti, il sistema interpretativo risulta sfuggente, esso viene descritto come una „*presenza tacita per non dire occulta, ma anche oggettiva e inesorabile, si mostra furtivamente in tutta la sua complessità, per sottrarsi di colpo allo sguardo del ricercatore il quale, per poter praticare la storia delle idee, è chiamato a vedere non già solo ciò che si mostra di per sé, vale a dire le stesse idee, ma per Yappunto ciò che non si mostra, i nessi segreti che collegano le idee alla volontà invisibile del tempo, loro regista*”¹⁹. I concetti di inversione semantica e volontà deformante, agiscono nel sistema di valori di una data epoca, essi possono avere la forza di trasformare in modo radicale il modo di pensare di un gruppo sociale.

Come già si è detto la Riforma del XVI secolo, e la conseguente accentuazione del Puritanesimo, sia da parte protestante che cattolica, rappresenta per Culianu uno dei fattori decisivi nella comparsa della scienza moderna. Il cambiamento ideologico conseguente investe a tal punto il pensiero magico, che Culianu non esclude l'esistenza di un circolo ermeneutico per cui non sappiamo se sia stata la *fine della magia a produrre la Riforma o la Riforma a produrre la fine della magia*¹⁹; in ogni caso va tenuto presente che i due avvenimenti sono strettamente collegati. Il fattore Riforma include l'esame delle ragioni ideologiche di questo movimento, le cui pressioni agiscono sul sistema dei valori correnti modificandoli, innescando una graduale configurazione di nuovi valori più conformi alle istanze religiose e politiche del tempo. I valori che prima erano ben tollerati dalla società vengono degenerati dalla nuova corrente di idee, e l'alchimia, l'astrologia²⁰, la magia²¹ sono respinte ed eliminate. A ciò Culianu accosta un altro fattore, che comincia ad apparire nell'Inghilterra puritana dal XVII secolo: un cambiamento negli „*interessi vocazionali*”²² orientati verso la scienza e le tecniche. Rispetto ad essi il rapporto con gli

interessi militari non va sottovalutato. In sintesi i fattori presi in esame da Culianu mettono in luce che „*le basi tecnologiche della nostra società sembrano essere state poste da due attività umane di cui si sarebbero difficilmente sospettati i rapporti con le scienze: la religione e la guerra*”¹²³. In *Religione e potere* (1981), Culianu aveva sostenuto la validità di fondo delle affermazioni di Max Weber, meritevole „*di aver compreso che le modificazioni ideologiche precedono e provocano le modificazioni economiche... Perché il sistema economico chiamato capitalismo potesse sorgere, è stata necessaria una disposizione dell'individuo al risparmio che acconsenta l'accumulazione di capitali. Questa disposizione non è certamente „naturale», perché allora il «capitalismo» si trasformerebbe in una costante della storia. Al contrario, perché l'individuo rinunci ai beni terreni e accumuli il valore, tutto sommato astratto, che si chiama denaro, c'era bisogno di una forte spinta ideologica che giustificasse un simile atteggiamento. Questa non poteva essere di sicuro la spinta ascetica medievale, perché l'uomo del Medioevo cristiano era portato a non curarsi della scarsità dei mezzi materiali, mentre nell'abbondanza era tenuto, almeno in teoria, ma molto spesso anche in pratica, a fare opere di carità. Ecco dunque sorgere, col puritanesimo, una forma di ascetismo completamente nuova, un ascetismo intramondano che non solo consente l'accumularsi delle ricchezze, ma impedisce formalmente e di goderne l'uso e di elargarle ai più bisognosi*”¹²⁴.

Nel saggio *Religione come sistema*, Culianu suggerisce che non solo la religione, ma anche la nostra stessa esistenza, si possano tradurre in termini di sistema, e la rappresentazione che ce ne offre, si ispira alle proprietà dei frattali, ogni ramificazione dei quali è infinita, e risponde ad una certa regola. „*Za mia vita - scrive Culianu - è un sistema di frattali estremamente complesso, un sistema che si muove simulta-*

neamente in più dimensioni"--. Ciò che vuole dirci è che in fondo noi possiamo cogliere solo una minima parte del sistema. „Ma in che modo — prosegue - è possibile tradurre in pratica i risultati di questa constatazione alquanto vaga, dalla quale risulterebbe che la religione (e tutto il resto) è un sistema? In realtà - egli risponde - non è una scoperta recente, ma ciò che essa implica in primo luogo è che i dati della religione sono sincronici e che la loro distribuzione diacronica è un'operazione le cui cause possiamo tralasciare di analizzare; oppure, ove se ne intraprenda l'analisi, occorre rifarsi continuamente a dimensioni sempre nuove di frattali infinitamente complessi. In questa prospettiva la religione non possiede una «storia», e la storia in un dato momento non viene definita da una „religione", ma solamente da qualche frammento incompleto di una religione. Perché una religione è prima di tutto un sistema infinitamente complesso e poi la parte di quel sistema che è stata scelta nel corso della sua storia".²⁶

3. La nozione di programma mentale

Nelle ultime opere prima della morte Culianu accentua il carattere cognitivo delle sue indagini, e se come „storico cognitivo" egli solleva questioni inerenti al funzionamento della mente umana, come storico delle religioni punta l'attenzione su ciò che definisce il „programma mentale". „Le religioni - dice Culianu - sono programmi mentali che derivano dall'impatto di un numero illimitato di fattori, interni ed **esterni**, sulla mente umana (...) parliamoci chiaro, questo è un **gioco** (...) con una posta individualmente e collettivamente **in alto**: il senso dell'esistenza umana e l'avvenire dell'umanità". E aggiungeva che: „Come uomini non ci

interrogiamo sulla qualità di un messaggio di una religione, ma come scienziati ci interrogiamo sul programma"²⁷.

L'indagine su */ miti dei dualismi occidentali** aveva messo in luce un punto chiave che coinvolgeva i rapporti di dipendenza fra le varie formulazioni dualistiche dei sistemi gnostici. Il dualismo come categoria storico-religiosa nell'accezione utilizzata da Culianu, fa capo alla **apposizione** tra due principi": opposizione indica *antagonismo*, mentre principio ha a che fare con *l'origine* di qualche cosa. Nei sistemi gnostici, il dualismo presuppone la „*presenza di due entità separate, ciascuna delle quali è all'origine di una sua propria creazione*"²⁹. Ugo Bianchi, maestro e iniziatore di Culianu negli studi sullo gnosticismo all'Università Cattolica di Milano, aveva fornito importanti contributi alle ricerche sulla storia del dualismo, tra cui la scoperta „*che numerosi miti presenti nelle «grandi religioni» hanno aspetto e origine dualistica*". Nella comparazione di varie mitologie in diverse aree, Ugo Bianchi aveva rilevato dei peculiari parallelismi, ossia versioni diverse di medesimi miti anche in popoli senza scrittura. Un tale risultato, rifletteva Culianu, oltre a porre il problema della genesi indipendente di questi racconti, solleva importanti quesiti in seno alla storia stessa delle religioni. Anche Claude Lévi-Strauss - ricorda Culianu - aveva sollevato l'ipotesi di un meccanismo fondamentale alla base del pensiero umano, ossia la produzione di narrazioni simili nei più disparati contesti culturali. L'indagine sui dualismi occidentali metteva Culianu di fronte a nuove prospettive sull'origine e l'interpretazione della categoria dualistica. Gli facevano da guida le *Remarques sur le dualisme religieux*, un saggio di Mùcea Eliade sul dualismo religioso in cui il dualismo era messo in rapporto con i sistemi di classificazione binaria.

I miti dei sistemi gnostici mettevano in luce una struttura impostata dualisticamente dove due principi (quello delle cose

buone e delle cose cattive) si contrapponevano. Dal canto loro le classificazioni di tipo binario offrono uno strumento utile per gerarchizzare i fenomeni che si presentano immediatamente come duali. Questa constatazione spingeva Culianu a indagare la possibile relazione tra il dualismo del fenomeno religioso nell'ambito che lo riguardava, e la struttura bicamerale del cervello umano, impressa nei suoi due emisferi³⁰. Nel corso della sua evoluzione, il cervello dell'uomo, è andato incontro ad un processo peculiare di differenziazione funzionale tra i due emisferi. E' stato accertato, ad esempio, che l'emisfero sinistro sia specializzato nelle funzioni linguistiche³¹. Considerato alla luce di queste considerazioni interdisciplinari, in virtù delle evidenze emerse nella struttura del pensiero mitico e nei rapporti di dipendenza tra le formulazioni dualistiche nei sistemi gnostici, il problema del dualismo finiva con l'imporsi non solo e non tanto come problema storico ma cognitivo. Culianu ne riferiva in un articolo su „Panorama" del 1989 come di una scoperta che gli era piombata addosso.

Culianu intuiva che alla base dei miti gnostici si riconosce un „sistema ideologico" innestato nella mente dell'umo: una „regola di produzione", peraltro semplice, ne combinerebbe le sequenze logiche all'interno del sistema, generando tutte le varianti. Una variante del sistema viene scelta dal gruppo umano in base a ragioni economiche e sociali, ma *„in generale si può dire che un sistema di idee (...) è fondamentalmente innestato nelle menti umane e dunque si svolge al buio, come il programma di un computer che poit esegue altre cose sullo schermo"*³².

Quanto alla cosiddetta „semplice regola di produzione", Culianu non forniva ulteriori specificazioni: ce ne restano soltanto interessanti spunti dove si intravede la direzione che lincila ricerca avrebbe potuto prendere. Ma è nell'affabulazione narrative - che è l'altra parte abbagliante di un
I Ionia cognitivo in fieri, che Culianu sondava le regole della

logica combinatoria, l'arte che fa capo al lato esoterico del pensiero di Raimondo Lullo e di Giordano Bruno. Questo sondaggio sotto la specie narrativa era svolto nel racconto, cronologicamente l'ultimo, dal titolo // *linguaggio della creazione*³¹. E qui il tema cruciale della produzione mentale di «programmi» si svolge in quello della ricerca di una lingua universale. Si tratta di una questione filosofica che ha coinvolto molti pensatori del passato, a proposito della cabala, della scrittura geroglifica, delle congetture su un alfabeto „divino" che sillaberebbe occultamente il processo di creazione della realtà. Qui Culianu mostra di essersi volto a una ulteriore ermeneutica incentrata sul tema del „linguaggio della creazione". Sorprendentemente lo scavo delle varianti combinatorie, mostrava di prendere la direzione dell'indagine sulle moderne lingue artificiali e gli sviluppi cognitivi impliciti nelle tecnologie digitali.

Emerge dunque un nuovo approccio allo studio delle civiltà e delle connessioni dinamiche delle idee, il fatto che le idee si ripropongano in forme mutanti, e in stretta relazione con i mutamenti della realtà materiale e della coscienza collettiva.

Fra tanti problemi aperti nel pensiero interrotto dello studioso romeno c'è quello indecifrabile del rapporto tra immutabilità (dei programmi impiantati nel cervello come dei chip mentali), e della mutazione biologica e storica: un enigma che la sfrenata immaginazione di Giovanni Culianu aveva mostrato furtivamente di corteggiare.

NOTE

1. Relatore: Prof. Grazia Marchiano, Università di Siena-Arezzo. Italia, dicembre 1999. Vedi recensione in *Romania Literara*, Bucarest, febbraio 2000.

2. *Eros et Magie à la Renaissance, 1484*, Flammarion, Paris, 1984 (trad. it., *Eros e magia nel Rinascimento. La congiunzione astrologica del 1484*, Il Saggiatore, Milano 1987).

3. *Ivi*, p. 8.

4. *Ivi*, p. 265.

5. ***Ivi***, p. 8.

6. ***Ivi***, p. 9.

7. Alcuni esponenti dello storicismo tedesco la cui figura più rappresentativa è Wilhelm Dilthey (1833-1911), accentuarono il relativismo implicito in quest'ultimo e sono Georg Simmel (1858-1918) e Oswald Spengler (1880-1936). „Secondo Spengler, seguito poi da A.J. Toynbee, le civiltà sono destinate a nascere, crescere e perire sempre chiuse in se stesse: nessuna verità o valore può sopravvivere alla civiltà cui appartiene" (Enciclopedia Garzanti di Filosofia, 1994, p. 1110).

8. Il biologo francese (1910-1976), Nobel per la medicina nel 1965, pioniere della genetica molecolare.

9. *Eros e magia nel Rinascimento, op. cit.*, p. 270.

10. ***Ivi***, p. 270.

11. *Ivi*, p. 266s.

12. Wilhelm Dilthey, *Critica della ragione storica*, Einaudi, Torino 1954, p. 365.

13. *Ivi*, p. 7.

14. ***Ivi***, p. 163s.

15. ***Ivi***, p. 164.

16. *Ivi*, p. 26.

17. *Ibidem*.

18. *Ibidem*.

19. Nella nota che accompagna questo passo l'autore sottolinea che „l'ipotesi della circolarità è stata formulata per eccesso di cautela. In realtà, sull'avvento della Riforma la magia imperava. E' la Riforma ad aver messo fine alla magia, non viceversa". Ioan P. Couliano, *Alcune riflessioni sulla magia e la sua fine*, in AA. VV., *La Religione della Terra* (Grazia Marchiano, a cura di), Red, Como 1991, p. 182.

20. „Ogni fenomeno magico diventa illecito e l'astrologia viene colpita da divieto definitivo nel 1586", *Ivi*, p. 183.

21. Che alla fine del Seicento, secondo Culianu, era praticamente scomparsa.

22. „La sociologia ha già costatatato da tempo l'apparazione di un «cambiamento negli interessi vocazionali»" in *Eros e magia nel Rinascimento*, op. cit., p. 10.

23. *Eros e magia nel Rinascimento*, op. cit., p. 10.

24. Ioan Petru Culianu, *Religione e accrescimento del potere*, in *Religione e potere*, Marietti, Torino 1981, p. 230-31.

25. In *Religioni. Enciclopedia Tematica Aperta*, Jaca Book, Milano 1992, p. 133.

26. Tale prospettiva ricorda Culianu non è nuova e gli eresiologi cristiani e i dossologhi arabi sapevano bene che „qualsiasi eresia è la variante di un'altra eresia e che le diverse dottrine coincidono in base a regole alquanto evidenti". *Ivi*, p. 134.

27. *A cosa serve la religione?*, in *Leggere*, n. 32, giugno 1991. Cfr. anche G. Marchiano, *Le aure di un tempo concluso*, in *La Religione della Terra*, op. cit., p. 22s.

28. *Les gnosés dualistes d'Occident*, Payot, Paris 1987-1989 (trad. it., / *miti dei dualismi occidentali*, Jaca Book, Milano 1989). Tesi di Doctorat D'Etat, discussa all'Università Sorbona con M. Meslin nel 1987.

29. *Ivi*, p. 26.

30. Culianu si rivolge tra gli altri alle ricerche neurofisiologiche del premio Nobel Roger Sperry. Ed anche alle indagini sulla „mente bicamerale" di Julian Jaynes, // *crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza*, Adelphi, Milano 1984. Per quanto riguarda la formazione dei sistemi di classificazione simbolica binaria, si rivolge alle ricerche di R. Needham, *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification* (R. Needham a cura di), University of Chicago Press 1973, e dello stesso autore, *Symbolic Classification*, Goodyar, Santa Monica (Cal.) 1979.

31. R.W. Sperry, / *due cervelli: neuropsicologia dei processi cognitivi* (F. Denes e C. Umiltà a cura di), Il Mulino, Bologna 1968.

32. *Panorama*, aprile 1989, in E. Zolla, *Ioan Petru Culianu 1950-1991*, Tallone 1994.

33. I.P. Couliano e H.S. Wiesner, *On the Language of Creation*, in *Exquisite Corpse* (Aprile 1991).

EDUARD IRICINSCHI

**WHERE THE AUTHOR DWELLS:
SEARCHING FOR A DEFINITION
OF RELIGION IN THE INTRO-
DUCTIONS TO CULIANU'S BOOKS**

In the beginning of every book there is a textual room situated in between the objectivity of the researchers and the privacy of their research laboratory, a personal space where authors pay back scholarly debts to their colleagues and professors, acknowledge with some lateness the presence of a family around their studious absence, and concede the human perfectibility of their work. Introductions, prefaces, preambles, forewords and prologues represent symptoms of nothing more than the first relaxed moments after the *opus magnum* has been finished, when the exhausted authors of the brand new manuscript return to the real world often with an amassment of definitions and delimitations.

Echoes of Ioan Petru Culianu's voice might be still listened to in the first pages of his books. In a few lines, he speaks about himself and the progress of his works; he also explains the way his colleagues perceived and understood his academic drudgery. The human warmth of these lines often conies to compensate the inevitable desiccation and complexity of the histories and the theories delineated in Culianu's books, by invoking the presence or the shadows of those who

encouraged and criticized him. In these rather unwillingly confessional pages, one can detect X-ray traces of Culianu's commerce not only with his scholarly masters, whose theories he used, criticized and strove to improve, but also with the most advanced theories of his epoch (structuralism, cognitive science, modern physics), out of which he tried to make a suitable usage in his approach to the study of religion.

The Ordeal of Sowing Phantasms

In the „Introduction" to the American edition of *Eros and Magic in the Renaissance*, Ioan Petru Culianu describes his book as „a sowing of phantasms destined for an unknown reaper", who will have to decide whether or not it will represent an opportunity to understand the meaning of bygone eras. The image of the reader as a reaper might suggest to us that Ioan Petru Culianu envisaged his revolutionary work as a message in a bottle, meant to prove to future generations the possibility of an alternative reading into the dynamics of civilizations. Nonetheless, the American edition of *Eros and Magic in the Renaissance* comprises a vision suggested by a young archeologist¹, and highly cherished by Ioan Petru Culianu, that of Chionists and archeologists will be more than happy to receive and decipher the bottle labeled „Eros and Magic in the Renaissance" in order to build bold hypotheses on the disappearance of an entire civilization. One of the underlying purposes of this apparently harmless book was to manipulate the phantasms of any future reaper/reader who happens to give a thought to the rise of quantitative science on the stage of history.

In the American version of his book on magic, Ioan Petru Culianu does not mention anything about the ordeal of sowing phantasms at odds with the whole academic esta-

blishment². In the French edition, however, he does not forget to call attention to his laboratory behind the two versions of the aforementioned book, a laboratory that finally leads to the publishing of four books and over a hundred articles. Although some of these papers actually deal with the Renaissance, they were not included in the final draft of *Eros and Magic*, Culianu says³.

Between 1978 and 1991, in a fairly concentrated span of time, Ioan Petru Culianu wrote more than ten scholarly books in Italian, French and English⁴. For all this time, the declared model of Culianu has been Mircea Eliade, his mentor and scholarly master. In 1982-1983, planning to write a book of conversations with Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu prepared a prolegomenon, titled „The Unknown Mircea Eliade". Its principal aim is to introduce the Western reader into the intricacies of the Romanian history between the World Wars⁵. In the last chapter of this study, set in a rather confessional mood, Ioan Petru Culianu complains that „for me, the greatest proof of historical decadence is that I published only seven books (...) and a good deal of a hundred papers and notes", and does not fail to compare himself with Mircea Eliade, who at the same age, had already published „twelve books and at least five hundred papers"⁶. Behind the adolescent fascination Culianu nourished regarding Eliade's obsession with a quantitatively significant scholarly work, one could easily decipher an intellectual discipline of a strong Eliadean influence, which allowed Culianu to write his books. Nonetheless, one might also surmise that the research underlying these books had been done in that which one could call the „academic laboratory of Ioan Petru Culianu".

A Thematic Distribution of Research

Romanian literary critic Gabriela Gavril suggests the possibility of interpreting the theoretical work of Ioan Petru

Culianu using the henneneutic support of his early short stories, written and published in Romanian magazines *Cronica mî Luceafărul*, between 1967 and 1971, approximately two years before he published any scientific paper⁷. Gabriela Gavril discovers that these early short stories reveal not only „an incredible crystallization of a personal structure, as early as the age of sixteen or seventeen”, and „the presence of some thinking nuclei, which were going to be developed later in the scientific work”, but also, as an overall estimation, they announce „the unity of thinking of Ioan Petru Culianu's texts.”⁸

Thus, one would be entitled to support Gavril's stance by advancing the working hypothesis according to which Ioan Petru Culianu's science in 1991, represented a continuous refinement of his theoretical tools, with the purpose to deepen the research and further advance the knowledge of basically not more than five main topics: „Mircea Eliade”, „religion and personal power”, „magic in the Renaissance”, „ascension in Late Antiquity and Middle Ages”, and „Gnosticism”⁹.

These topics, envisaged as five different thematic chains with slightly similar glass beads on the same wire, may be also interpreted from a chronological perspective. Each of these thematic chains required from Ioan Petru Culianu an intense laboratory period - and the main purpose of this paper is to identify the importance placed by the author himself on his early attempts to analyze and master the command of the aforementioned topics - and entailed changing the research methods from purely epistemological reasons.

One would expect to encounter recurrent themes and migration of motives between Culianu's thematic chains; one would also notice that the Chicagoan scholar borrows already established arguments from some of his previous articles, or that he simply makes a quick reference to the theoretical

results he reached during the tensioned years of study in Italy. The main characteristic the thematic chains share is that Culianu's research methods have been almost synchronically changed in each of his academic topics. For instance, within the thematic chain of „magic in the Renaissance", Culianu sets out a toolbox approach, in order to advance a new research framework for understanding the „civilizing process", which would substantially differ from the perspectives of Freud and Norbert Elias¹⁰, and a new approach to the study of magic. The piecemeal strategies from Culianu's methodological toolbox are visible not only in *Jocari Serio*, the Romanian first draft of his later book on magic, but also within the thematic chain on Mircea Eliade (*The Unknown Mircea Eliade*) and within the thematic chain of „ascension in Late Antiquity and Middle Ages" (*Psychanodia, Expériences de l'extase, Out of this World*).

A second watershed in the work of Culianu might be detected after 1986. Horia-Roman Patapievici states that, due to the discovery of a *mathesis universalis* by Culianu, a unique hermeneutical principle of a cognitive origin, there was a caesura in his later work¹¹. The first signs of this turn to cognitive science and its usage for the religious studies appeared in the fourteen entries written by Ioan Petru Culianu for *The Encyclopedia of Religion*, coordinated by Mircea Eliade. These entries represent a summa of Ioan Petru Culianu's academic achievements almost all the five thematic chains, and establish that he had already been admitted as an authoritative voice in the American academic landscape¹².

Interviewed by Ted Anton, French historian of religion Michel Meslin, who was Culianu's adviser for a Sorbonne PhD thesis on the heavenly ascension of the soul, between 1977-1980, after showing a clear admiration for the wide, multidisciplinary knowledge displayed by his student, expressed

reservations concerning the possible absence of a method from Culianu's work on dualistic myths, saying that „Culianu either purposely hid what he was thinking or worked at times without conviction in the plodding methods of scholarship. It seemed that he was collecting notes... and then, like a computer, he pushed a button and everything came out”¹³. Meslin's bewilderment could have been caused rather by a methodological discrepancy between the methods used by Ioan Petru Culianu for the gathering and analyzing of the required historical data (chapters two, four through ten, on the diachronic perspective on the Western dualistic movements, from the French edition) and the methods used for interpreting the same amount of data (chapter eleven, concerning a synchronic analysis of European dualism), which is a natural result of a toolbox methodology. Since Culianu confessed that he had started the study of Gnosticism and other dualistic movements as early as 1973, in Italy¹⁴, carrying it on until 1986, when he turned it into a Ph.D. dissertation, and since he changed his methods of approaching Gnosticism at least twice, one might identify here, once again, a caesura between two different research methods at work in Culianu's book.

Moreover, a last, dramatic change in Culianu's methodology occurred in March-April 1991, when after making the shift to cognitive science, he intended to provide a fresh interpretation to the historical data that are comprised by *Eros and Magic in the Renaissance*. Therefore, he sent to the Harper and Row Publishing House a major proposal for two future books (*The Birth of Infinity. The Nominalist Revolution 1250-1450* and *Memories of the Future. Ramon Hull's Combinatory Art and Its Mystical Usage*) and to the Oxford University Press a highly ambitious project, a new *Encyclopedia of Magic*. This final project would have comprised a general guideline, or a history, of magic, by the beginning of

1992, and a larger encyclopedia, whose model was that coordinated by Eliade in the mid-eighties, by July 1994.

Defining Religion in Culianu's Enterprise

In this paper, I intend to discuss the introductions to the books Culianu published between 1977-1985, endeavoring not only to discover those infinitesimal notes in which the author speaks about the reasons that caused him to engage in such an enterprise, but also to elucidate the succession of his five paths of research („Mircea Eliade", „religion and personal power", „magic in the Renaissance", „ascension in Late Antiquity and Middle Ages", and „dualist movements"), as well as the slight methodological changes brought to each of them. Although one of the main focuses of this paper will be to unveil and stress those few lines where Culianu takes time to speak in a confessional mood about the progress of his own research, my analysis will also unravel Culianu's recourse to a specific definition of religion. I will call this approach „the energetic definition of religion", drawing attention in the meantime to its usage by Culianu in a related methodological context. Epistemologically speaking, the tight connection between the definition of religion Culianu made use of and the methodology he framed it in fleshes out one way to unravel his five topics of research.

Mircea Eliade (March, 1977)

The first book of Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, published in 1978, in Italy¹⁵, represents a project of Culianu from 1973-1974, as the opening „Caveat" informs the reader¹⁶. This project became reality especially after Ioan

Petru Culianu spent four months at the Divinity School of Chicago, in 1975¹⁷, and was turned into a book no later than March the 19th, 1977, the date that concludes the short „Caveat“.

In the first pages of his monograph on Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu notes that he is highly familiar with his Romanian writings, and in 1978, at the age of only 28, he tries to present the Italian reader with a new perspective on the work of that scholar who already acknowledged Culianu as his disciple. After reading the final draft of the book, Mircea Eliade sent a letter to Ioan Petru Culianu, on May 3, 1977: „Congratulations, I liked it, and I am grateful to you... I liked it, first of all, for, even I know you are 'Eliadean', you did not commit the sin of hagiography... I am glad that you already possess all the instruments which will allow you to 'defend and illustrate' our poor discipline.“ The following lines from Eliade 's letter suggest to any astute reader both the nature of critiques brought against Eliade 's writings, and the hermeneutical mechanism by which Ioan Petru Culianu hoped to redeem the work of Eliade from academic forgetfulness. Says Eliade: „Personally, like Granet and Dumézil, I haven't been obsessed with methodology, though, I think, the three of us tried to interpret systematically the (religious, *my annotation, E.I*) documents. Nowadays, however, living through the time of Crises, the historian (the phenomenologist) of religions has to face *the methodological challenges*.“¹⁸ For Culianu, these lines of Eliade constituted a programmatic incentive to widen his knowledge both in the historical field and in the acquisition of various new methodologies that will later allow him to enlarge and clarify the historical approaches. The introduction" to *Mircea Eliade* constitutes the epitome of the rest of the volume. Firstly, Culianu calls attention to the early Romanian writings of Eliade, as they already display valuable insights that were to be developed

later in the first French volumes, such as *Patterns in Comparative Religion, Shamanism and Yoga*. Secondly, he sets forth a critical attitude toward the scientific claims of Eliade's theory, endeavoring, however, to reshape this theory in the light of the epistemologies advanced by Karl Popper and Ludwig Wittgenstein. In this foreword, one might also discover that Culianu introduces himself as a „historian of religions"¹⁹, who is preoccupied with transforming the vain search for an essentialist definition of religion into an academic discipline. Formerly supported by the theoretical enrichments with philosophical methods, such as phenomenology and structuralism, the study of religion lately became open for more rigorous scientific approaches, Culianu enunciates²⁰.

Culianu already sets forth the grounds for a critical improvement of Eliade's work, by subjecting it to the Popperian requirements of falsifying a statement in order to accept or reject its ulterior methodological usage. In the „Introduction" to his monograph on *Mircea Eliade*, Culianu does not take Eliade's work as a definitive summa, although he describes it as „much more important than any other work in history of religions". He seems to play the role of rebellious, inquiring disciple, especially when he announces that he is „convinced of the necessity of a new approach, which is scientifically speaking more exigent than that of Eliade"²¹.

Therefore, Culianu submits his approach to the exigencies of Popper's *Logic of Scientific Discovery*, in order to make Eliade's writings more acceptable according to the scientific prerequisites of the academic world. Consequently, he decided to reject those elements of Eliade's work that are completely unverifiable, such as the theory of archetypes, and save the elements which are difficult to falsify, especially the usages of the morphological method and the relevance of a „total hermeneutics". „Scientifically, Eliade can not be contradicted, not even regarding the hopes he nourishes for

the future of the history of religions", Culianu says²². In 1977, at the apogee of the Eliadean era in the study of religion, however, Culianu does not relinquish his methodological pessimism and, to the end of his Italian book, he ponders over his initial question concerning the possibility of a scientific approach to the study of religion, and concludes that „maybe, generally speaking, history of religions is a science without solutions"¹¹²³.

But, Culianu asks, what is it that remains valuable in Eliade's enterprise as a historian of religion? The universalistic ambition of Eliade's work defies the inadequacies of a „sectorial approach" and calls for an understanding of it in terms of a „philosophical anthropology", the only measure that would make intelligible Eliade's effort to put to work a total, creative hermeneutics and ground the history of religions as a „new humanism". Not later than 1976, Culianu advanced this comprehensive reading of his master's work, in his contribution to the issue of *Cahiers de l'Herne* dedicated to Eliade, titled „L'Anthropologie philosophique". The main purpose of his inclusive approach was to set forth the continuity between the prose and the scientific works of Eliade, which are rather „two interdependent and complementary forms of expression". The royal way of access to Eliade's philosophical anthropology would be opened, according to Culianu, by a demythologization of his literary work with the generous help of the hermeneutical project underlying his theoretical work²⁴.

The most intriguing and personal lines from the introduction" to *Mircea Eliade* refer directly to a paradigm of the relationship between the neophyte and his master in academia. How can one find and use the most suitable definition of religion? How can one advance the study of religion given the existence of innumerable theoretical positions pertaining to the mere effort of defining it? Culianu propounds two

alternatives. „In this case, the best procedure would be, first and foremost, to enumerate a series of erroneous definitions, in order to declare them as such; another procedure would be to adhere to the definitions advanced by past masters, and then make a subtle use of them in order to transform them"²⁵. As candid as this methodological declaration is, it still allows a valuable insight into the way in which, between 1969 and 1985, searching for an academic mystagogue, Culianu wholeheartedly adhered to the theories of Eliade, Jung, Ugo Bianchi, Hans Jonas and Claude Lévi-Strauss. He internalized these theories; he lived by some of them, and transformed the others to the point where it would be difficult even to track down the borrowings, and the changes he made to these stances.

Although the study of influences on Culianu's intellectual formation would constitute the object of a separate research, I will try in the following pages just to illustrate the way Culianu consistently made recourse to the second aforementioned procedure in order to refine the research tools in the study of religion, and to define his own position vis-à-vis Eliade's stances.

As I already mentioned, as soon as 1977, Culianu announced the possibility of reading Eliade's work in terms of philosophical dualist anthropology that would place Eliade next to Jung, among the „modern representatives of Gnosis"²⁶. Over the next decade, Culianu actualized and built upon Eliade's early approach to the role of supernatural facts in the study of folklore in order to situate Eliade at the crossroad of anthropology, right in the middle of the réévaluation of irrational launched by the historian of science and philosopher Karl Feyerabend and strongly advocated by anthropologist Hans Peter Duerr²⁷. Naturally, there is a logical connection between Culianu's hermeneutical effort to establish a philosophical anthropology using exclusively the literary sources and his strong emphasis on the reality of the

supernatural deeds accounted in folkloric sources, since he seriously believes that Mircea Eliade tacitly admitted the possibility of paranormal experiences. Culianu makes it crystal clear in the following lines, written in 1983. „In the beginning, [Eliade's] fantastic short stories answered to another conviction, expressed in 'Folklore as an instrument of knowledge': since all the paranormal experiences are real, the fantastic deeds presented by Eliade in his novels - displacement of characters through time and space, the possibility to perform magically, metempsychosis, maybe even vampirism - are also real"²⁸. Needless to say, in compliance with the academic standards of common sense and skepticism, Mircea Eliade never commented on or answered to Culianu's peculiar interpretation, even if the latter stressed that, after the Second World War, this „fantastic" perspective turned into the theory of the unrecognizable miracle.

Later on, using a Kuhnian perspective on academic drudgery as a succession of research paradigms²⁹, Culianu's epistemological readings moved from Popper to Thomas Kuhn and Feyerabend, and attempted to frame Eliade's work in the opening of a new paradigm in religious studies. From a perspective of the sociology of knowledge, Ioan Petru Culianu claims that a orthodoxy, which are three main characteristics of the study of religions in a supposedly former paradigm, the writings of Mircea Eliade delineate the description of so-called „frames of thinking"³⁰, namely alchemy, shamanism and yoga, at odds with the current establishment.

The next paragraph from this particularly important article of Culianu, in which he searches for the fittest methodologies in the history of religions reflects, both the high degree of acquaintance Culianu had with the work of Eliade and the subtle hermeneutical mechanism used by the former thinker to re-shape the ideas and the interpretations of the latter one. Says Culianu: „Truly, Eliade has always poorly

frequented congresses, he eluded a rigorous specialization for the benefit of a wide field of research, and he kept in touch with personalities from the world of science and arts, out of his circle of research. Moreover, in his writings he did not address his colleagues, well informed in yoga and shamanism, but the common reader who looks for accessible and rigorous information. Finally, by not being a member of any school of thought - excepting, maybe, the phenomenological school, which had already started to dissolve itself at the moment when he joined the movement - one could not raise the problem of an orthodox methodology in Eliade's case. Public versus insular, exoteric versus esoteric, heterodox versus orthodox, all these might upset a community which obeys the rules of insulation, esotericism and orthodoxy. According to Kuhn's terms, this renders Eliade divergent rather than convergent, and even *highly divergent*³¹.

One might discover in these lines a Culianu preoccupied with the methodological salvation of Eliade's work by framing it into one of the current epistemological issues at stake in the humanities around the 1980s, namely the configuration of the history of religions as a succession of different interpretive patterns. Culianu was not alone in his enterprise of supplying research in humanities with a more scientific support. In 1988, professor Hans Kiing from University of Tübingen and professor David Tracy from University of Chicago organized a „Symposium for the future", titled „Paradigm Change in Theology", to delineate the history of Church as a succession of paradigms separated by periods of crisis, and thus, to explain the main characteristics of the post-modern paradigm³².

There is one objection one might bring to Culianu's assertion that Eliade's singular status in the twentieth century landscape of religious studies could have been determined by popularity, exotericism and heterodoxy. For Eliade, there (burcl) could be a heterodox position without an orthodox

school from which he had previously diverged. Nonetheless, besides phenomenology, Eliade is also indebted to the sociological construction of the sacred as it was initiated by Durkheim, and developed afterwards by the members of the College of Sociology, namely Roger Caillois and Georges Bataille³³.

One could also possibly argue that the volume Ioan Petru Culianu wrote about a heretical sect of Eliade supporters, a posture that was to prevent the translation of *Mircea Eliade* into French³⁴. Culianu's presentations of Eliade's theories do not alter or drastically modify them. On the contrary, whereas Culianu adopted in almost all his writings the Eliadean perspective on the autonomy of religion, on the scientific value of hermeneutic approach, and on the multiple usages of phenomenological method in comparing religious practices and ideas, he permanently subjected Eliade's theory to an innovative rethinking. In a way, reviving old theories from an innovative perspective, Culianu's take on Eliade's ideas was not very much different from the complete reworking of Aristotelian philosophy by Thomas Aquinas in a Christian environment.

In his afterword at the Romanian translation of *Mircea Eliade*, titled „Culianu și Eliade: Vestigiile unei inițieri”, Sorin Antohi suggests that one could read the relation between Culianu and Eliade within the paradigm of a formative scenario, in which Nae Ionescu, the charismatic professor of Eliade, would be cast in the role of Socrates, and Eliade himself would be assimilated in Romanian culture with the seminal role of Plato. This formative genealogy would require respectively the niche of Neoplatonism for Ioan Petru Culianu, Antohi concludes. In this way, by comparing Eliade and Culianu in a broader perspective, this comparison rules out the mere possibility to conceive of Culianu as an infidel disciple and opens the way to understand the systemic perspective from *The Eliade Guide to World Religions*, co-

authored by Culianu and Eliade, as a tribute to the Eliadean phenomenology, which was successfully introduced to post-modernity.

Old-fashioned theories, difficult to defend in the wake of postmodernism, such as the claim of autonomy and *a priori* universality of „Religion" were re-interpreted and brought to life from various epistemological perspectives. The burden of proof by falsification advanced by Karl R. Popper, the anarchical epistemology of Paul Feyerabend, the succession of world-views in scientific research proposed by Thomas Kuhn, the theory of fractals, developed by French mathematician Benoît Mandelbrot, but most likely discovered by Culianu in a book of Rudy Rucker³⁶, were not simple cosmetic improvements of a „Golden-Bough"-like theory, but they represented for Culianu persuasive arguments to discuss the availability of Eliade's insights in the study of religion within a post-modern framework. Finally, after 1990, in the English translation of the highly acclaimed French edition of the *Dictionary of Religion*, Culianu framed Eliade's morphological method as well as his claim to autonomy of religious studies into a systemic approach of world religions grounded in the „unity of operations of the human mind"³⁷. The quite remarkable effort of Culianu to open Eliade's theory to postmodern construal stretched over a decade, and reflected the major concern of the former historian of religion with the status of his discipline in the middle of methodological challenges.

*Iter in Silvis: Saggi scelti sulla gnosi e
altri studi* (November, 1980)

Iter in Silvis contains nine essays in three languages (in Italian, French and German), published in various academic journals between 1974 and 1979, and dealing with the „multi-
liu i ted phenomenology of Gnosis", as Culianu announced on

November 19, 1980, in the short introduction to the volume. The phenomenological approach holds together in the same theoretical framework various and rather divergent essays pertaining to „Gnosis, the history of dualism, Late Antiquity, the Renaissance, Romanticism". What is the theme and the hermeneutic device which unify these disparate topics, described by Culianu as „sparks of a thinking that is anxious to grasp the whole, but unable to abandon the particular, divided between the temptation of synthesis and the necessity of analysis"? They represent the results of a Heideggerian „meditations on the ideology and the destiny of the Western world", whose historical paths Culianu endeavors to retrace in the forest of the past under the guidance of some „secret threads" such as dualisms, acosmism, and nihilism³⁸.

Although the book lacks an obvious thematic unity and appears to the reader as a cluster of sophisticated analyses on various topics such as the demonology of Mikhail Bulgakov, acosmic Romanticism in Romanian poet Mihai Eminescu or a phenomenological research on the motive of „pons subtilis" in the Middle Ages, *Iter in Silvis* illustrates a very important stage in Culianu's academic work. Its apparent unevenness certifies that, between 1974 and 1979, the laboratory of Ioan Petru Culianu covered „Eliade" in the third section of this article, went through the main sources with „religion and personal power", laid the foundations for two other remaining topics, namely „Gnosticism" and „ascension Late Antiquity and Middle Ages", and put to work the theoretical framework regarding the dynamics of civilization discussed in *Eros and Magic in the Renaissance*.

Iter in Silvis is the first place where Culianu ventures to offer a definition of religion in Jungian terms, to use it in a morphological fashion in order to draw conclusions on the various dualisms, and to frame the results of his research in

a broader perspective of a discussion about European civilization. For him, the history of religion, largely supported by intellectual history, became the royal path to understanding the inner causes and reasons of historical changes. Even they did not bring into being „a new humanism" and failed to witness the resuscitation of the Western world by the oriental values, the hermeneutical keys provided by Mircea Eliade proved to be fruitful in Culianu's endeavor to delineate a sketch of the destiny of the Western world.

The article „La religione come strumento del potere e mezzo di liberazione in ambito non-cristiano"³⁹ summarizes the main preoccupations of Ioan Petru Culianu over the years 1974-1975, showing how the topics he barely explored in the reviews were largely developed there⁴⁰. This work is also important for the future configuration of the historian of religions because it comprises the first attempt of Culianu to define religion, and also because it represents the germs of his later thinking on the relations between power and religion. One may notice that on the thematic chain of „religion and personal power" there are Culianu's longer contribution to the volume *Religione e potere* (1981), „Religion and the Growth of Power", his considerations from *Eros and Magic in the Renaissance*, on the Magician State, as well as his entrance from *The Encyclopedia of Religion*, on „Sacrilege"⁴¹.

In „Religione comme strumento del potere", Culianu inquires about the possibility of using religion as an instrument of power, embodied either by techniques of power or by techniques of liberation. Whereas the former techniques **aim** at maintaining an already existing social order by strengthening the inclusive self-identity of the members of a certain community, the latter techniques seek to increase the exclusive self-identity of the same members by taking an antinomian stance. Nevertheless, both techniques share the **s a m e** perspective on religion as a system of „symbolic

complexes that express the rapport between the human being and the world, and consequently also indicate a practical attitude of the human being facing the world"⁴². Culianu goes on by establishing religion as an ancestor of mass-psychology, since seen from a value-free perspective, religion is basically „a symbolic model meant to create a mass-opinion", and to manipulate the mind⁴³ of people in order to restore the group cohesion⁴⁴.

But who are the persons in charge of this socially integrative manipulation? The specialists of the sacred, Culianu answers. They make sure that the initiation rites grant every member of the primitive community full access to power, increasing his role within society as a result of a symbolic death and resurrection⁴⁵. The young scholar grounds his theoretical and morphological statement mostly on Eliade's work not as a sign of mere academic reverence, but rather in order to revive and reinforce Eliade's early perspective of the value of that which was considered as „irrational" in the study of religion. Thus, although Culianu delineates the structure of an Australian puberty rite overseen by medicine men as a first example of his theoretical position on the binomial religion-power, his favorite instance remains the shamanic initiation⁴⁶. What is more, the way he chooses to quote from a shaman's testimony to point to the only possibility to acquire the true wisdom by means of solitude and suffering, reveals not only Culianu's personal involvement in the study of religion as a discovery and improvement of the self, but also the strong influence of Eliade on this position⁴⁷.

One could easily notice that not later than 1975, Culianu had already established the main themes of his future research, as well as his own methods to approach them. First of all, he defined religion as a symbolic pattern (a tribute to Eliade), which heavily codifies the human practices and mediates between mortals and the world they live in. (The

primacy of the study of religion as a practice as opposed to religion as a mere constellation of ideas represented one of the most important theoretical stances of Culianu between 1973 and 1986.)

Secondly, combining readings from Mircea Eliade, Carl Jung, Sigmund Freud, Gustav Le Bon, and Rudolph Otto, Culianu advanced the audacious association of religion with the power to manipulate people's minds, which ten years later was going to open the possibility of a new interpretation of the Renaissance magician as a precursor of „modern professions such as director of public relations, propagandist, spy, politician, censor, director of mass communication media, and publicity agent“⁴⁸.

Thirdly, Culianu internalized Eliade's theories and tried to take them a step further. Realizing the importance of the Romanian work of his master, he endeavors to spread it into the Western academic world, meantime preparing this corpus of hermeneutical knowledge for a thorough revision. Invisible in his reviews written between 1974-1975⁴⁹, the critical altitude of Culianu toward Eliade's work made its presence no later than 1977.

„Religion and Growth of Power“ (1980-1981)

The structure of the essay „Religion and Growth of Power“ mirrors the argumentation in the article „La religione come strumento del potere e mezzo di liberazione in ambito non-cristiano“, but its underlying premises will be more accessible to the reader if it is read side by side with one of the first Italian articles of Ioan Petru Culianu, namely „Livud-Jung-Wittgenstein“, published in 1976⁵⁰. In this article, Culianu writes an expanded review of three books that shaped a certain approach to the study of religion and magic

in the twentieth century, *The Future of an Illusion* by Sigmund Freud, *Psychology and Religion* by Carl Gustav Jung and Wittgenstein's *Remarks on Frazer's 'Golden Bough'*.

Inheriting a strong anti-reductionist stance from Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu opens his lines with a critique of the evolutionistic presuppositions featured by Frazer and Freud as major characteristics of the Enlightenment, which would confine religion to a unique sense, „as a passage from inferior to superior, from simple to complex, from privation to excess"⁵¹, in order to ascend mentally to an alleged „origin of religion". Culianu also refutes the Enlightenment myth of an aboriginal „natural state", choosing instead to define religion from a phenomenological vantage point, as an „arduous way" not at all simple or primitive, whose practice required privations and a strong discipline⁵².

We still discover ourselves in the territory of defining religion, when Culianu shifts his focus from the Freudian prophecies to what he deems to be a more scientific approach, namely Jung's attempts to account for religion as a process which would begin with an original experience lately codified in rites⁵³. Culianu's critical adherence to an Eliadean phenomenological method in 1975-1979 drew him near to the Jungian theory, whose insights he put to work in his analysis of the power-religion relations in the Western world and in the account of commerce with the libidinal energy of Eros during the Renaissance.

Finally, delighted by Wittgenstein's critique („What narrowness of spiritual life we find in Frazer! And as a result: how impossible for him to understand a different way of life from the English one of his time!"⁵⁴), Culianu summons the name of Wittgenstein as the third founding father of a non-prejudicial way to revive and enter the world of magician. In a direct descending line from the polemical stance of

Wittgenstein against the superficial dismissal of magical techniques by Frazer, echoing the theoretical options from „Freud-Jung-Wittgenstein", range some of the enigmatic opening pages from *Eros and Magic in the Renaissance*, such as following: „The concept we modems have of magic is very strange: we see it as merely a ludicrous heap of recipes and methods stemming from primitive, unscientific notions about nature. Unfortunately, the few 'specialists' who venture to explore this realm carry with them, as their only equipment, the same prejudices"⁵⁵. Strictly speaking, „Freud-Jung-Wittgenstein" comprises the theoretical tools that will allow Culianu both to coin and utilize the energetic definition of religion and to launch a thorough revision on the role of magic in the Renaissance.

The essay „Religion and Growth of Power" represents the last part of a triptych whose desideratum is to describe the relationships between religion and power in the Western world⁵⁶. Although „Religion and Growth of Power" seems to be one of the fewest writings of Culianu which is not wholly rooted in his studies in history of religions, it offers surprisingly interpretive keys on at least two other books of Culianu, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*⁵⁷ and *Eros and Magic in the Renaissance*.

The very short introduction to this essay calls attention on the necessity to an interdisciplinary approach, which would associate data from „ethology, ecology, sociology, psychoanalysis and anthropology". A vague echo from the appraisal of music in the writings of Lévi-Strauss reaches us at the end of the „Introduction", where Culianu describes his method of establishing a synthesis as being similar to an „orchestral composition, in which one should know the right moment to introduce the right instrument"⁵⁸.

Let us follow the orchestral composition of Ioan Petru (Culianu), trying as much as possible to distinguish and narrow

down the sound of every instrument. The most relevant musical theme belongs to anthropology. For the purposes of Culianu, in this article „culture" is the main concept that frames the question of relating power and religion both in a Western and a non-Western environment. That power, in its relation to religion, has been given differently connoted meanings in pseudo-specific cultures (a more neutral term chosen to designate „primitive societies"), and during the history of the Western cultures requires hermeneutic tools borrowed from various disciplines, Culianu claims. The psychoanalytical theme represents a second permanent voice, underlying the anthropological voice. Thus, in spite of acknowledging the reifications of power in social institutions, Culianu chooses to focus only on the subjective aspects of power, viewed as the alterations of a psychical energy experienced by a person subjected to the cultural norms of any given society. Culianu makes clear that the initial pattern for the primary psychical energy refers to a pure stage of aggressiveness and is related to the transformations of the libido described by Freud in terms conveying a sexual reductionism, and by Jung in terms related to a non-sexual reductionism⁵⁹.

In a second movement, the ethological-ecological theme comes to the fore to claim that the principal role of the cultural norms of any given society is to ensure the existence of certain pseudo-species (tribe, clan) in the fittest ecological niche⁶⁰. Consecutively, the comparative religions theme mingles with the anthropological theme. According to Culianu, religious rites represent the most appropriate instruments to shape the primary instinctual/psychical energy into controlled power. Drawing a sort of anthropological map of pseudo-specific cultures, Culianu asserts that pseudo-specific societies comport two different kinds of rites (integrative and compensatory rites), as well as two types of ritual participants

(neophytes and specialists of the sacred). Integrative rites support neophytes to increase their social power by becoming a part of their own culture, while compensatory rites make this integration expressed in the social commerce neophytes have with power as bearably as possible to them. Only the specialists of the sacred (shamans, yogis, magicians and alchemists, all the mythological superheroes of Eliade) have the power to transcend the cultural norms of their pseudo-species and to situate themselves in such a position that allows them to ritually modify the cultural norms (read: to transgress the norms in an antinomian effort) and to ignore the immutable laws of the ecological niche⁶¹.

The second part of „Religion and Growth of Power" brings to full fruition the Heideggerian question of the destiny of the Western World, which was already framed in a fragmentary strategy by the introduction" to *Iter in Silvis*. Continuing his research on the relation between power and religion, Culianu focuses on the question of whether nihilism really constitutes the destiny of the Western world or whether it is also to be found elsewhere. Based on the example discussed by Pierre Clastres, the society of tupi-guarani in Brazil, which chose self-destruction rather than a corrupted matter of fact, Culianu establishes that nihilism is an ultimate and universal instrument used by those cultures threatened with a radical dissolution. Therefore, Culianu asks: What about the ways power is experienced in the Christian environment? In the absence of the integrative and compensatory rites, power returns to its roots of aggressiveness, and its travesty is to be recognized in the phantasms of the ideological reversal of the main values of Christianity during the nihilistic moments of the Western world by Gnosticism, the Reform, Romanticism, and in any form of utopia.

The close analysis of the main writings of Culianu on the topic of „religion and personal power" helped us to advance

an „energetic" definition of religion, and to delineate an entire field of research pertaining to the dynamics of civilization, which was to be expanded in *Eros and Magic in the Renaissance*. In his definition of religion, Culianu does not posit the primacy of ideas and doctrines over practices, on which point one can detect a departure from the Eliadean model. On the contrary, although Culianu preserves the phenomenological vantage point to define religion, for him the centrality of ritual activity plays a normative role within a non-Christian society whose regulative action on group cohesion and people's minds is also expressed by a „System of symbolic complexes". Says Culianu: „The traditional task of religion was to provide a ritual area for the realization of the individual power in socially tolerable conditions"⁶². Reading his anthropology in a Heideggerian key, one can add that for Culianu religious rites assure the fittest solution to survive for a human being thrown away within an ecological niche.

Moreover, religion and power constitute a binomial combination: due to his both psychoanalytical and anthropological perspectives, Culianu's functional approach does not define either religion or power without taking into account its counter-term. This leads us to notice that the energetic definition of religion advanced by Culianu between 1974 and 1979, and internalized in his works written until 1984, was supported by a tools kit methodology which comprises theoretical elements from other humanistic disciplines, such as anthropology, sociology, ethology, psychoanalysis, ecology and mass psychology. Between 1980 and 1983, Culianu made wide use both of this energetic definition of religion and of the tools kit methodology in at least four next books: *Psychanodia*, *Expériences de l'extase*, *Eros and Magic in the Renaissance*, and *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*.

Psychanodia (July 1981);
Expériences de l'extase (1983-1984);
Gnosticismo e pensiero moderno:
Hans Jonas (July 1982)

In these three books one encounters Culianu as a historian of religion who is highly preoccupied with delineating morphologically similar religious contents (read: ecstatic experiences), to frame them steadfastly in a historical context, and then to carefully launch pertinent hypotheses (only where it is historically possible!) about their temporal connections. Although the main topic of these three books seems to be Gnosticism and its practices, the reader will discover at work here an obvious characteristic of Culianu's writings dealing with Gnosticism, the heavenly ascension of the soul and magic in the Renaissance, namely his constant preoccupation not only with the direct reconstitution of the historical environment of the phenomenon, but also with a permanent analysis and critique of the previous historiography on the same topic.

In *Psychanodia* for instance, on the historiographical level, Culianu deconstructs the idea of „tradition", embodied in the history of religions, among others, by the theories on the heavenly ascension of the soul advanced by the *religionsgeschichtliche Schule*, calling these theories „a historical error"⁶³. According to Culianu, the views of *religionsgeschichtliche Schule* were first wrong in that they identified Iran, as an imaginary territory of academic projections on the beginning of the twentieth century, with the geographical origins of the heavenly ascension of the soul, from where it had spread to all of the European history. On the level of historical reconstruction, Culianu uses his energetic definition of religion within an Eliadean pattern of ranging the shamanic initiation in order to advance a parallel taxonomy of the

revelatory journey out of this world, which is less focused on the invariant characteristics of the apocalyptic writings, but more concentrated on the actor who receives/searches for/has an accidental revelation⁶⁴.

What about the voice of Culianu? Besides announcing the launching of his personal crusade against the traditional perspectives on the soul's ascension held by *religions-geschichtliche Schule*, and delineating a migration of this motive from Ancient Greece to Dante, Culianu declares that there will be another two subsequent volumes comprising texts, translations and commentaries on the heavenly ascension of the soul. Moreover, he traces the origins of the book back to 1973, when he studied at the Catholic University of Milan with Ugo Bianchi. Starting with 1976 and until June 1980, under the guidance of Eliade and Michel Meslin, he gave this research the shape of a Ph.D. thesis at the Sorbonne, titled „Experiences de l'extase et symboles de l'ascension de l'Hellénisme à l'Islam."

„Experiences of ecstasies" and „Symbols of ascension": the definition of religion as a mixture between a personal, but culturally mediated, experience, and a system of symbols articulating that which is usually un-utterable, guided Culianu not only in writing his Ph.D. thesis for the Sorbonne and the volume *Psychanodia*, but also to transform, to put together, and to innovate a series of articles published between 1979-1983, under the title *Expériences de l'extase*⁶⁵.

The introductory text to *Expériences de l'extase* presents us with a Culianu largely interested in supporting both the data he could draw from the religious texts and their hermeneutical approach with results from different areas of research. Behind the punctiliously framed insights offered by the philological and historical analyses from *Expériences de l'extase*, there lies the same audacious binomial definition of religion, focused this time on the reconstruction of the ecstatic

experiences. But how could one possibly unravel the irretrievable taste of a vanished experience from beneath the textual testimony? Culianu begins by analyzing the narrative framework of an ecstatic initiation into the pleromatic world, displayed in the Gnostic treatise *Zostrianos*⁶⁶, in order to underline that the dichotomy between ritual and doctrine falsifies any attempt to understand not only the living experience of Gnosis, but also its meditation techniques aiming at visualizing the imaginary landscape from out of this world⁶⁷.

Unfortunately, Culianu goes on, since scholars possess scant direct testimonies pertaining to this rather delicate topic, they have either the option to use their poetical abilities and strengths of imagination in order to recreate only a pale image of what might have been a luxuriant display of fantastic scenarios in the practices of Gnosticism, or the option of enhancing the analyses of the religious documents with the results from the history of science dealing with the cosmological concepts of Late Antiquity⁶⁸. In so doing, Ioan Petm Culianu follows the work on Macrobius of the French scholar Jacques Flamant⁶⁹, dealing with the order of planets in Late Antiquity, and sketches a taxonomy of ecstatic journeys. Thus, at the end of his long introduction" to *Expériences de l'extase*, using a criterion taken from the history of science, Culianu draws a heuristic distinction between the Greek type of the heavenly ascension, which was bound to take place through the seven planetary spheres (such as the ascensions of the Gnostics, Macrobius, Proclus, Dante, Ficino) and the Judaic type of ascension, which takes place through either two or three spheres that are not planetary (the ascension of the soul in the Jewish mysticism or in the *mi'raj* of Muhammad).

I >i lining psychanodia as an ecstatic experience obtained immutably, or not, by either a person who already is, or one

who will become, a specialist in the sacred, Culianu makes use of his energetic definition of religion. What is more, since this special definition requires an interdisciplinary effort in order to circumscribe and describe a certain area of research, Culianu does not renounce his piecemeal approach and utilizes instruments of literary criticism, biblical criticism, and the history of science as well as a large display of the methods of comparative religion. As Giovanni Filoramo justly noticed in one of his reviews of *Expériences de l'extase*, the main contribution of this volume to the scholarship on Gnosticism remains Culianu's invitation to discover new ritualistic meanings, practices of meditation and enhanced usages of memory and imagination behind the abundant mythological constructions from the Nag Hammadi Library⁷⁰. It will be no small wonder to discover that Culianu advocates this theoretical position in a book dealing rather with the existentialist reinvention of Gnosticism by Hans Jonas, more than a decade before The Nag Hammadi Library was discovered in Upper Egypt.

Under the direct guidance of Ugo Bianchi, Culianu encountered both the historical and the philosophical work of Hans Jonas as early as 1973, when listening to the suggestion of his Italian professor at the Catholic University from Milan, Culianu decided to switch his interest from the study of the Indian spiritual traditions to a thorough study of Gnosticism. The review of the Italian translation of *The Gnostic Religion*⁷¹ can be accounted as the first *written* sign of Culianu's interest in Gnosticism.

In his review of Jonas' book, Culianu takes three or four stances that will define his ulterior books on Gnosticism. First of all, he presents Jonas as an author who avoids an impersonal analysis of Gnosticism, establishes a sympathetic relation with the historical and religious phenomenon he explores, and makes an effort to estimate the possibility of

envisaging alternative historical scenarios for a disparate ending in the making of orthodoxy. One could not agree more with Ioan Petru Culianu, reading only the opening lines of *The Gnostic Religion*. „Out of the mist of the beginning of our era there looms a pageant of mythical figures whose vast, superhuman contours might people the walls and ceiling of another Sistine Chapel... The stage would be the same, the theme as transcending: the creation of the world, the destiny of man, fall and redemption, the first and the last things. But how much more numerous would be the cast, how much more bizarre the symbolism, how much more extravagant the emotions! Almost all the action would be in the heights, in the divine or angelic or daimonic realm, a drama of pre-cosmic persons in the supranatural world, of which the drama of man in the natural world is but a distant echo"⁷². That Western civilization would have been completely different than today's world and European history would have taken another course had the Gnostics not been suppressed in the first four centuries of our era represented a highly appealing idea to Culianu. After all, *Eros and Magic in the Renaissance* makes its point in delineating the major mutation that created the unique mental environment fitted for the rise of quantitative science.

Secondly, according to Culianu, Jonas' benevolent approach to the world of Late Antiquity prevents the latter scholar from ruling out the irrational (Culianu uses the adjectives „odd", „aberrant", „abnormal", „obsolete"), religious manifestations. Culianu makes clear that, in studying religion, there are a cluster of phenomena which are more **suitable** to be deciphered within their proper category, „that of the creative imagination, which necessitates an adequate organ»" in order to make sense of them"⁷³. Of course, one can only presume that this unfathomable organ is none other than that which has been described by Culianu in *Eros*

and Magic in the Renaissance, as the phantasmic pneuma, described by Aristotle as the irreplaceable intermediary between the words uttered with the help of the body and the phantasms active in the soul of mortals⁷⁴. Nonetheless, the reader is implicitly invited to discover that the origins of Culianu's interest in using the powers of imagination to unravel religious phenomena often labeled as mere irrational by-products might be located as early as 1975.

Thirdly, this review might be also considered to be the first place where Culianu opposes the stances of the *religions geschichtliche Schule*", choosing to refute the definition of the Gnostic phenomenon in terms of syncretism (a position advocated by H. H. Schaefer⁷⁵) and to use instead the Spengler concept of pseudo-morphism as a geological metaphor meant to illustrate the relation between the Hellenistic matrix and the Oriental elements at work in the Gnostic writings.

Maybe it is not a mere coincidence that the most confessional introductions" to Culianu's books are those which reflect his own „existentially rooted" encounter with Gnosticism, namely the opening pages of *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, and of *The Tree of Gnosis*⁷⁶. Whereas the „Foreword" of the latter work acknowledges the end of a scholarly cycle in the creation of Culianu and suggests to us that the luxuriant imagery of Gnostic myths lent meaning to his dreadful experience of exile⁷⁷, the introductory lines to the former work nostalgically recall the figure of another scholarly master of Culianu, Ugo Bianchi, „the Milanese *magister*, abandoned but not betrayed"⁷⁸.

During the three years Culianu had spent in the Catholic University of Milan (1973-1975), the paternal figure of the Italian professor whose warm presence remained, for Culianu, „always a reference point by his lasting benevolence and serenity of judgment"⁷⁹ filled the empty place reserved by

Culianu for Eliade, the mystagogue, with a no less subtle introduction into the Arcanum of Western academia. According to Culianu, at the Catholic University of Milan, Ugo Bianchi not only initiated him into the intricacies of often contradictory, but „vital“, argumentation during regular classes in „early Christianity, New Testament, biblical theology, anthropology, medieval history and several other disciplines“⁸⁰, in search of new interpretive solutions, but also assisted him with drawing clear boundaries between regular historian's tasks and the specific tasks of the historian involved in a hermeneutical project⁸¹.

In the „Introduction“ to *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, Culianu discusses whether the discovery of a new Gnostic library at Nag Hammadi, in 1945, dramatically altered the scholarship in Gnosticism, and in a book dedicated completely to Hans Jonas, a thinker who established his theory on Gnosticism basically on the heresiological accounts interpreted in the light of the Heideggerian hermeneutics, Culianu chooses to emphasize the balance between the heresiological sources and the new Coptic library. Nonetheless, Culianu goes on by delineating in the heresiological accounts „some lines of theoretical convergence which would allow us to reduce the systems described by heresiologists to unique types“, and putting these findings to test in order to retrieve the same cluster of Gnostic features in the Coptic versions.⁸² Finally, after he finds a positive answer to this dilemma by analyzing the Gnostic system of Basilides, Culianu pursues **Ins** research by questioning the current state of historiography in Gnosticism. Between the minimalist thesis of the strict dependency of Gnosticism on early Christianity (advocated **b**) von Hamack, and Simone Pétrement) and the maximalist **iIn sis** of the Iranian roots of Gnosticism (held by the *ligionsgeschichtliche Schule*), Culianu decides to describe

Gnosticism in a Jonasian vein, as an independent religion sharing the Jewish origins with primitive Christianity.

Although he does not discuss this perspective in the introduction" to *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, Culianu makes clear that the heresiological accounts remain valuable to the historian of religion since they allow him an interpretive glance over the practices of Gnosticism. In 1986, historian Carlo Ginzburg published a short but meaningful text, „The Inquisitor as Anthropologist", in which he validates the relevance of the inquisitorial notes taken during the trials against heretics and witches⁸³. After carefully deconstructing the accusatorial strategies and stereotypes, one can still describe inquisitorial interrogation as an encounter between the anthropological questionnaire and his subject. Similarly, but a couple of years earlier, Culianu envisaged the accusations of libertinage brought by Epiphanius against the Gnostics as conveying a different meaning of their practices⁸⁴. To be more precise, Culianu advances the idea that the practices of *abortus provocatus*, ingestion of sperm and menstrual blood, allegedly performed by the Gnostics, according to Epiphanius, might have been a „burdensome and painful ritual practice which presupposes some fairly precise techniques such as, for instance, *coitus reservatus*, similar to those we already know from other religions"⁸⁵. Moreover, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas* is precisely the place where Culianu initiated his search for patterns of ritualistic activity in the Gnostic texts by assuming, in a fairly Eliadean vein, that their narrative framework would mirror a genuine exploit of imagination experienced within a pre-established symbolic system, and would shatter the myth of a radical separation between the speculation (supposedly, of a masculine nature) and ritual (of a rather feminine nature) within Gnosticism⁸⁶.

In discussing the uses Culianu gives to his binomial definition of religion as an energetic balance between power and ritual, I underlined the theoretical environment in which he developed this approach, namely the constant effort to renew and improve the Eliadean phenomenological stances. I also pointed to the crystallization of this definition of religion in the writings Culianu dedicated to the relationship between religion and power. Finally, my analysis tried to show that the mere disentanglement of the conceptual web that underlies Culianu's approach to Gnosticism between 1973-1985 needs to take into account his effort to relate ancient manuscripts and testimonies with that which probably was the direct encounter with the „luminous cloud of Gnosis". During my research on some of Culianu's introductions", his voice emerged from the texts sometimes passionately, sometimes with delicacy, but always speaking in a veiled way about the experience of deciphering phantasms in ancient scriptures and further sowing them in modern writings.

1. See also Ted Anton, *Eros, Magic and the Murder of Professor Culianu*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996, pp. 133-134.

2. Culianu says: „The press has been indulgent with this book, and it was not without satisfaction that I took notice, now and then, of enthusiastic reviews. There has been only one negative reaction to date, and I felt relieved when I read it: if things went too smoothly, the book would be forgotten in no time. After all, it was meant to be provocative IMI some issues." in *Eros and Magic in the Renaissance*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987, p. xv.

3. See the Romanian version of *Eros and Magic in the Renaissance*, translated from French by Dan Petrescu, namely *Eros și magie în uștere. 1484*, Nemira, 1994, p. 13.

1. In the last pages of his book, *Eros, Magic & the Murder of Professor Culianu* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996), Ted Anton gives an almost exhaustive list of the works written by

Ioan Petru Culianu. However one should still add the book, reviews published after the death of Ioan Petru Culianu in *The Journal of Religion* and *The History of Religions*, the titles of his American and Italian lectures, and of his seven BBC broadcasts on world religion from spring 1990, as well as the titles of his early Romanian scholarly writings. Among the latter, one should call attention not only to his communication on „The motive of 'coincidentia oppositorum' in Giordano Bruno”, held in Romanian in November 1970, and to his BA thesis, titled „Marsilio Ficino and Platonism in Renaissance” and presented in June 1972 at Bucharest University, but also to *Joeari Serio - Știința și arta în gândirea Renașterii (Science and Art in Renaissance Thinking)*, the first draft of *Eros and Magic*, written in 1979, of which the first three chapters have been published in May 1994 by two Romanian magazines (*Timpul* 5/1994 and *Cotidianul. Litere, Arte, Idei*, 19 and 27/1994).

5. Written in French, and translated by Dan Petrescu, the prolegomenon was first published as an addendum to the Romanian edition of the Italian monograph of Ioan Petru Culianu on Mircea Eliade. Needless to say, although both the Italian monograph and the French monograph on the intellectual and political positions of Mircea Eliade would greatly contribute to the debate on the actual relevance of Eliade's work for the study of religion, at stake in the American academic environment (see, for instance, the collective work *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*, edited by Bryan Rennie, Albany: State University of New York Press, 2001) none of these studies is actually available in English.

6. Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Bucharest: Nemira, 1995, p. 262.

7. Ted Anton indicates the year 1973 as the date of Culianu's first scientific article, namely „Soarele și luna”, in *Lucrări științifice: cercurile studențești de folclor*, Baia-Mare, 1973, 87-97.

8. Gabriela Gavril, „Jocul cu fantasmale”, in *Cotidianul. Litere, Arte, Idei*, May 1996.

9.1 advanced and developed this idea in „The Celestial Ascension of the Soul. Interpretations, Methods and Controversies in Ioan Petru Culianu”, the Afterward of *the de l'extase* (Paris: Payot, 1984 and Bucharest: Nemira, 1998, pp. 243-264). Unfortunately, this book has not been yet translated into English. The English reader, however, might fruitfully consult a rather modified version of the French project, *Out of This World*, Boston and London: Shambhala Publications, 1991, as well as several articles in English, which will be

indicated in the bibliography of this paper. I will summarize my position in the following pages.

10. Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, New York: W. W. Norton & Company, 1961; Norbert Elias, *The Civilizing Process*, Oxford: Blackwell, 1994, originally published in German in 1939, only nine years after the Freudian opus. For an analysis of Culianu's work on dynamics of civilization and for a comparison between his stances and those of Freud, Norbert Elias and Hans Peter Duerr, see Sorin Antohi's afterword to the Romanian version of *Eros and Magic in the Renaissance*, titled „Imaginarul Renașterii și originile spiritului modern. Modelul Ioan Petru Culianu”, Bucharest: Nemira, 1995, p. 358.

11. H.-R. Patapievici, „Ioan Petru Culianu: o *mathesis universalis*”, afterword to the Romanian version of *Les gnosés dualistes d'Occident. Histoire et Mythes* (Paris: Pion, 1990), Bucharest: Nemira, 1995, p. 358.

12. Ioan Petru Culianu contributed to *The Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan, 1987) with various articles, such as follows: „Ascension” (1:435a-441a), „Astrology” (1:472a-475b), „Bendis” (2:94b-95a, with Cicerone Poghiric, his professor at Bucharest University), „Dacian Riders” (4:195a-196a), „Gnosticism: from the Middle Ages to the Present” (5:574b-578a), „Magic in Medieval and Renaissance Europe” (9:97b-101b), „Sabazios” (12:499b-500b), „Sacrilege” (12:557a-563b), „Sexual Rites in Europe” (13:186b-189b), „Sky. The Heavens as Hierophany” (13:343b-345b), „Thracian Religions” (14:494a-497b, with Cicerone Poghiric), „Thracian Riders” (14:497a-b), and „Zalmoxis” (15:551b-555b, with C. Poghiric). One might rightfully surmise that at least two other articles, written by Ioan Petru Culianu, were intended to be part of the Eliadic *Encyclopedia*, namely „La geomantie dans l'Occident medieval” (lately included in a Groningen publication, *Non nova sed nove*, Bouma, 1984), and „Le mandala dans l'histoire des religions” (lately included in *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, 1984). Due to editorial reasons, however, it seems that these two texts did not finally make it into the corpus of the *Encyclopedia*.

13. Ted Anton, *Eros, Magic, & the Murder of Professor Culianu*, p. 152.

14. Ioan Petru Culianu, *The Tree of Gnosis. Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism*, San Francisco: Harper San Francisco, 1992, p. xvii.

15. Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Assisi: Cittadella Editrice, 1992. I will quote from the Romanian translation, done by Florin Mihailor Nemira Publishing House, 1995.

16. Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Bucharest: Nemira, 1995, p. 10.
17. See Ted Anton, *Eros, Magic, & the Murder of Professor Culianu*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996, pp. 88-90, for more details about Culianu's first trip to Chicago. Anton believes that at the end of his peregrination to Chicago, Culianu „returned to Italy with enough material for his first monograph. He had gained access to his mentor's file, if not his innermost thought (which no one ever penetrated), and had ingratiated himself by helping to bring order to the chaos of a prolific writer's work." However, the reviews of some important Eliadean books, published by Culianu in *Aerimi*, during 1974 and 1977, display not only a thorough knowledge of Eliade's work, but also the early sketches of the monograph on Eliade.
18. Although Eliade wrote the original letter for Culianu in Romanian, the last words from the aforementioned quotation are in plain English. I translated it into English from Romanian; for the rest of the letter, see Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Bucharest: Nemira, 1995, pp. 7-9.
19. „Although written by a historian of religions, [this monograph] nourishes the ambition to appraise Eliade's works especially from the perspective of those different cultural influences mirrored within them, and from the perspective of the effects these works provoked", Culianu states about his book in *Mircea Eliade*, p. 22.
20. Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, pp.20-25.
21. Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Bucharest: Nemira, 1995, p. 23.
22. Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, pp. 24-25, 128-131.
23. Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, p. 132.
24. Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Bucharest: Nemira, 1995, p. 23 for Eliade's project of philosophical anthropology, and pp. 128-130 for a new humanism detected by Culianu as a direct expression of this project. For his article on the philosophical anthropology of Eliade, see *Cahiers de l'Heine: Mircea Eliade*, pp. 203-211.
25. Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Bucharest: Nemira, p. 19.
26. Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, pp. 23, 124-133; and „L'Anthropologie philosophique", in *Cahiers de l'Herne 33: Mircea Eliade*, Paris, 1978, pp. 203-211.
27. Ioan Petru Culianu discusses a Romanian article of Eliade that he considers extremely important for its anti-historicist stances and its audacious working hypothesis, „Folclorul ca instrument de cunoaștere" („Folklore as an instrument of knowledge", published in 1937 and

reprinted in *Insula lui Euthanasius*, 1942), in almost every important writing about his master-mystagogue. See, for instance, *Mircea Eliade*, pp. 57-59, as well as his French book *Mircea Eliade Necunoscutul* (The Unknown Mircea Eliade, written in 1983, but published only in Romanian, in 1995), pp. 220-222, 254, 273 and 281. See also „Mircea Eliade et la pensée moderne sur l'irrationnel", in *Dialogue* 8(1983), pp-39-52, „Eliade et le refus du symbolisme" in *3e Millénaire* 13 (1984), pp. 89-93, and „Mircea Eliade at the Crossroads of Anthropology", in H.G. Hubbeling and H.G. Kippenberg (ed.), *On Symbolic Representations of Religion: Groninger Contributions to Theories of Symbols*, Berlin: W. de Gruyter, 1986.

28. Ioan Petru Culianu, „Mircea Eliade Necunoscutul", in *Mircea Eliade*, p. 254.

29. Ioan Petru Culianu, „Avers și revers în istorie. Câteva reflecții cvasi-epistemologice", in *Revista de Istorie și Teorie Literară*, 2-3, Bucharest, 1986, pp. 127-136.

30. In Romanian, „cadre de gândire", see Ioan Petru Culianu, „Avers și revers în Istorie", pp. 133-134.

31. Ioan Petru Culianu, „Avers și revers în istorie", p. 135. Originally written in French about 1983-1984, the article has been translated into Romanian by Dan Petrescu and published for the first time in a Romanian cultural magazine. In this version, the last two words are rendered in English.

32. Hans Kierkegaard, David Tracy (ed.), *Paradigm Change in Theology*, Edinburgh: T. & T. Clark Ltd, 1989.

33. For the origins of the idea of the sacred as an „all-pervading, impersonal force, a dominating power" in Durkheim, see Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*, New York: Oxford University Press, 1996, p. 103. For the later developments of this approach in the French cultural environment, see the excellent anthology of Denis Hollier, *Le Collège de Sociologie, 1937-1939*, Paris: Gallimard, 1995 (second edition). Although a thorough study of the intellectual linkage between Mircea Eliade and the College of Sociology still remains to be done, one could fruitfully point out to Steven Wasserstrom's analysis of the influences of the College of Sociology on the participants to Eranos meetings (in S. Wasserstrom, *Mysticism after Religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade and Henry ' i ' bin at Eranos*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999, pp. 221-223).

34. See Ioan Petru Culianu's confession which he might have **Intended** to placed in the beginning of his book, *Mircea Eliade unoscutil* (*The Unknown Mircea Eliade*), written in French and

published only in Romanian, as a complementary part of his *Mircea Eliade*, Nemira, 1995.

35. Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, pp. 308-309.

36. Rudy Rucker, *Mind Tools: The Five Levels of Mathematical Reality*, Boston: Houghton Mifflin Company, 1987, pp. 161-177.

37. Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *The Eliade Guide to World Religions* (with Hillary S. Wiesner), New York: HarperSanFrancisco, 1991, p. 7.

38. Ioan Petru Culianu, *Iter in Silvis*, p. II.

39. Published in *Verifiche*, 4/1975, pp. 236-235, reprinted in Culianu's second book, *Iter in Silvis: Saggi scelti sulla gnosi e altri studi*. Vol. I, Gnosis, no. 2, Messina: EDAS, 1981. I will quote from this edition.

40. M. Eliade, *La nostalgia delle origini. Storia e significato nella religione*, Morcelliana: Brescia, 1972; reviewed by Culianu in *Aevum*, 49/1975, pp. 584-585; M. Eliade, *Lo sciamanismo*, reviewed by Culianu in *Ragguaglio Librario*, 51/1975, p. 396; Michel Meslin, *Pour une science des religions*, Paris: Ed. du Seuil, 1973, reviewed by Culianu in *Aevum*, 49/1975, pp. 207-208; Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston: Beacon Press, 1963, the Italian translation that came out in 1973 was reviewed by Culianu reviewed it in *Aevum*, 49/1975, pp. 585-587; M. Eliade, *Religions australiennes*, Payot: Paris, 1972, reviewed by Culianu in *Aevum*, 48/1974, pp. 592-593.

41. G. Romanato, M.G. Lombardo, I.P. Culianu, *Religione e potere*, Genoa: Casa Editrice Marietti, 1981. In the following pages, I will use the Romanian translation of this book, done by Maria-Magdalena Angheliescu and Șerban Angheliescu for Nemira Publishing House, in 1996. See also note 12, in this text, for Culianu's entries in *The Encyclopedia of Religion*.

42. Ioan Petru Culianu, *Iter in Silvis*, p. 114.

43. „*Le coscienze*”, in the original Italian text, see *Iter in Silvis*, pp. 115-116.

44. Ioan Petru Culianu, *Iter in Silvis*, pp. 114-115.

45. Ioan Petru Culianu, *Iter in Silvis*, pp. 116-118.

46. See supra, the note 17.

47. „La vera saggezza si ottiene solo molto lontano dalla gente, fuori in grande solitudine, e non si ottiene giocando, ma solo attraverso la sofferenza.” Culianu translates this line from a Rasmussen book's passage, quoted by P. Radin, *The World of Primitive Men*, New York, 1953.

48. Ioan Petru Culianu, *Eros and Magic in the Renaissance*, p. xvii.

49. See above, note 39.

50. Ioan Petru Culianu, „Freud-Jung-Wittgenstein” in *Ragguaglio Librario*, 53 (1976), pp. 126-130.

51. Ioan Petru Culianu, „Freud-Jung-Wittgenstein”, p. 126a.
52. Ioan Petru Culianu, „Freud-Jung-Wittgenstein”, p. 126b.
53. Ioan Petru Culianu, „Freud-Jung-Wittgenstein”, p. 127b.
54. Ludwig Wittgenstein, *Remarks on Frazer's 'Golden Botigli'*, Cross Hill Cottage, Doncaster: The Brynmill Press, 1979, ed. by Rush Rhees, trad. by A.C. Miles, p. 5e.
55. Ioan Petru Culianu, *Eros and Magic in the Renaissance*, p. xvii.
56. Gianpaolo Romanato, Mario G. Lombardo, Ioan Petru Culianu, *Religione e potere*, Genoa: Casa Editrice Marietti, 1981. Romanato's contribution delineates the relations between „Church and Lay State”, whereas Lombardo's one deals with the political economy of religious assets. I will quote from the Romanian version, published by Nemira in 1996.
57. Ioan Petru Culianu, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, Rome: „L'Erma” di Bretschneider, 1985.
58. Ioan Petru Culianu, *Religie și putere*, Bucharest: Nemira, 1996, p. 163. See my review of the Romanian translation of *Religione e potere* in *Litere, Arte, Idei*, 45(274)/1996, p.1, under the title „Fantasmele și nihilismul”, for the way Culianu situates his approach to ritual activity in descendant line from Roger Caillois, (*Man and the Sacred*, 1939) and Mircea Eliade (*Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, 1949).
59. Ioan Petru Culianu, *Religie și putere*, p. 165, see also pp. 182-183, where Culianu defines power as an „entity that could be experimented according to the pattern of the Jungian libido”.
60. Ioan Petru Culianu, *Religie și putere*, pp. 173-5; Culianu creates the term „pseudo-specific cultures” by borrowing and reinterpreting the etiological terminology of E. Erickson who defined tribes and clans as pseudo-species that „behave as independent species, created in the beginning of time, which superimpose on the geographical and economical data of their existence a cosmogony, theogony and a particular conception about human being.” (Erickson's article, „Ontogenie de la ritualisation in l'homme”, was published as a part of the collection edited by J. I luxley, *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal*, Paris, 1971.)
61. Ioan Petru Culianu, *Religie și putere*, pp. 175-176. One should **lie that**, still under the influence of Eliade's article, „Folklore as an **element** of knowledge”, in 1980 Culianu conceived the possibility to **im** account the reality of supernatural phenomena as relevant for the **im** religious practices (see above, note 27).
62. **Ioan Petru Culianu**, *Religie și putere*, p. 227.

63. Ioan Petru Culianu, *Psychanodia I: A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and its Relevance*, Leiden: E.J. Brill, 1983, chapter II. See also the Romanian translation, *Psihanodia*, Bucharest: Nemira, 1997.

64. Ioan Petru Culianu, *Psihanodia*, pp. 20-24.

65. Ioan Petru Culianu, *Experiences de ĩextase*, Paris: Payot, 1984.

66. See James M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, New York: HarperSanFrancisco, 1990 (1978), pp. 402-430, translated by John H. Sieber; Bentley Layton, *The Gnostic Scriptures*, New York: Doubleday, 1987, pp. 125-140.

67. Ioan Petru Culianu, *Experienę ale extazului*, Bucharest: Nemira, 1995, pp. 13-17.

68. Ibid, pp. 17-21.

69. Jacques Flamant, *Macrobe et le néoplatonisme latin, à la fin du IVe siècle*, Leiden: E.J. Brill, 1977.

70. I analyzed the thematic composition of *Expériences de l'extase*, as well as the reception of this volume within the European academia in „Ascensiunea celestă a sufletului. Interpretări, metode și controverse”, an afterword to the Romanian version of this book, translated by Dan Petrescu, at Nemira Publishing House, in 1998.

71. Hans Jonas, *Lo Gnosticismo*, trad. It. M. Simonetti, Sei: Torino, 1973, reviewed by Ioan Petru Culianu in *Aevum*, 49/1975, pp. 585-587.

72. Hans Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston: Beacon Press, 1991 (1963), p. xiii.

73. Ioan Petru Culianu, reviewing Jonas' book in *Aevum*, 49/1975, p. 585.

74. Ioan Petru Culianu, *Eros and Magic in the Renaissance*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988, pp. 3-11.

75. H. H. Schaefer, *Uiform und Fortbildungen des manichaeischen Systems*, in *Votr.Bibl. Warburg*, 1924-1925, Leipzig-Berlin, 1927, p. 100; quoted by Culianu in *Aevum*, 49/1975, p. 586.

76. Ioan Petru Culianu, *The Tree of Gnosis: Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism*, New York: HarperSanFrancisco, 1992, pp. i-xviii.

77. There are a few lines in Culianu's works more straightly confessional than these ones: „After a dispassionate analysis of all Western dualistic trends, I think that my apprehension of the world during that period was certainly derived from the twenty-two years I had spent in one of the most totalitarian communist countries: Romania... Anyway, for my share of personal interest in Gnosticism I am bitterly indebted to the evil

Aillions who chased me into exile until I found a hospitable land", *Ibid*, p. xvii.

78. Ioan Petru Culianu, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, p. 9.

79. *Ibid*, p. 9.

80. Ioan Petru Culianu, *The Tree of Gnosis*, p. xvii.

81. Ioan Petru Culianu, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, pp. 9-10.

82. *Ibid*. p. 20.

83. Carlo Ginzburg, *Clues, Myths, and the Historical Method*, Baltimore: The John Hopkins University Press, 1992, pp.156-164.

84. See the chapter „The Gnostics according to St. Epiphanius of Salamis", pp. 199-214, in Bentley Layton, *The Gnostic Scriptures*, New York: Doubleday, 1987.

85. Ioan Petru Culianu, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, p. 42.

86. *Ibid*, pp. 43-50.

WORKS BY IO AN PETRU CULIANU

SCHOLARLY BOOKS AND THESES

- Mircea Eliade*. Orizzonte Filosofico. Assisi: Citadella Editrice, 1978.
- Iter in silvis: Saggi scelti sulla gnosi e altri studi*. Vol. I. Gnosis, no. 2. Messina: EDAS, 1981.
- Religione e accrescimento del potere. In *Religione e potere*, by G. Romanato, M. Lombardo, and I. Culianu, pp. 173-252. Turin: Marietti, 1981.
- Psychanodia I: A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance*. Etudes Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain, no. 99. Leiden: Brill, 1983.
- Èros et magie à la Renaissance, 1484*. Idées et Recherches. Paris: Flammarion, 1984.
- Expériences de l'extase: Extase, ascension et récit visionnaire, de l'Hellénisme au Moyen-Age*. Paris: Payot, 1984.
- Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*. Storia delle Religioni, no. I. Rome: L'Erma di Bretschneider, 1985.
- Empeiries tes ekstasis: Ekstasi, anabasi kai oraseis apo ton Hellenismo mechri ton Mesaiona*. Metafrasi Lida Palladiou. Athens: Hadjinikoli, 1986.
- Esperienze dell'estasi dall'Ellenismo al Medioevo*. BCM 926. Translated by Maria Garin. Bari: Laterza, 1986.

- Recherches sur les dualismes d'Occident: Analyse de leurs principaux mythes. Doctorat d'État, 1986. A.N.R.T. Université de Lille III. Microfiche, Lille-Thèses, ISSN 0294-1767.
- Eros and Magic in the Renaissance*. Translated by Margaret Cook. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Eros e magia nel Rinascimento: La congiunzione astrologica del 1484*. La Cultura, no. 46. Milan: Il Saggiatore - A. Mondadori, 1987.
- / miti dei dualismi occidentali*. Milan: Jaca Book, 1989.
- Dictionnaire des Religions*. Paris: Pion, 1990. With Mircea Eliade and in association with H.S. Wiesner (1992²).
- Les Gnozes dualistes d'Occident: Histoire et mythes*. Paris: Pion, 1990.
- Out of This World: Other-worldly Journeys from Gilgamesh to Einstein*. Boston: Shambhala, 1991.
- / viaggi dell' anima*. (Translation of *Out of This World*.) Milan: Arnoldo Mondadori Editori, 1991.
- The Eliade Guide to World Religions*. San Francisco: Harper San Francisco, 1991. With M. Eliade and in association with H.S. Wiesner.
- The Tree of Gnosis: Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism*. San Francisco: Harper Collins, 1992.
- Diccionario de las religiones*. Barcelona: Paidós Orientalia, 1993.
- Dicționarul religiilor*. Bucharest: Humanitas, 1993, 1996².
- Mas alla de este mundo*. (Translation of *Out of This World*.) Barcelona: Paidós Orientalia, 1993.
- Călătorii în lumea de dincolo*. (Translation of *Out of This World*.) Bucharest: Nemira, 1994, 1996².
- Dictionary of Religions* (in Japanese). Tokyo: Shoten House, 1994. (*Dictionary of Religions* has also been published in Dutch, Polish, Russian, Bulgarian and Czech translations.)
- Eros and Magic in the Renaissance* (in Japanese). Tokyo: Shoten House, 1994.
- Eros și magie în Renaștere*. Bucharest: Nemira, 1994, 1999².
- Experiences del extasis*. Barcelona: Paidós Orientalia, 1994.
- Gnozele dualiste ale Occidentului*. Bucharest: Nemira, 1995.
- Jenseits dieser Welt*. (Translation of *Out of This World*.) Munich: Dideriche Verlag, 1995.
- Mircea Eliade*. Bucharest: Nemira, 1995, 1998².
- Religie și putere*. București: Nemira, 1996.
- Handbuch der Religion*. Zürich und München: Artemis Vg., 1991 (Suhrkamp Taschenbuch, 1995²).

- Psihanodia*. Bucharest, Nemira, 1997.
Experiențe ale extazului. Bucharest: Nemira, 1998.
Arborele gnozei. Bucharest: Nemira, 1998.
Păcatul împotriva spiritului. Bucharest: Nemira, 1999.
Studii românești I. Bucharest: Nemira, 2000.

EDITED VOLUMES

- Libra: Etudes roumaines offertes à W. Noomen à l'occasion de son soixantième anniversaire*. Dordrecht: Presses Universitaires de Groningen, 1983.
Mircea Eliade on the 80th Anniversary of his Birth, *ARA - Journal* 10 (1987) (pp. 10-72).
Mircea Eliade, Geschichte der religiösen Ideen 3/2. Herder Vg., Freiburg 1990.

FICTION

- Il corridore tibetano. *L'Umana Avventura* (Spring 1988): 106-8.
 Le coureur tibétain. *L'Aventure Humaine* (Spring-Summer 1988): 106-8.
 Toz grec. *Tempo Presente* 89-90 (1988): 91-101.
La collezione di smeraldi. Romanzo. Milan: Jaca Book, 1989.
 The Late Repentance of Horemheb. *Harvard Review* 15-16 (1990): 6-7.
 With H.S. Wiesner.
 La sequenza segreta. *Leggere* (Milan) 18 (1990): 24-29. With H.S. Wiesner.
 The Language of Creation. *Exquisite Corpse* (1991). With H.S. Wiesner.
 Jormania liberă. *Agora* (Philadelphia), 3/1990.
 La biblioteca del potere. *Achab* (Roma), febr. 2, 1991.
Hesperus. Bucharest: Univers, 1992.
Hesperus. Bucharest: Nemira, 1998.
Pergamentul diafan. Bucharest: Nemira, 1994.
Pergamentul diafan. Ultimele povestiri. Bucharest: Nemira, 1996.

ARTICLES

- Soarele și Luna. *Lucrări științifice: Cercurile studențești de folclor I* (1971), Baia Mare 1973, 87-97.
 Les Xavantes du Mato Grosso. *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 4 (1974): 531-34.

- Mit și simbol în proza lui V. Voiculescu. *Ethos* 2 (1975): 258-68.
- Nota su „La Vergine delle Rocce” di Leonardo. *Aevum* 49 (1975): 389-93.
- La religione come strumento del potere e mezzo di liberazione. *Verifiche* 4 (1975): 236-55.
- Il XIII Congresso IAHR. *Aevum* 50 (1976): 169-73. With D.M. Cosi.
- La femme céleste et son ombre. *Numen* 23 (1976): 191-209.
- Freud-Jung-Wittgenstein. *Ragguaglio Librario* 53 (1976): 126a-130b.
- Note sur „opsis” et „theoria” dans la poésie d’Eminescu. *Acta Philologica* 6 (1976): 93-98.
- Nota di demonologia bulgakoviana. *Aevum* 51 (1977): 548-51.
- La „passione” di Sophia nello Gnosticismo. *Aevum* 51 (1977): 149-62.
- L’anthropologie philosophique. *L’Heine* 33: *Mircea Eliade* (1978): 203-11.
- Démonisation du cosmos et dualisme gnostique. *Revue de l’Histoire des Religions* 98 (1979): 3-40.
- Erzählung und Mythos im „Lied von der Perle”. *Kairos* 21 (1979): 60-71.
- Pons subtilis: Storia e significato di un simbolo. *Aevum* 53 (1979): 301-12.
- Romantisme acosmique chez M. Eminescu. *Neophilologus* I (1979): 74-83.
- A Dualistic Myth in Romanian Folklore. *Dialogue* 4-5 (1980): 45-50.
- Les fantômes du nihilisme chez M. Eminescu. *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 4 (1980): 422-33.
- Iatroi kai manteis: Sulle strutture dell’estatismo greco. *Studi Storico-Religiosi*, n.s., 4 (1980): 287-303.
- Inter lunam terrasque... Incubazione, catalessi ed estasi in Plutarco. In *Perennitas: Studi in onore di A. Brelich*, 149-72. Rome: Edizioni dell’Ateneo, 1980.
- Some Considerations on the Works of Horia Stamatu. *International Journal of Roumanian Studies* 2 (1980): 123-34.
- The Angels of the Nations and the Origins of Gnostic Dualism. In *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, edited by R. van den Broek and M.J. Vermaseren, 78-91. Leiden: Brill, 1981.
- Les fantômes de l’éros chez M. Eminescu. *Neophilologus* I (1981): 229-38.
- History of Religions in Italy. *History of Religions* 20 (1981): 253-62.
- Magia spirituale e magia demonica nel Rinascimento. *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 17 (1981): 360-408.
- ¹ inline c disordine delle sfere. *Aevum* 55 (1981): 96-110.

- Le vol magique dans l'Antiquité tardive. *Revue de l'Histoire des Religions* 98 (1981): 57-66.
- Les anges des peuples et la question des origines du dualisme gnostique. In *Gnosticism et monde helenistique*, edited by J. Ries, 131-45. Louvain-la-Neuve: Peeters, 1982.
- Antropologia filosofică a lui M. Eliade. *Ethos* 3 (1982): 243-47.
- L'„ascension de l'âme" dans les mystères et hors des mystères. In *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, edited by U. Bianchi and M.J. Vermaseren, 78-91. Leiden, Brill, 1982.
- La grande année et la métempsychose. In *La soteriologia dei culti orientali neW Impero Romano*, 303-7.
- History of Religions in Italy: A Postscript. *History of Religions* 22 (1982): 190-95.
- Les fantômes de la liberté chez M. Eminescu. In *Libra: Etudes roumaines offertes à W. Noomen à l'occasion de son soixantième anniversaire*, edited by I.P. Culianu, 114-46. Dordrecht: Presses Universitaires de Groningen, 1983.
- Giordano Bruno tra la Montagna di Circe e il Fiume delle Dame leggiadri. In *Montagna e letteratura*, edited by A. Audisio and R. Rinaldi 71-75. Turin: Museo Nazionale della Montagna, 1983.
- Interferences between Iconography and Folklore in Roumania. *Visible Religion* 2 (1983): 40-57. With C. Culianu.
- M. Eliade et la pensée modeme sur l'irrationnel. *Dialogue* 8 (1983): 39-52.
- La magie de Giordano Bruno. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 49 (1983): 279-301.
- Le paysage du centre du monde dans le conte „Cezara" de M. Eminescu. *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 3-4 (1983): 444-58.
- The Sun and the Moon. *International Journal of Roumanian Studies* 3 (1981-83): 83-97.
- La visione di Isaia e la tematica della Himmelsreise. *Isaia, il Diletto e la Chiesa*, edited by M. Pesce, 95-116. Bologna: Paideia, 1983.
- Wer hat Angst vor Hans Peter Duerr'? In *Der gläserne Zaun*, edited by R. Gehlen and B. Wolf, 263-64. Frankfurt: Syndikat, 1983.
- Eliade et le refus du symbolisme. *3e Millénaire* 13 (1984): 89-93.
- Feminine versus Masculine: The Sophia Myth and the Origins of Feminism. In *Struggles of Gods*, edited by H.G. Kippenberg, 65-98. Berlin: Mouton, 1984.

- La géomantie dans l'Occident médiéval: Quelques considérations. In *Non nova sed nove: Mélanges de civilisation médiévale*, edited by M. Gosman and J. van Os, 37-46. Groningen: Bouma, 1984.
- The Gnostic Revenge: Gnosticism and Romantic Literature. In *Gnosis und Politik*, edited by J. Taubes, 290-306. Paderborn: Schöningh, 1984.
- Mircea Eliade et l'idéal de l'homme universel. *Le club Français de la Médaille, Bulletin* 84 (1984): 48-55.
- Mircea Eliade und die blinde Schildkröte. In *Die Mitte der Welt: Aufsätze zu Mircea Eliade*, edited by H.P. Duerr, 216-43. Suhrkamp Taschenbuch 981. **Frankfurt**: Suhrkamp, 1984.
- Un temps à l'endroit, un temps à l'envers... In *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age Hle-XIIIe siècles*, 57-61. Colloques Internationaux du CNRS, no. 604. Paris: Editions du CNRS, 1984.
- Èros magie et manipulation des masses, *3e Millénaire* 18 (1985): 31-35.
- Le mandala dans l'histoire des religions. *Cahiers Internationaux du Symbolisme* 48-49-50 (1984-1985): 53-62.
- M. Eliade at the Crossroads of Anthropology. *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 27 (1985): 123-31.
- Avers și revers în istorie. *Revista de Istorie și Teorie Literară*, nos. 2-3 (1986): 127-36.
- Civilization as a Product of Wilderness: H.P. Duerr and His Theories of Culture. *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 40 (1986): 305-11.
- M. Eliade at the Crossroads of Anthropology. In *On Symbolic Representations of Religion*, edited by H.G. Hubbeling and H.G. Kippenberg, 45-56. Berlin: W. de Gruyter, 1986.
- Ascension. In *The Encyclopedia of Religion*, edited by M. Eliade, I: 435a-441a. New York: Macmillan, 1987.
- Astrology. In *Encyclopedia of Religion* I: 472a-475b.
- Bendis. In *Encyclopedia of Religion* 2: 94b-95a. With C. Poghirc.
- Dacian Riders. In *Encyclopedia of Religion* 4: 195a-196a.
- < Inosticism: From the Middle Ages to the Present. In *Encyclopedia of Religion* 3: 574b-578a.
- Magic in Medieval and Renaissance Europe. In *Encyclopedia of Religion* 9:97b-101b.
- Sabazios. In *Encyclopedia of Religion* 12:499b-500b.
- 5¹ i ilegc. In *Encyclopedia of Religion* 12:557a-563b.
- >. ¹ ual Rites in Europe. In *Encyclopedia of Religion* 13:186b-189b.
- l \:| The Heavens as Hierophany. In *Encyclopedia of Religion* 13: 343b-345b.

- Thracian Religions. In *Encyclopedia of Religion* 14: 494a-497b. With C. Poghirc.
- Thracian Riders. In *Encyclopedia of Religion* 14:497a-b.
- Zalmoxis. In *Encyclopedia of Religion* 15:551b-555b. With C. Poghirc.
- M. Eliade et l'idéal de l'homme universel. In *M. Eliade: Dialogues avec le sacré*, 9-16. Paris: Editions NADP, 1987.
- „Zapadni" et „Slavianofily": La portée du conflit. In *Sauf-conduit: La vision russe de l'Occident*, edited by Gérard Conio, 9-14. Paris: L'Age d'Homme, 1987. With C. Culianu.
- L'„anéantissement sans nulle compassion" dans la nouvelle „Moara cu noroc" de Ioan Slavici (1881). *Kurier* (Bochum) 13 (1987): 38-49.
- Les fantasmes de la peur chez Mihai Eminescu, ou Comment devient-on révolutionnaire de profession. In *Eminescu im europäischen Kontext*, edited by I. Constantinescu, 106-27. Augsburg, 1988.
- Urmuz, précurseur de lui-même? In *Vitalité et contradictions de i' avant garde : Italie-France, 1909-1924*, collected by S. Briosi and H. Hillenaar, 273-78. Paris: Jose Corti, 1988.
- Ascension. In *Death, Afterlife, and the Soul*, edited by L.E. Sullivan, 107-17. New York: Macmillan, 1989.
- Astrology. In *Hidden Truths: Magic, Alchemy, and the Occult*, edited by L.E. Sullivan, 151-157. New York: Macmillan, 1989.
- Gnosticism from the Middle Ages to the Present. In *Hidden Truths*, 63-68.
- Invito alla lettura di Mircea Eliade. *Abstracta* 35 (1989): 38-49.
- Magic in Medieval and Renaissance Europe. In *Hidden Truths*, 110-15.
- „Dr. Faust: Great Sodomite and Necromancer." *Revue de l'Histoire des Religions* 207, no. 3 (1990): 261-82.
- System and History. *Incognita* I (1990): 6-17.
- „Cultură română?" *Agora* 4, no. 3 (July-September 1991): 31-36.
- Alcune riflessioni sulla magia e la sua fine*. In *La religione della terra*. Volume in onore di Elémire Zolla, a cura di Grazia Marchiano, Red, Como, 1991.
- A che cosa serve la religione? Leggere*, nr. 32, giugno 1991.
- Religione come sistema*. In *Religioni. Enciclopedia Tematica Aperta*, Jaca Book, Milano, 1992.

SHORT ARTICLES AND BOOK REVIEWS, 1973 AND AFTERWARD

- Dan Laurențiu. *Fiera Letteraria* (Rome) 49 (1973): 15.

- Vasile Voiculescu, romancier al iluziei și al speranței. *Revista Scriitorilor Români* (Munich) 12 (1973): 164-65.
- Micea Ciobanu și Principele acestei Lumi. *Limite* (Paris) 16 (1974): II.
- Review of *Creație și frumos*, by C. Noica. *Limite* 17 (1974): 10.
- Review of *Religions australiennes*, by M. Eliade, *Aevum* 48 (1974): 592-93.
- Exil. *Limite* 19 (1975): 13.
- Nina Façon (ob. 1974). *Limite* 18 (1975): 20.
- Review of Lo *gnosticismo*, by H. Jonas. *Aevum* 49 (1975): 585-87.
- Review of *Maya History and Religion*, by J.E.S. Thompson. *Aevum* 49 (1975): 587-90.
- Review of *La nostalgia delle origini*, by M. Eliade. *Aevum* 49 (1975): 584-85.
- Review of *Pour une science des religions*, by M. Meslin. *Aevum* 49 (1975): 207-8.
- Review of *Lo sciamanismo*, by M. Eliade. *Ragguaglio Librario* 51 (1975): 396.
- Review of *Le concept de littérature*, by M. Marghescu. *Limite* 21 (1976): 11.
- Doi poeți români. *Limite* 23 (1977): 15-16.
- Review of *L'isola del tonal*, by C. Castaneda. *Aevum* 51 (1977): 583-86.
- Review of *Mito e filosofia*, by C. Conio. *Aevum* 51 (1977): 583-86.
- Review of *Neuplatonische u. gnostische Weltablehnung*, by C. Elsas. *Aevum* 51 (1977): 187-89.
- La XLVI Eranos-Tagung. *Aevum* 52 (1978): 343-46.
- Review of *Edipo alla luce del folclore*, by V.I. Ja. Propp. *Aevum* 52 (1978): 383-84.
- Review of *Etymologicum magnum romaniae*, by B.P. Hasdeu. *Aevum* 52 (1978): 383-84.
- Review of *International Journal of Roumanian Studies* I. *Aevum* 52 (1978): 637.
- Review of *Limă și gândire în cultura indiană*, by S. Al-George. *Aevum* 52 (1978): 637.
- Review of *oi Mică enciclopedie a poveștilor românești*, by O. Birlea. *Aevum* 52 (1978): 384.
- Review of *La nascita mistica*, by M. Eliade. *Aevum* 52 (1978): 159-60.
- Review of *Nederlandse Volksverbalen*, by M.D. Teenstra. *Aevum* 52 (1978): 635.

- Review of *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions*, by M. Eliade. *Aevum* 52 (1978): 596-98.
- Review of *Production de l'intérêt romanesque*, by Ch. Grivel. *Rapports* (1978): 189-92.
- Review of *Vita e pensino di R. Tagore*, by G. Ottonello. *Aevum* 52 (1978): 637.
- Metamorfoza lui M. Eliade. *Limite* 28-29 (1979): 35-36.
- Review of *Gesellschaft in mythischen Bahn*, by K. Keller. *Aevum* 53 (1979): 608.
- Review of *Histoire des croyances I*, by M. Eliade. *Aevum* 53 (1979): 165-68.
- Review of *Mist Apparelled*, by EE. Brenk. *Aevum* 53 (1979): 209.
- Review of *Letture sulla religione greca*, by R. Scarpi. *Aevum* 53 (1979): 201.
- Review of *Macrobe*, by J. Flamant. *Aevum* 53 (1979): 190-93.
- Review of *Medical Heresy*, by M. Lambert. *Aevum* 53 (1979): 427.
- Review of *Norms in a Changing World*, by Portman-Rietsema. *Aevum* 53 (1979): 209.
- Review of *La paralisi e lo spostamento*, by R. Rinaldi. *Aevum* 53 (1979): 608.
- Review of *Philosophie du catharisme*, by R. Nelli. *Aevum* 53 (1979): 428.
- Review of *Prometeo Orfeo Adamo*, by U. Bianchi. *Aevum* 53 (1979): 172-76.
- Review of *Recherches sur la lune I*, by S. Lunais. *Aevum* 53 (1979): 209.
- Review of *Redeunt Saturnia Regna*, by V. Schmidt. *Aevum* 53 (1979): 205-6.
- Review of *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, by Y. Vernière. *Aevum* 53 (1979): 209.
- Review of *Bartholomaeus Anglicus*, by R.J. Long. *Aevum* 54 (1980): 391-92.
- Review of *Cahiers Roumains d'Etudes Littéraires* 1978. *Aevum* 54 (1980): 557-58.
- Review of *La critique des idées littéraires*, by A. Marino. *Aevum* 54 (1980): 557.
- Review of *Cultura cattolica*, by G. Romanato and Molinari. *Problemi di civiltà* 6 (1980): 11-12.
- Review of *De vita libri III*, by M. Ficino. *Aevum* 54 (1980): 397.
- Review of *La giustificazione delle immagini religiose*, by V. Fazzo. *Aevum* 54 (1980): 183-85.

- Review of *Hermeneutica lui M. Eliade*, by A. Marino. *Aevum* 54 (1980): 541-43.
- Review of *Hommages à M.J. Vermaseren*. *Aevum* 54 (1980): 205-6.
- Review of *Magie*, by H.G. Kippenberg and B. Lucchesi. *Aevum* 54 (1980): 206-7.
- Review of *Mithriaca IV*, by M.J. Vermaseren. *Aevum* 54 (1980): 206.
- Review of *Opere VII*, by M. Eminescu. *Aevum* 54 (1980): 536-37.
- Review of *Pour une sociologie du texte*, by P.V. Zima. *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* (180): 113-14.
- Review of *Religion u. Klassenbildung*, by H.G. Kippenberg. *Aevum* 54 (1980): 201.
- Review of *Stanze*, by G. Agamben. *Aevum* 54 (1980): 386-87.
- Un colloquio sulla nozione cristiana di tempo. *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 17 (1981): 328-29.
- Review of *Apocalypse*, by V. Tănase. *Limite* 32, no. 2 (1981): 28-29.
- Review of *Courtly Love*, by R. Boase. *Aevum* 55 (1981): 360-63.
- Review of *Cults and Beliefs at Edessa*, by H.J.W. Drijvers. *Aevum* 55 (1981): 172-74.
- Review of M. Eliade, etc. *Aevum* 55 (1981): 611.
- Review of *Gannat Bussame*, by G.J. Reinink. *Aevum* 55 (1981): 377.
- Review of *Luce e Gnosi*, by G.J. Filoramo. *Aevum* 55 (1981): 190-92.
- Review of *Mysteria Mithria*, by U. Bianchi. *Aevum* 55 (1981): 169-72.
- Review of *Soteriologia di Cibele e Attis*, by G. Sfamcni Gasparro. *Aevum* 55 (1981): 168-69.
- Review of *Textbuch zur Neutest: Zeitgeschichte*, by H.G. Kippenberg and Wevers. *Aevum* 55 (1981): 190-91.
- Wanner begonnen de haksen te vliegen? *Universiteitskrant*, January 21, 1981, p. 5.
- Ask yourselves in our own hearts... *History of Religions* 22 (1982): 284-86.
- Ecology** and Indo-Iranian Reconstruction. *History of Religions* 22 (1982): 196-98.
- The Marvelous Ointments of Dr. Duerr. *History of Religions* 22 (1982): 356.
- Review of *Adonis*, by S. Ribichini. *Aevum* 56 (1982): 129.
- Review** of *Iconographie chrétienne*, by A. Grabar. *Aevum* 56 (1982): 356.
- Re\ icw** of *Idee en Verbeelding*, by J.J.A. Mooij. *Aevum* 56 (1982): 590b-591b.
- I icw** of *Purgatoire*, by J. Le Goff. *Aevum* 56 (1982): 363-64
- Re\ icw** of *Unde scurte*, by M. Lovinescu. *Ethos* 3 (1982): 296-97.

- Review of *Unter dem Pflaster* 8 (1981). *Aevum* 56 (1982): 590a-b.
- Colloquio „Gnosi e politica." *SMSR* 49 (1983): 417-19.
- Mircea Eliade et son oeuvre. *Aurores* 38 (1983): 10-12.
- Mistica, cultura e società. *RSLR* 19 (1983): 348.
- Review of *Atharvavedeparisista*, edited by L. van den Bosch. *History of Religions* 23 (1983): 194-95.
- Review of *CCCA II*, by M.J. Vermaseren. *Aevum* 57 (1983): 165a-b.
- Review of *Light and Color*, by M. Barasch. *Aevum* 57 (1983): 573a-574a.
- Review of *Mithriaca III*, by M.J. Vermaseren. *Aevum* 57 (1983): 171a-172a.
- Review of *Montaillou in Groningen*, edited by D.A. Papousek. *Aevum* 57 (1983): 365a-366 b.
- Review of *Mythologie du vampire*, by A. Cremene. *Revue de l'Histoire des Religions* 200 (1983): 413-15.
- Review of *Scrittori biscești*, by I.G. Coman. *Aevum* 57 (1983): 174a-b.
- Review of *La soteriologia*, by U. Bianchi and M.J. Vermaseren. *Aevum* 57 (1983): 172a-173a.
- Review of *Symboliek van de aarde*, by H.A. Witte. *Aevum* 57 (1983): 582a-583a.
- Review of *Symposium Apuleianum Groningenum*. *Aevum* 57 (1983): 171a.
- Review of *Temple et contemplation*, by H. Corbin, *Aevum* 57 (1983): 580b-581b.
- Review of *Zoroaster*, by Gh. Gnoli. *Aevum* 57 (1983): 164a-165a.
- Review of *L'attesa della fine*, by G. Filoramo. *SMSR* 50 (1984): 373-75.
- Review of *Dieu et Dieux*, edited by M. Taille. *History of Religions* 24 (1984): 288.
- Review of *The Early Greek Concept of the Soul*, by J. Bremmer. *SMSR* 50 (1984): 371-73.
- Review of *Mythologie du vampire*, by A. Cremene. *SMSR* 50 (1984): 195-97.
- Review of *Neue Ansätze*, edited by Gladigow and H.G. Kippenberg. *History of Religions* 24 (1984): 185-86.
- Review of *Rausch - Extase - Mystik*, edited by H. Cancik. *History of Religions* 24 (1984): 186-87.
- Review of *Le Scarabée International*. *Aevum* 58 (1984): 618.
- Review of *Sphinx-Verlag*. *Aevum* 58 (1984): 617-18.
- Review of *Vor Gott sind Alle gleich*, by G. Kehrer. *History of Religions* 24 (1984): 187-88.

- Mircea Eliade et le long combat contre le racisme. *Nouvelle Acropole* 81 (1985): 3-4.
- L'offense raciste. *Nouvelle Acropole* 81 (1985): 7-8.
- Religie și istorie. *Contrapunct* 4 (1985): 4-8.
- Review of *i Graces*, by M. Eliade. *Limite* 44-45 (1985): 29a-30a.
- Review of *Isaia*, edited by M. Pesce. *Journal for the Study of Judaism* 116 (1985): 271-72.
- Review of *La Lettre du prêtre Jean*, by M. Gosman. *SMSR* 51 (1985): 381-83.
- Review of *Mystique culture et société*, edited by M. Meslin. *History of Religion* 25 (1985): 288-89.
- Scrisoare deschisă către Gabriel Liiceanu. *Limite* 44-45 (1985): 20b-21b.
- Review of *picchio e il codice delle api*, by P. Scarpi. *History of Religious* 24 [25?] (1985): 286-87.
- Review of *Qui sa vertu anohlist*, by A.J. Vanderjagt. *SMSR* 51 (1985): 383-3.[?]
- Review of *Le regioni del silenzio*, edited by M.G. Cicani. *History of Religions* 25 (1985): 287-88.
- Review of *Revelation of Elchasai*, by G.P. Luttikhuisen. *SMSR* 51 (1985): 377-80.
- Studii recente despre M. Eliade. *Limite* 46-47 (1985): 24a-25a.
- Mahaparinirvana. *Limite* 48-49 (1986): 2-3.
- Religie și istorie. *Contrapunct* 1 (1986): 10.
- Religie și istorie. *Contrapunct* 2 (1986): 10.
- Review of *Anthropology and the Study of Religion*, edited by R.L. Moore and F.E. Reynolds. *SMSR* 52 (1986): 336-37.
- Review of *Cosmology and Ethical Order*, edited by R.W. Lovin and F.E. Reynolds. *SMSR* 52 (1986): 324-27.
- Review of *Dreams, Illusion, and Other Realities*, by W. Doniger O'Flaherty. *SMSR* (1986): 328-30.
- Review of *Geographie sacrée*, by F. Schwarz. *Aries* 5 (1986): 87.
- Review of *The History of Religions*, edited by J.M. Kitagawa. *SMSR* 52 (1986): 177-79.
- Review of *Sophia et l'âme du monde* (Cahiers de l'Hermétisme). *Aries* 5 (1986): 81-83.
- Secretul lui M. Eliade. *Contrapunct* 3-4 (1986): 10.
- Foreword by the Editor. *ARA Journal* 10 (1987): 4-5.
- Mahaparinirvana. *ARA Journal* 10 (1987): 15-21.

- Mahaparinirvana. In *M. Eliade: Dialogues avec le sacré*, 44-48. Paris: Editions NADP, 1987.
- I mandarini. *Tempo Presente* 73-74 (January-February 1987): 119a-120b.
- Mircea Eliade a la lunga lotta contro il razzismo. In *Mircea Eliade e l'Italia*, edited by Mincu and R. Scagno, 89-91. Milan: Jaca Book, 1987.
- Mircea Eliade à la recherche du Graal. *CNAC-Magazine*, Centre G. Pompidou, 39 (May-July 1987): 8-9.
- „Mircea Eliade on the 80th Anniversary of His Birth." *ARA Journal* 10 (1987): 1872. Edited by I.P. Culianu.
- One, Two, Many Gods. *History of Religions* 27 (1987): 97-98.
- Păcatul împotriva spiritului. *Agora* I, no. I (1987): 36-38.
- Review of *Ayodhya*, by H. Bakker. *History of Religions* 26 (1987): 436-37.
- Review of *The Greek Magical Papyri*, edited by H.D. Betz. *Journal for the Study of Judaism* 18 (1987): 81-83.
- Review of *Indian Medicine*, edited by G.J. Meulenbeld. *History of Religions* 27 (1987): 107.
- Review of *The Name of God*, by J.E. Fossum. *History of Religions* 26 (1987): 435-36.
- Review of *Poimandres as Myth*, by R.A. Segal *Journal of Religion* 68 (1988): 608.
- Review of *Rasa mana ke pada*, by A.W. Entwistle. *History of Religions* 27 (1987): 108.
- Alter ego. In *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, 437-38. Stuttgart: Kohlhammer, 1988.
- Invitation to the Sabbath. (*London*) *Times Literary Supplement*, December 15, 1989. Liber, 14.
- Invito al Sabato. (*London*) *Times Literary Supplement*, December 15-21, 1989. Liber, 2, 14.
- Note, *Religion in Context*, by I.M. Lewis. *Journal of Religion* 68 (1988): 640.
- Review of *Gnostic Scriptures*, by B. Layton. *Journal for the Study of Judaism* 20 (1989): 95-96.
- Review of *J. Each*, by J.M. Kitagawa. *Church History* 58 (1980): 419-20.
- Review of *Martyrium und Sophiamthos*, by C. Schölten. *Church History* 58 (1989): 370.
- Review of *Servants of Satan*, by J. Klaitis. *Church History* 58 (1989): 419-20.

- Vi dico io cos'è la gnosi. Dialogo fra Zolla e Couliano, Panorama,* 2 aprilie 1989.
- Scrisoare deschisă către Ungureanu Flforica], *Lumea liberă* (New York), December 9, 1989, pp. 8-9.
- Dan Petrescu, *L'Umana Avventura* (Spring 1990): 110.
- E'morto il re-occhio all'erede, *Panorama*, February 18, 1990, pp. 94-96.
- Naked is Shameful,. *History of Religions* 29 (1990): 420-22.
- La realta? Sono due, *Panorama*, June 3, 1990, p. 107.
- „O lecție de politică”, *Lumea Liberă*, June 16, 1990, p. 11.
- Review *oi Adam, Eve, and the Serpent*, by E. Pagels, *Incognita* I (1990): 108-11.
- Review of *The Aesthetics of Thomas Aquinas*, by U. Eco, *Journal of Religion* 2 (1990): 283-85.
- Review of *The Encyclopedia of Religion*, edited by M. Eliade. *Incognita* I (1990): 104-6.
- Review of *Gnosis*, by K. Rudolph. *Journal of Religion* 2 (1990): 303-4.
- Review of *The History of Religions*, by J.M. Kitagawa. *Church History* 59 (1990): 135-36.
- Review of *Other Peoples' Myths*, by W. Doniger O'Flaherty. *Incognita* I (1990): 944-45.
- Viitorul României în 11 puncte, *Lumea Liberă*, January 6, 1990, pp. 19, 30-31.
- Scrisori deschise, *Lumea Liberă*, January 13, 1990, pp. 9-10.
- Scotophilia (column). Filme de groază, *Lumea Liberă*, June 23, 1990, p. 9.
- Dialogul morților HI, *id.*, June 30, July 21 1990, p. 9.
- 4 iulie, *id.*, July 7, 1990, p. 9.
- Ein echter Deutscher, *id.*, July 14, 1990, p. 9.
- Cea mai proastă inteligență I-II, *id.*, July 28, August 4, 1990, p. 9.
- Patriot?, *id.*, August 11, 1990, p. 9.
- Economia de piață, *id.*, August 18, 1990, p. 9.
- Patruzeci de secole..., *id.*, August 25, 1990, p. 9.
- Fantapolitica, *id.*, September 1, 1990, p. 9.
- Eliade Koan, *id.*, September 8, 1990, p. 9.
- Elie Wiesel, *id.*, September 15, 1990, p. 9.
- Somnul cel de moarte, *id.*, September 22, 1990, p. 9.
- (VI mai mare român în viață, *id.*, September 29, 1990, p. 9.
- () șansă unică, *id.*, October 6, 1990, p. 9.
- Iadul și civilizația, *id.*, October 13, 1990, p. 9.

Umberto Eco și Biblioteca din Alexandria, I-II, *id.*, October 20, October 27, 1990, p. 9.

Inchiziția? Cel mai bun tribunal din lume, *id.*, November 3, 1990, p. 9.

François Furet și revoluția franceză, *id.*, November 10, 1990, p. 9.

Grandoarea și mizeriile structuralismului, *id.*, November 17, 1990, p. 9.

Grazia Marchiano, *id.*, November 24, 1990, p. 9.

Arcadia, *id.*, December 1, 1990, p. 9.

Euforisme, *id.*, December 8, 1990, p. 9.

Adio, December 22, 1990, p. 9.

WORKS ON IO AN PETRU CULIANU

BOOKS

- Elémire Zolla, *Ioan Petru Culianu*, Alberto Tallone Editore, 1994.
- Ted Anton, *Eros, Magic and the Murder of Professor Culianu*, Northwestern University Press, Evanston, 1986 (translated in Romanian, German and Spanish).
- Ion Coja, *Marele Manipulator și asasinarea lui Culianu, Ceaușescu, Iorga*, Miracol, București, 1999.
- Nicu Gavriluță, *Culianu, jocurile minții și lumile multidimensionale*. Prefață de Moshe Idei, Polirom, Iași, 2000.
- Roberta Moretti, *Le molte latitudini di Ioan Petru Culianu*, tesi di laurea, Università degli Studi di Siena - Arezzo, 1998-1999, 252 pp.

REVIEWS, ARTICLES, FOREWORDS, AFTERWORDS TO I.P. CULIANU'S BOOKS

- Paolo Scarpi, „Mircea Eliade”, in *Studia Patavina XXVIII* (1981), 2, pp. 390-394.
- Gianpaolo Romanato, „Mircea Eliade”, in // *Popolo*, Rome, Jun 10, 1978, p. 3.
- Augusto Romano, „Mircea Eliade”, in *Tuttolibri*, Jun 24, 1978.

- Giovanni Filoramo, „Mircea Eliade”, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, Turin, XVI (1980), 2, pp. 233-234.
- Giovanni Filoramo, „Iter in silvis” I, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, Turin, 1982.
- Dumitru Radu Popa, „Iter in silvis”, in *Etimologica*, București, 1982.
- S[ergio] Ribichini, „Iter in silvis” I, in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 49(1983), 2, p. 474.
- Bruno Perazzolli, „Religione e Potere”, in *Palestra del Clero*, Nov 1, 1981.
- Raimondo Fassa, „Religione e Potere”, in *Fenomenologia e Società VII* (1984), 1, 149-155.
- G. Maria Cannizzo, „Religione e Potere”, in *Note Mazziane XVII* (1982), 3.
- Paola de Simone, „Religione e Potere”, in *Politica popolare*, Marzo 1982, pp. 27-32.
- F. Molinari, „Religione e Potere”, in // *Sabato*, Jul 3/9, 1982.
- Francesco Maloni, „Religione e Potere”, in // *Popolo*, Jun 6, 1982.
- Bruno Perazzolli, „Religione e Potere”, in *Corriere Veneto*, 1/2, 1982.
- John H. Sieber, *Psychanodia*, in *Religious Studies Review*, 10-2/april 1984.
- H.G. Kippenberg, „Psychanodia” I and „Experiences de l'Extase”, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 39 (1985), pp. 237-239.
- Giovanni Filoramo, „Psychanodia” I, „Experiences de l'extase”, „Gnosticismo e pensiero moderno”, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, Turin, XXIII (1987), pp. 144-149.
- Christian Jacob, „Psychanodia” I, „Experiences de l'extase”, in *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris, 1986, 4, pp. 417-420.
- Jacques Flamant, „Experiences de l'extase” et „J?psychanodia” I, in *Revue des Études Latines*, 63 (1985), pp. 370-373.
- Ncemi Lambardi, „Experiences de l'extase”, in // *Cannochiale*, 3/1985, pp. 106-112.
- Luiz Carlos Lisboa, „Experiences de l'extase”, in *O Estado de Sao Paulo*, Brasil, Aug 22, 1987.
- Eleonora Melandri, „Experiences de l'extase”, in *Prometheus*, 1985, pp. 181-182.
- Luis Carlos Lisboa, „Eros et Magie à la Renaissance”, in *O Estado de Sao Paulo*, Brasil, Aug 8, 1987.
- Elémire Zolla, „Eros e magia nel Rinascimento”, in *La Repubblica*, March 8, 1987.
- Valerio Castronovo, „Eros e magia nel Rinascimento”, in *La Repubblica*, March 15, 1987.

- Umberto Eco, „Ermete e lo slittamento del senso”, in *La cifra e l'immagine. Rappresentazioni del segreto nella cultura toscana*, Siena, 1988, pp. 186-188, 205.
- Noemi Lambardi, „Eros et Magie à la Renaissance”, in *Tempo presente*, Rome, 55, Jul 1985, pp. 61-64.
- Hans Kuné, „Eros et Magie à la Renaissance”, in *UK*, Groningen, Jan 23, 1984, p. 11.
- Cicerone Poghiric, „Eros et Magie à la Renaissance”, in *LuptalLe Combat* 28/1984, p. 6.
- Adrian Marino, *Studii românești în Olanda*, in *Tribuna*, Cluj-Napoca, Jan 5, 1984.
- Gheorghe Stanomir, „Libra”, in *Curentul*, Munich, IV (1984), 5967, May-June.
- Gheorghe Stanomir, *Magia transhumantei actuale*, id., March-April 1985.
- Gh. Bulgăr, „Libra”, in *Luceafărul*, Bucharest, 10/1984, p. 8.
- Tereza Petrescu, „Libra”, in *Anuarul Institutului de Lingvistică, Istorie Literară și Folclor*, 1983-1984, pp. 96-98.
- Mircea Eliade, *Preface to Expériences de l'extase*, Payot, Paris, 1984.
- Préface to Eros et Magie à la Renaissance. 1484*, Flammarion, Paris, 1984.
- Prefață to Hesperus* (novei), Univers, București, 1992.
- Lawrence E. Sullivan, *Foreword to Out of this World*, Shambhala, Boston, 1991.
- Sorin Antohi, *Imaginarul Renașterii și originile spiritului modern. Modelul Ioan Petru Culianu*, postfață la *Eros și magie în Renaștere. 1484*, Nemira, București, 1994, 1999².
- , *Culianu și Eliade. Vestigiile unei inițieri*, postfață la *Mircea Eliade*, ediție revăzută și augmentată, Nemira, București, 1995, 1998².
- Andrei Oișteanu, *Ioan Petru Culianu - un călător în lumea de dincolo*, prefață la *Călătorii în lumea de dincolo*, Nemira, București, 1994, 1996².
- , *Un altfel de Culianu*, prefață la Ted Anton, *Eros, magie și asasinarea profesorului Culianu*, Nemira, București, 1997.
- II. R. Patapicvici, *Ioan Petru Culianu: O Mathesis Universalis*, postfață la *(inozele dualiste ale Occidentului)*, Nemira, București, 1995.
- Dan Silviu Boerescu, *Căința târzie a lui Ioan Petru Culianu*, postfață la *Pergamentul diafan. Ultimele povestiri*, Nemira, București, 1996.

- Eduard Iricinschi, *Ascensiunea celestă a sufletului. Interpretări, metode și controverse la Ioan Petru Culianu*, postfață la *Experiențe ale extazului*, Nemira, București, 1998.
- Giancarlo Mantovani, // *Colloquio di Lovanio su „Gnosticismo e mondo ellenistica” (11-14 marzo 1980)*, in *Vetera Christianorum* 17, 1980, pp. 142-152.
- Maria-Teresa Franceschi, *Senza religione che destino può avere la nostra società?*, in *Avvenire*, 17 gen. 1982.
- Andrei Oișteanu, *Ioan Petru Culianu: Reconstituiri în domeniul mitologiei românești*, in *Revista de Istorie și Teorie Literară*, București, 3/1985; *In memoriam Ioan Petru Culianu*, in Andrei Oișteanu, *Mythos & Logos*, Nemira, 1997.
- François Dumont, *Histoire de l'imagination*, in *Le Matin*, 15 jan. 1985.
- Frederic Valloire, *Âges fantastiques*, in *Valeurs actuelles*, 6 mai 1985.
- Elémire Zolla, *L'Eros del mago*, in *Corriere della Sera*, 8 marzo 1987.
- Valerio Castronovo, *Corpo di strega*, in *La Repubblica*, 15 marzo 1987.
- Rubina Giorgi, *Rassegna di tradizione ermetica*, in *Alfabeta* 103, dicembre 1987.
- Alfredo Cattabiani, *Quanta confusione all'ombra della gnosi*, in *L'Eco della Stampa*, 25 marzo, 1989.
- Piero Vassallo, // *libertino post-moderno*, in // *Secolo d'Italia*, 6 maggio 1989.
- Walter Schwarz, *Promptings of the spirit*, in *The Times Literary Supplement*, Febr. 24 - March 2, 1989.
- Nicholas Terpstra, *Eros and Magic*, in *Fides et Historia*, vol. XXI, no. 1, Jan. 1989.
- * * *, *Eros and Magic in the Renaissance*, in *La Recherche*, Febr. 1989.
- **, *Eros and Magic in the Renaissance*, in *Theatre Journal*, vol. 41, no. 3, Oct. 1989.
- Levi, Giovanni, *Renaissance Paranormal Phenomena*, in *Seventeenth-Century News*, Fall-Winter 1989.
- Claude Jannoud, *Les religions d'Abraham à Zoroastre*, in *Le Figaro Littéraire*, 21 mai 1990.
- Elémire Zolla, *Ioan Petru Culiano*, in *Leggere*, 18 febr. 1990.
- Simonetta Fiori, *El gran salotto di carta*, *La Repubblica*, 3 marzo 1990.
- Joan Strasbaugh, *Book, Conference Lead Way to „Other Worlds”*, in *The U. of Chicago Chronicle*, May 2, 1991.
- Dana Șișmanian, *Cum se măsoară o crimă?*, in *Lupta/Le Combat*, Paris, 15 iunie 1991.

- Dan Laurcnișu, *Plângere după Ioan Petru Culianu*, in *Luceafărul*, 28 mai 1991.
- Șerban Anghelescu, *Laudata si, o, mi signor, per sora nostra morte corporale*, in 22, nr. 21, 31 mai 1991.
- Vladimir Tismaneanu, *Cei pe care zeii îi iubesc mor tineri*, in 22, nr. 21, 31 mai 1991.
- Dorin Tudoran, *Rinoceri jormanezi?*, in *România literară*, nr. 21, 13 iunie 1991.
- Elémire Zolla, *Culianu cacciatore di miti sulle orme di Mircea Eliade*, in // *Corriere della Sera*, 24 maggio 1991.
- Gianpaolo Romanato, *Couliano, esilio nel mito*, in *Avvenire*, 25 maggio 1991.
- H.S. Wiesner, *Ioan Couliano*, in *The New York Review of Science Fiction* 35, July 1991.
- Grazia Marchiano, *Le aure di un tempo concluso*, in *La religione della terra*, Red, Como, 1991.
- Victor Bârsan, *Un rege, un savant, o crimă*, in 22, nr. 21, 31 mai 1991.
- Teresa Wiltz, *Romanians link politics profs death*, in *Chicago Tribune*, July 2, 1991.
- Cornel Nistorescu, *O crimă în dispută politică*, in *Expres*, București, nr. 27, 9-15 iulie 1991.
- Ted Anton, *The Killing of Professor Culianu*, in *Lingua Franca*, Chicago, Sept.-Oct. 1992.
- Mihai Sorin Rădulescu, *Srămoșii lui Ioan Petru Culianu*, in *Contemporanul*, nr. 27, 5 iulie 1991.
- * * * *In memoriam Ioan Petru Culianu*, in *Cotidianul. Litere, Arte, Idei*, nr. 94, 18 mai 1992.
- Andrei Cornea, *Colocviu „Culianu”*, in 22, nr. 22, 5-11 iunie 1992.
- Andrei Cornea, *Gnosă dualistă și contestație intelectuală*, in *Contrapunct*, nr. 23, 26 iunie-2 iulie 1992.
- Florin Manolescu, *Romanul cu geometrie variabilă*, in *Luceafărul*, nr. 23, 24 iunie 1992.
- I M Smith, *Mind Games: A Guide to the Scholarship of Ioan Culianu*, in / *ingua Franca*, Chicago, Scept.-Oct. 1992.
- I Irugomir Costincanu, *Misterele morții lui Ioan Petru Culianu*, in *Timpu*, nr. 4, nov. 1993.

- Grazia Marchiano, *Un uomo per altre latitudini: Ioan Petru Culianu*, in *Estetica 1993. Oriente e Occidente* (Stefano Zecchi, a cura di), Il Mulino, Bologna, 1993.
- G. Casadio, *Ricordo di Ioan Petru Culianu (1950-1991)*, in *Religioni e società*, 1993.
- H.-R. Patapievici, *Eros și magie*, in 22, nr. 19, 11-17 mai 1994.
- H.-R. Patapievici, *Ultimul Culianu*, in *Cotidianul. Litere, Arte, Idei*, nr. 27(161) București, 18 iulie 1994.
- H.-R. Patapievici, *Perfecțiune și moarte*, in *Orizont*, Timișoara, nr. 5, 1997.
- Mircea N. Sabău, *Ioan Petru Culianu și Scoptophilia*, in *Timpul*, Iași, nr. 5-6, mai-iunie 1994.
- Grazia Marchiano, *Sisifi) è un uomo felice?*, in Grazia Marchiano, *Sugli orienti del pensiero. La natura illuminata e la sua estetica*, vol. I-II, Rubettino, Messina 1994.
- Ara Șișmanian, *Bilanțul unei „morți anunțate”*, in *Lumea liberă românească*, New-York, nr. 398, 18 mai 1996.
- Gabriela Gavril, *Jocul cu fantasmеle*, in *Cotidianul. Litere, Arte, Idei*, nr. 20, 27 mai 1996.
- Eduard Iricinschi, *Fantasmеle și nihilismul*, in *Cotidianul. Litere, Arte, Idei*, nr. 45, 18 nov. 1996.
- Eduard Iricinschi, *Strategii de schimbare a unui cadru de cercetare*, in *Timpul*, Iași, nr. 10-11-12, 1997, nr. 1-2, 1998.
- Liviu Antonesei, *„Epistolarul” lui Liiceanu și „Scrisoarea” lui Culianu*, in *Timpul*, nr. 9, sept. 1997.
- Horvâth Andor, *Biintény Borges modorăban*, in *Magyar Hirlap*, VII.12.1997.
- Umberto Eco, *Murder in Chicago*, in *The New York Review of Books*, April 10, 1997.
- Heana Mihăilă, *Literatură și esoterismі o nouă perspectivă*, in Heana Mihăilă, *Renaștere și modernitate*, Roza Vânturilor, București, 1998.
- Nicu Gavriluță, *Ioan Petru Culianu - hermeneut al fenomenului religios*, in Nicu Gavriluță, *Mentalități și ritualuri magico-religioase*, Polirom, Iași, 1998.
- Nicu Gavriluță, *Despre Eliade, Culianu, mitul Golemului și cosmopolitism*. Interviu cu profesorul Moshe Idei, in *Culianu, jocurile minții și lumile multidimensionale*, Polirom, Iași, 2000.
- Moshe Idei, *Libertate și teamă. Reflecții despre viață, moarte și istoria religiilor*, in *Observator cultural*, București, nr. 11-12, mai 2000.

ABSTRACTS

Gabriela ADAMEȘTEANU: *Istoria unui interviu, după zece ani*
(*The History of a Interview, Ten Years after*)

The author revisits her only encounter (December 2, 1990) and interview (published in the spring and summer of 1991) with Ioan Petru Culianu. Ten years after, the meanings, as Adameșteanu recounts her long recovery from a February 1991 car crash, and Culianu's role in her real discovery of Mircea Eliade, an author she had only known superficially, and whose political past she was to tackle as a public intellectual and an editor.

Stefan AFLOROAEI: Ioan Petru Culianu. Efecte în zona metafizicii
(*Ioan Petru Culianu. Metaphysical Effects of His Interpretations*)

The chapter points out some of the effects that Culianu's interpretations have upon debates with metaphysical character. The way Culianu understands the appearance and occurrence of certain ideas or traditions can shed a new light on these debates. Metaphysics is here considered both in its doctrinaire or ideological form, and in its tacit presence (through presuppositions and representations) in our discussions. However, Culianu talks about metaphysics with reference to the Platonic tradition, modern nihilism, and the echoes of gnosticism in the philosophy and science of the last two centuries. What matters to him is the way in which our ideas are being produced and how they interact with each other in time. So what he describes is the process by which gnosis is generated, something equally

relevant for metaphysics. For instance, the idea of a set of rules can help us understand better the fundamental presuppositions of metaphysical thinking. Whereas the point he makes by announcing the dualistic principle can be seen in analogy to the nihilistic disposition of European metaphysics. The same thing goes for hermeneutics, the interpretation that occurs in any spiritual tradition. Nietzsche, for instance, pictured European metaphysics as Platonism in motion — therefore, as a system able to generate itself further on, by its own rules, (in)dispositions or idiosyncracies. But there are certain limits to whatever symbolic system — such as its relationship to the will of the interpreter. Such limits (or data left undecided) are always a way for metaphysics to become present. The new terms in which Culianu discusses gnosis or early Christianity, a certain system, ideal object, fractal, transformation or mind game can become efficient in understanding metaphysical traditions as well (such as Platonism or Cartesianism). Under the effects of such new terms, the very sense of metaphysics can change considerably, y.

Dan ALEXE: „*Stăpâne, stăpâne, mai cheamă și-un câne*”. *O reevalua-re a interferențelor româno-albaneze (Romanian-Albanian Interferences Revisited)*

Eliade seemed to accept without discussion the traditional and very conventional view of the isolated character of the Romanian language in the Balkans. Romanian linguists have never accepted the reality of the intimate relationship the old Romanian language had with other Balkan languages, especially with the Albanian. This chapter, using as a title a line from the most (over)interpreted Romanian folk ballad, shows the relationship between the Romanian and the Albanian languages in a new light, taking into account the words of Latin stock that have entered them simultaneously. In particular, new etymologies are proposed for a series of terms that were considered, historically, the axis of the Romanian culture and ethos, such as *cuvînt* (word), *vatră* (hearth, fire), *stăpîn* (master), *creier* (brain). The chapter shows that all these words come actually from the Albanian, or can be explained through an Albanian influence on the Romanian. This exercise in linguistic archaeology suggests that the ancestors of the Romanians and those of the Albanians have lived together for a long while, longer than what Romanian historians and linguists would have conceded.

Michael ALLOCCA: *Ioan Petru Culianu: Requiem for a Man*

Enrolling in Culianu's eagerly anticipated Fall 1988 class at the University of Chicago, "Religion and Science: The Fourth Dimension", proved fateful for the author of this memoir. Culianu became not only his respected teacher, but also his mentor and friend. Allocca remembers Culianu's last hours, and Culianu the human being.

Sorin ANTOHI: *L'Imaginaire de la Renaissance et les origines de l'esprit moderne. Le modèle Ioan Petru Culianu (Renaissance Imaginary and the Origins of the Modern Mind. The Ioan Petru Culianu Model)*

With *Eros et magie à la Renaissance. 1484* (Paris: Flammarion, 1984), Culianu has accomplished more than an already provocative title would suggest: he has uncovered in the letter of (mainly Italian) Renaissance texts the spirit of the emerging modernity, and he has identified the moment of the great break with the medieval *forma mentis* in the Reformation; moreover, Culianu has formulated the postulates of a new theory of Western culture, starting from an unusual blend of history of culture, hermeneutics, and epistemology. This innovative theory is offered under the ironically modest label of *reconstitution*. The chapter underlines the importance of Culianu's book for the contemporary efforts to reshape the history of science and the theory of culture; the 1984 book is placed within the context of Culianu's entire work; its framework of reference is identified; its central tenets and their stake are singled out; finally, the book's reception and possible heuristic function are looked at.

Ted ANTON: *The Assassination of Ioan Culianu*

In writing about the assassination of Ioan Petru Culianu, the author undergoes a transformation as a scholar and a thinker. The murder represents and intolerable crime against free speech and thought.

Liviu ANTONESEI: *If sau un triptic despre viață și cărți (If. Or a Diptych on Life and Books)*

This chapter proposes an alternative but not entirely counterfactual biography of Culianu. Culianu doesn't emigrate in 1972, but rather goes for seven years to his assigned job as a school teacher, in a Bărăgan village; this isolated rural area is symbolic, as it was a part of the Romanian Gulag where a number of writers and academics in surveilled residence have spent many harsh years and yet have managed to produce some of their celebrated works in the 1950s and 1960s. From 1979 on, 'Culianu' goes

back to Bucharest, but is sent in internal exile to the Danube Delta in 1987 (another plausible development, as experienced in real life, among others, by philosopher Andrei Plesu, a friend of Culianu's and a distinguished philosopher and art historian). After 1989, Culianu emerges as a main figure of the democratic, pro-Western intelligentsia, a leader of a group of public intellectuals not unlike the really-existing Group for Social Dialogue, and a vocal critic of the neo-Communist regime. The fictional Culianu writes basically the same books and journalism the real Culianu wrote, aided by a makeshift personal computer improvised by a friend; 'Culianu' enjoys international fame after 1989, becomes a professor at the University of Bucharest, and gets killed there on May 21, 1991, by shadowy characters linked to the Romanian Government and the secret police. Antonescu also offers an imagined glimpse into Culianu's childhood, and ends on the Borges-Culianu idea that in other worlds Culianu was never killed.

Paul Richard BLUM: *Das Opfer des Ruhms. Religionsphilosophie und Ethik bei Giordano Bruno (The Victim of Glory. Philosophy of Religion and Ethics in Giordano Bruno)*

The fact that Giordano Bruno (1548-1600) has gained fame as the martyr of modern thought can be related to his own philosophy of sacrifice, glory and religion. The sacrifice is to him an integral part of religion and has all the features of his metaphysics, cosmology and theory of cognition, as it pictures the task and virtuality of levels which are necessarily distant on ontological as well as cognitive levels. The key role is played by the priest, who in philosophical terms is the philosopher. Bruno's mockery about the Christian concept of sacrifice and his comparisons with rituals in various religions reveal a philosophy of religion which draws upon the necessity of images and imagination. At the same time he establishes the modern concept of the philosopher who takes moral responsibility and warrants for his teaching, and may eventually become a victim of his own thought.

Giovanni CASADIO: *Ioan Petru Culianu ou la contradiction (Ioan Petru Culianu or Contradiction)*

Culianu's life and work are seen as an emblem of *coincidentia oppositorum*. This chapter is a profile of Culianu written a few years after his departure by someone who was also born in 1950, was his fellow student, and liked him, feeling him so similar and yet so different.

Matei CĂLINESCU: *Culianu: Eliade: Culianu*

The author offers a few fragments from a larger memoir which combines personal reflections, memories of reading and rereading, and reflections on the disciple-master relationship in the case of Ioan Petru Culianu and Mircea Eliade.

Andrei CODRESCU: *Excerpt from the novel, Messiah*
(Simon & Schuster, 1999)

Andrea, one of the novel's two main characters, a Bosnian refugee who has found temporary refuge in Jerusalem, becomes intrigued with a passage from 'Couliau'. In the excerpt included in this volume, Andrea has successfully replaced the hostess of an Israeli television game show. Millions of people watching fell in love with her and sent her various gifts and messages. One of these was a fragment from Culianu's work, a fragment that will, later, influence the character greatly.

John CROWLEY: *A Modern Instance: Magic, Imagination, and Power*

In the late twentieth century, magic persists, and those who claim occult power over death and materiality can induce profound unease in those who disbelieve their claims but recognize their power. Ioan Culianu understood both the claims and the power and, in his book *Eros and Magic in the Renaissance*, analyzed them in terms of Renaissance astral physiology and the ambitions of Renaissance masters of what might be called erotic mnemonics. And yet beyond analysis, Culianu's respect for **and** attraction to magic - "science of the past, of the present, and of the future" - presupposes its continuing power, social, political and personal: power both to bind our spirits and to unbind as well. .

Nathaniel DEUTSCH: *The Tree of Gnosis: Ioan Culianu and the Story of Gnosticism*

In this essay, the author explores the major theoretical contributions of Ioan Culianu's work on Gnosticism. By examining Culianu's Italian, French, and English books on the subject, the author demonstrates how Culianu became increasingly interested in the relationship between history and what he called "ideal objects" such as Gnosticism. Ultimately, Culianu employed Gnosticism as a case study for a unique post-structuralist method in order to integrate synchrony and diachrony, system and history.

A. J. DROGE, *Retrofitting!Retiring 'Syncretism'*

„Syncretism" is still one of the regnant terms historians use to describe the religious milieu of „the Hellenistic age", namely, the unsystematic and at times superficial "mixing" of different religious traditions as a consequence of the international empire created by Alexander and ruled over by his successors. Curiously, however, the term is almost never applied to two major Hellenistic religions - Judaism and Christianity - except in cases of so-called heretical or deviant strains of these religions. After a review of the scholarly use of the term since Droysen, the essay argues that "syncretism" is a category devoid of explanatory utility. Put differently, when historians of religion employ the term "syncretism", they presume to supply the answer when in fact they are merely stating the problem. Further, the essay argues that the term cannot be retrofitted and thereby rendered analytically useful to historians. Insofar as "syncretism" is implicated in the discourses of orientalism, essentialism, and Christian triumphalism, it ought to be retired from the lexicon of analytical categories for the study of religion.

Umberto ECO: *Murder in Chicago*

Reviewing Ted Anton's book on Culianu for *The New York Review of Books*, Umberto Eco pauses to reminisce on his own encounters with Ioan Petru Culianu the person and, during a trip to Bucharest, with Ioan Petru Culianu the myth.

Giovanni FILORAMO: *Religione e potere: in margine a un scritto giovanile di Ioan P. Culianu (Religion and Power. On an Essay of the Young Culianu)*

The chapter examines and comments on an essay of the young Culianu on the relationship between religion and power. For the young Culianu, subjective power is essentially a transforming experience, located in the growth of power. In premodern societies, this "energetic" experience, which culturally reshapes deep instincts of the human species, has been controlled and socially channelled by religion through myths of both an integrative and compensatory type. Only the "specialists of power", reaching back to "origins", have transgressed the norms that generally regulate the relationships to this energy; thus, they have brought to the fore the potentially antinomic dimension of the growth of power. This dimension reveals itself fully in nihilism, a transcultural phenomenon (and thus not specifically Western), which appears in Culianu's work as a constant of the most diverse cultures, a

critical "reserve" which they can use in determined situations in order to preserve their own identity through self-sacrifice. Culianu's essay focuses in its second part on the transformations of this structure in modern capitalist societies. The chapter ends with an evaluation of the most significant and durable aspects of Culianu's text.

Michael FISHBANE: *In Sight of Insight: Reflections on a Poem by H.N. Bialik*

The chapter is a reading of a poem by the great modern Hebrew poet, Hayim Nahman Bialik, entitled "He Gazed, and Died". The poem reinterprets an ancient rabbinic motif of ascension into the higher realms of knowledge.

Gabriela GAVRIL: *Jocurile maestrului Culianu (The Games of Master Culianu)*

Culianu is as protean as his fictional characters, the author suggests, talking of a "Borgesian process" by which Culianu was "fictionalizing" his existence. The chapter goes on to look at Culianu's fiction, starting with his first, written between 1967 and 1971 and included in the book manuscript he submitted to a Bucharest-based publisher, presciently entitled *Arta fugii* ("The Art of the Fugue"). As Culianu left Romania in 1972, the book was never published, and its manuscript was "lost". More signs of prescience (or of the author's magic "?") are located in other fictions by Culianu.

Nicu GAVRILUȚA: *Culianu și a patra dimensiune (Culianu and the Fourth Dimension)*

The chapter looks at the universality, past, and present of the idea of a fourth dimension in both science and religion. It focuses on Culianu's unpublished writings on mystic states, near-death, out-of-body, and other peak experiences, considering all these altered states to be means to access multidimensional worlds. The author goes on to identify, by using Culianu's suggestions, multidimensional worlds in three separate corpuses: Christian hagiography, C.G.Jung's autobiography, and three fictions by Mircea Eliade. The author believes that such spiritual .nul religious experiences can be interpreted as encounters with multidimensional worlds; they are more numerous than Culianu thought, Inn noi as many as R.D.Ouspenski suggested; and the method of multidimensional complexity will be fully understood and applied only in the third millennium.

Moshe IDEL: *On Magic and Judaism*

The magic component of Judaism is considerable and found in a variety of Jewish sources which still need to be investigated. The occurrence of those elements is not only a matter of adopting external influences, but also part of a systemic development of a performative religion, in search of explanations for the meaning of rituals. Magical impact is one of the meanings offered by Jewish elites to rituals.

Eduard IRICINSCHI; *Where the Author Dwells: Searching for a Definition of Religion in the Introductions to Culianu's Books*

The chapter discusses the introductions to the books Culianu published between 1977 and 1985, endeavoring not only to discover those infinitesimal notes in which the author speaks about the reasons that caused him to engage in such an enterprise, but also to elucidate the succession of his five paths of research ("Mircea Eliade", "religion and personal power", "magic in the Renaissance", "ascension in Late Antiquity and the Middle Ages", and "dualist movements"), as well as the slight methodological changes brought to each of them. Although one main goal of this chapter is to unveil and stress those few lines where Culianu takes time to speak in a confessional mode about the progress of his own research, the analysis will also discuss Culianu's recourse to a specific definition of religion. Iricinschi calls this approach "the energetic definition of religion", drawing attention to its usage by Culianu in a related methodological context. Epistemologically speaking, the tight connection between the definition of religion used by Culianu and the methodology in which he framed it suggests one way to unravel his live research topics.

Victor IVANOVICI: *Sophia patiens. Un scenariu gnostic în romanul (ase nopți pe Acropole de Yorgos Seferis (Sophia patiens. A Gnostic Scenario in Yorgos Seferis' Novel, Six Nights on the Acropolis)*

This chapter is an extensive interpretation of the only novel by Greek Nobel Prize laureate, Yorgos Seferis. One of Culianu's lifelong intellectual pursuits, at least from his *Iter in silvis* to his *The Tree of Gnosis*, was the study of Gnosticism; according to H.-R. Patapievici's analysis of what he termed the thought of "the last Culianu", *The Tree of Gnosis* proposes a gnostic *mathesis universalis* (see Patapievici's chapter in this *Festschrift*). These were the starting points of Ivanovici's interpretation, alongside the epistemological principle suggesting that the validity of a certain method is best tested when the method is used in a domain other than that of its emergence. Ivanovici's (hypo)thesis is that Seferis actualizes in his only

novel, written intermittently over almost fifty years, one of the fundamental myths of Gnosticism. In fact, Seferis, gives us his own version of that myth, which was not recorded in the history of Gnosticism, but is not devoid of legitimacy, as it can be derived from the gnostic system according to Culianu and Patapievici. Throughout the chapter, the author is nevertheless looking for analogies with known gnostic myths, while remaining a literary theorist, i.e. believing with Northrop Frye that the context of literature is literature itself. Thus, among others, the author rejects in advance two typical fallacies: the intentional ("Did Seferis plan to give his novel a gnostic turn?"), and the biographical ("Did Seferis had any notions of Gnosticism?").

Bruce LINCOLN: *Once Again the Bovine's Lament*

The chapter takes up an Iranian myth attested in the *Greater Bundahishn*, where the soul of the first bovine ascends to the heavens, where it laments the violence it suffers. The author notes that Zoroastrian cosmology conventionally divides the heavens into six vertical strata and associates each with one of the six original entities created by the Wise Lord, Ohrmazd. The fifth level, that of the moon, is defined as the proper celestial home of cattle, but the ox lodges its plaint in the sixth and highest heaven, normally associated with humans. It is thus out-of-place, deliberately and emphatically so, producing a disorder in the structure of the cosmos that reflects - and contests - the moral disorder it perceives in a hierarchy that permits humans to practice violence on animal species. The episod narrated in n *Odyssey* 12, where Odysseus' men attempt to cook meat taken from the cattle of the sun, only to have pieces of flesh cry out "as if a voice were born from the cattle" (Od. 12.396) is considered as a point of comparison, with particular attention to the semantics of the verb *mukhaomai*.

Grazia MARCHIANO: *Un uomo per altre latitudini: Ioan Petru Culianu (A Man for Other Latitudes)*

An attempt is made in this essay to explore a kind of "otherness" which (ulianu stubbornly pursued in his cognitive approaches to the history of religions as well as in his fiction writings. Two intriguing short stories by him, among the ones translated into Italian, are examined in this key. "< Mlicrncss", one realizes, is not but a figure of the inner layers of the l iter's mind: the immanent very scene where his otherworldly journeys lake place.

Mircea MARTIN: *Portretul unui prieten (Portrait of a Friend)*

The author was one of Culianu's teachers at the University of Bucharest. He remembers his student and friend very vividly: Culianu was less than twenty, but looked older, and eerily resembled his ancestor, Papa Culianu, a major figure of Romania's scholarly and public life of the nineteenth and twentieth centuries. The young Culianu, whom Martin advised to take up Italian Studies, was already interested in secret societies, Oriental wisdom, and esoteric disciplines; he was writing poems in the style of Mallarmé, fiction in the tradition of Mihai Eminescu and Eliade. And he was thinking that orality, rather than writing, was the right intellectual attitude for an intellectual living under totalitarianism.

Ileana MIHĂILĂ: *Ioan Petru Culianu et la mythanalyse (Ioan Petru Culianu and Myth)*

This chapter concentrates on Culianu's original conceptualization and use of *mythanalysis*, a technique of interpretation most famously initiated by Gilbert Durand in 1972. In this, Culianu was inspired, like Durand (who also mentions Jung), by Eliade.

Călin-Andrei MIHĂILESCU. *Framing, Magic*

Defined as the "presentation of understanding", framing re-forms contents by setting things in place, rearranging places as if shuffling the cards, and covering up these processes under the mask of the objective counterpart called frame. Heidegger's critique of technics and the *Weltbild* is used here to configure the empowerment of the modern subject through the framing of everything as image, or *Weltanschauung*. Culianu's view of Renaissance natural magic as a culture of the phantasm eventually curtailed by the impositions of Reformation and Counterreformation is discussed with regard to works by Ficino, Pico della Mirandola and Bruno. The chapter distinguishes between the subject position of the "magus" - fraught with the dangers incurred by his "living on and being the limit" of the world it thus frames - and the modern subject, which is constituted by the overcoming of imagination by the image and self-placed in the center of a disenchanted world. .

Marin MINCU: *Întâlnirile mele cu Ioan Petru Culianu (My Encounters with Ioan Petru Culianu)*

The author reminisces on some of his many encounters with Culianu, from 1971 to 1989, in Romania and Italy. Culianu's beginnings as a

dramatist, his Italian years, his invitation to Groningen (in which, we find out, Mincu played a significant role), and a rather dispassionate lecture on Eliade in Florence, accompanied by a public dissociation from Eliade's political past, emerge from this text.

Roberta MORETTI: *Ioan P. Couliano storico delle idee: esempi di metodologia ermeneutica (Io a n Petru Culi anu as a Historian of Ideas: Examples of Hermeneutic Methodology)*

Building on ideas she has first advanced in a 1999 BA paper supervised by Grazia Marchiano at the University of Siena-Arezzo, the author focuses on Culiانو's contributions to the history of ideas and hermeneutic methodology.

Andrei OIȘTEANU: *Ioan Petru Culiانو, un voyageur dans l'au-delà (Io a n Petru Culi anu, A Traveler Out of this World), followed by O întâlnire cu I.P. Culiانو (An Encounter with I.P.Culiانو), and Despre gnosticism, bogomilism și nihilism, Ioan Petru Culiانو în dialog cu Andrei Oișteanu (On Gnosticism, Bogomilism, and Nihilism, Ioan Petru Culiانو Talks to Andrei Oișteanu)*

Oișteanu's contributions to this *Festschrift* are manifold. *Ioan Petru Culiانو, un voyageur dans l'au-* and work, outlining Culiانو's main scholarly program up to the author's "posthumous collaboration with Mircea Eliade". The other two pieces by Oișteanu are, respectively: (a) the story of his encounter and interview with Culiانو, as well as the story of that interview's difficult publication in Ceaușescu's Romania (1985); (b) the interview itself, a long scholarly discussion in Groningen (1984) which links Culiانو's research agenda with Oișteanu's, especially in terms of their shared interest in Romanian traditional culture.

H.-R. PATAPIEVICI: *IPC: a Mathesis Universalis*

Preamble. 1. Processing the Gnostic material through 'essential features' and 'invariants'. Ugo Bianchi's position and Culiانو's critique of his predecessors. 2. Formalizing the arguments and sketching a critical alternative. 3. The principles of a new methodology fit for a more radical perception of the nature of dualism/gnosticism. 4. How the nature of gnosticism can be defined starting from these new principles. 5. and 6. In-comparative assessment (before and after 1989) of the scholarship endorsed or rebutted by Culiانو. 7. The definition of dualism (i.e., of : > iii ism) in the 1990 edition. 8. The definition of gnosticism (i.e., of

dualism) in the 1992 edition. **9.** Culianu's method consists of a 'set of rules' and a 'generating mechanism'. It functions by activating all possible interpretations of variant options for any given cultural material. Applying this procedure to four mythical sequences from the book of Genesis. The result is the generation of the 'Tree of Gnosis'. **10.** Applying the principle of the 'Tree of Gnosis' to the Trinitarian controversy and to Christologic speculation. The tree of the Christologic dispute. **11.** The tree of binary ramifications resulting from applying the Culianu method to a given material is, formally speaking, the tree of 2-adic numbers. The analogue for the configuration resulting from the application of Culianu's method to a given material is the corpus of yj -adic numbers. **12.** The systemic idea transforms the method into a *mathesis universalis*. *Everything* can be defined as a *mind game*, because every meaning has a cognitive basis (culture is a computational process). **13.** *Mathesis universalis* - an outline. **14.** A radical method which tends to assume the computational functioning of the human spirit leads to a sort of integral 'ontological monism'. The products of the human spirit are inseparable in their process of generation and identical to infinity (developed to all its consequences, any theory is a complete map of the mind). **15.** Cognitive self-confidence is the guise under which we experience our mental space.

Andrei PLEȘU: *O prietenie și câteva neîntâlniri (A Friendship and a Few Failed Encounters)* followed by three letters from Ioan Petru Culianu

The author offers for publication three letters he received from Ioan Petru Culianu (two from Iulian's friend. When they have first met, thirty years ago, Culianu had already the signs of the *phenomenal*. In retrospect, he also seems to have been enigmatic, and Pleșu recounts a few failed encounters, in space and in spirit.

Dumitru Radu POPA: *La naissance: structures symboliques (Birth: Symbolic Structures)*

This study in the symbolic structure of birth customs and rituals is written from the viewpoint of creative processes. Popa embraces Arnold van Gennep's theory of the *rites of passage* and applies Mircea Eliade's phenomenology of the sacred elements to selected Romanian rituals and customs. These rituals related to birth are strictly formalized and symbolic actions that direct people toward an experience of the sacred. As any other rite of passage, birth reveals a paradigmatic element that leads to the

converting of the participant into a new mode of being. Prenatal practices (e.g., rituals to confirm pregnancy, for fetal growth and for safe delivery), as well as post-natal rituals (e.g., the first bath, baptism) typically cover rites of *separation*, proper departure from the prior status; rites of *transition*, to ensure safety during the hazardous liminal period; and rites of incorporation or *integration*, to ensure proper identification with and recognition in the new status. During the moments of transition, individuals possess no clearly defined identity, finding themselves neither in the previous state nor in the new one. The individual, as the community in its entirety, are considered to be in danger, therefore the specific rituals are designed to make sure that the person in transition as well as the community neither act in a harmful way nor become victims of dangerous forces during the passage. Birth and death, as different appearances of the same essence that precedes existence in the old conception of the *homo religiosus*, share a lot of common elements in their specific rituals. Such practices, from the individual and the community perspective, are intended to prevent crisis and keep harmony to a cosmic and social order. Crisis rituals occur only when things go wrong in individual, family or communal life. They are therefore irregular and depend on specific circumstances (e.g., the infant out of wedlock). Romanian rituals do not differ too much from those of other archaic cultures. The author proposes in the end an approach that would integrate both the anthropological and the cosmic dimensions.

Martin RIESEBRODT: *Askese und Extase als Grundlagen von Gesellschaft. Anmerkungen zur religionssoziologischen Debatte um 1900 (Asceticism and Ecstasy as Foundations of Society. Notes on the Debates in the Sociology of Religion around 1900)*

Asceticism and ecstasy are not only two central concepts in the writings of Friedrich Nietzsche, but have played a major role in debates on religion and society at the turn of the last century. Even such sober social theorists as Émile Durkheim and Max Weber construct their theories of social order and authority with reference not only to asceticism but also to **ecstasy**. For Durkheim, ecstatic experiences are the foundation for the **Internalization** of social symbols and the emotional attachment of individuals to the group. For Weber, charismatic authority in its genuine form is generally based on recognized claims to ecstatic experiences. And the charismatic leader often induces ecstatic states among his followers. In this sense, by pointing out these dimensions, the two authors do not

advocate irrationalism, but rather attempt to account for the irrational dimensions of social order.

Gianpaolo ROMANATO: *Ricordo di un amico: Ioan Petru Culianu (Memory of a Friend: Ioan Petru Culianu)*

The author, a colleague of Culianu's at the Università Cattolica di Milano (1973-1976), and a close friend, helps us retrace the early Western itineraries of an émigré struggling for survival, aspiring to become a world scholar, growing disenchanted under the shock of Western realities (as opposed to the myth of the West, eventually radicalized as the American Dream), collecting degrees, publishing extensively, and ultimately establishing himself. Romanato writes a preface to and annotates a sizable body of previously unpublished documents: a selection of the roughly eighty letters Culianu (Giovannino, for his Italian friends) has sent him between 1975 and 1987; two letters to their common friend and co-author, Mario Lombardo; two texts in which, respectively, Culianu reflects on his escape from Romania and his first Western experiences, and provides a striking image of Eastern European dissidents. All documents were written in Italian, and their more private passages have been omitted by Romanato.

Gregory SPINNER: *The Use and Abuse of Morphology*

In his last published works, Culianu was embarking on a new approach to the study of history, which he referred to as "morphodynamics". The present essay considers selective aspects of the morphological approach, delineating what Culianu wanted to retain and discard in his own modified use of morphology. Highlighting the historical connections with comparative botany and zoology will emphasize how organic metaphors about form and growth lead to seriously flawed models of cultural agency. In this regard, particular attention is given to Ernst Haeckel, the author of the famous dictum that "ontogeny recapitulates phylogeny", as an exemplar of the very misuses of morphology which Culianu sought to overcome. It is suggested that while the context of this discussion is primarily methodological, it has a political subtext as well.

Jennifer STEVENSON: *Three Weeks*

The author recalls her two brief encounters with Ioan Petru Culianu, shortly before the latter's tragic end.

Vladimir TISMĂNEANU: *Malaise, Resentment, Disenchantment: Threats to Democracy in Post-Communist Societies*

The author, one of the best analysts of (one) the world(s) Culianu fled and of its subsequent transformations, looks at Eastern and Central Europe's post-1989 history. Or *posthistoire!* The region is devastated by communism and its resilient legacies, but its haunting pre-WWII past doesn't seem to help, either. A "culture of disillusionment" permeates this brave new world of fledgling democracy, replete with myth, magic, ideology, utopia, and eschatology. Somehow, the death of state communism may have triggered a deeper lethal process. What is to be done?

Dorin TUDORAN: *într-adevăr... (Indeed...) followed by Rinoceri jormanezi ? (Jorman Rhinoceros ?)*

Tudoran has never actually met Culianu, but they had become close friends, exchanging letters, and speaking very frequently, and at great length, by phone. And, above all, sharing many ideas and opinions, mainly related to their common native country. Ten years after Culianu's killing, Tudoran still sees it as a political murder. This was also the conclusion of a piece Tudoran first published in 1991, "Rinoceri jormanezi?" According to Tudoran, Culianu's ideal Romanian intellectual was Eugene Ionesco, not Mircea Eliade or E.M.Cioran.

Elémire ZOLLA. *Culianu*

This chapter is short monograph on Culianu, dealing with his life and work, from his first articles in the journals of history of religions in the 1970s to his last books, and to his last pages in Italian, published in June 1991 by *Leggere*. In that final Italian text, Culianu was predicting the extinction of all known religions over the next few millennia, and their replacement by science and the "extraordinary technology of virtual worlds". Zolla also recounts his encounters with Culianu and Hillary Wiesner, in 1990 and 1991. An article by Zolla on Culianu is reproduced, followed by Culianu's response to it in a letter. Several pages are dedicated in a volume resulting from Culianu's last conference: *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys* (SUNY Press, 1995), edited by John J. Collins and Michael Fishbane.

CONTRIBUTORS

Gabriela ADAMEȘTEANU is an award-winning fiction writer, literary critic, public intellectual, and journalist. In 1984, her second novel, *Dimineața pierdută* (Bucharest: Cartea Românească), was received enthusiastically, and became one of the best literary works of, and on, contemporary Romania. She was a book editor between 1965 and 1990. Since 1991, she is the editor of *22*, a Bucharest-based weekly.

Ștefan AFLOROAEI is Professor of Philosophy at the University of Iași, specializing in hermeneutics, metaphysics, the philosophy of culture and modern spirituality. He has published four books, edited three more, and also signed numerous articles, book chapters, and essays, introductions or afterwords to the Romanian editions of various major philosophers. His most recent works are *Cum este posibilă filosofia în estul Europei* (Iași: Polirom, 1997), and an edited volume on the forms and methods of interpretation.

Dan ALEXE has studied French and Russian at the University of Iași, specializing in linguistics, learning a multitude of languages, but also writing essays and drama. As a journalist and freelance filmmaker, he has traveled extensively in Central Asia, the Caucasus, and the Balkans. He studied in Brussels, and is currently finishing a Ph.D. at the *École des Hautes Études en Sciences Sociales* on the mystical and political renewal of Tibetan Buddhism (as coauthor of a critically-acclaimed series of Belgian documentaries on Tibet, he has signed the first film on Chechens and their culture).

Michael ALLOCCA is a Ph.D. candidate in the History of Religions at the University of Chicago, writing a thesis on the work of the Jesuit missionary Roberto de Nobili in South India in the seventeenth century. He currently teaches at DePaul University, and in the University of Chicago's Basic Program of Liberal Education for Adults.

Sorin ANTOHI, born in 1957 in Romania, is Professor of History at Central European University, Budapest. He has also taught at other European and U.S. universities, and was a fellow of the Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences, Stanford. He specializes in the history of ideas, historical theory, Romanian studies; has (co-)authored, (co-edited), and co-translated numerous articles, book chapters, and books, most recently: *Imaginaire culturel et réalité politique dans la Roumanie moderne. Le stigmat et l'utopie* (Paris-Montréal: L'Harmattan, 1999), *Between Past and Future. The Revolutions of 1989 and Their Aftermath* (co-editor, with Vladimir Tismăneanu, Budapest: Central European University Press, 2000), *Al treilea discurs. Cultură, ideologie și politică în România* (with Adrian Marino, Iași: Polirom, 2001).

Ted ANTON is Associate Professor of Nonfiction Writing at DePaul University, Chicago. His book *Eros, Magic, and the Murder of Professor Călianu* (Northwestern University Press, 1996) won the Carl Sandburg Award in Nonfiction, and was a finalist for a National Book Award from Investigative Reporters and Editors. He was co-editor of *The New Science Journalists* (Ballantine Books, 1995). His magazine work for publications like *Lingua Franca: A Review of Academic Life, The Sciences, Chicago, Chicago Tribune, Publishers Weekly*, and others has been a finalist for a National Magazine Award in Reporting, and cited in three straight years of *Best American Essays*. A former Fulbright Research Fellow, he has spoken on creativity on National Public Radio, WGN, and for industry and university groups.

Liviu ANTONESCU, born in 1953, is an Associate Professor of Psychology and Sociology at the University of Iași, a writer, a journalist, and the director of *Timpu*, a cultural journal. He has published widely in the fields of history and sociology of culture, sociology of education, history of mentalities, political science. He is also a prominent public intellectual, civic activist (and former dissident), and a critically-acclaimed poet. The most recent of his eleven books are, respectively, a collection of poems, an analysis of university management (with Yahia Abdcl-Al), and an essay on love.

Paul Richard BLUM is Professor of Philosophy at Péter Pázmány University, Budapest. He has been teaching before at the universities of Munich and Berlin. Among his publications are a study of Bruno's use of Aristotle (*Aristoteles bei Giordano Bruno*, 1980), a philosophical biography of Bruno (1999), as well as a book on the modern concept of philosophy as different from the scholastic tradition (*Philosophenphilosophie und Schulphilosophie*, 1998).

Matei CĂLINESCU is Professor of Comparative Literature at Indiana University in Bloomington, Indiana. He emigrated from Romania in 1973, leaving behind a series of award-winning books, among which one on the modern concept of poetry (1972) and one fictional work (1969, with new editions in 1971 and 1995). In the US he has published, among others, *Five Faces of Modernity: Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism* (1997, second edition 1987), and *Rereading* (1993). With Ion Vianu he has published in Romanian a book of memoirs and correspondence (1994, second edition 1998). His works have appeared in fourteen languages.

Giovanni CAS ADIO (born in Faenza in 1950) is Associate Professor of History of Religions at the University of Salerno. First degree at the University of Bologna (1981), Postgraduate studies at the universities of Rome, Lausanne, Bologna (1987). Ph.D. from the University of Rome (1983). Editor of the series *Biblioteca di Studi Religiosi* (Cosenza: *< Mordano*), and *Biblioteca di Storia delle Religioni* (Rome: Il Calamo). Member of the executive committee of the European Association for the Study of Religions (EASR) as Publications Officer. Advisor of the series *Studien und Texten zur Antike und Christentum* (Tübingen: Mohr). He has published in Italian, English, French, German, and Spanish on Greek religion (Dionysus, Orphism, Plato, Plutarch), Near-Eastern religions (Iran, Igarit, Mesopotamia), ancient Christianity and syncretism (Gnsoticism, Manichacism), women and gender studies, history of the history of religions, including the following books: *Storia del culto di Dioniso in Vgolide* (1994); *Vie gnostiche all' immortalità* (1997); *// vino dell'anima* (1999).

Andrei CODRESCU was born in Sibiu, Romania, in 1946, and moved to the US in 1966. He teaches Writing at Louisiana State University in Baton Rouge, Louisiana, and lives in New Orleans. He edits *Exquisite Corpse: A Journal of Letters and Life*. He has published critically-

acclaimed poetry, essays, fiction, translations, is a regular and popular presence on NPR and ABC. His *Road Scholar* received the Peabody Award; his *The Whole in the Flag* was a *New York Times* Book of the Year; his *The Blood Countess* became a best-seller in 1995. His many other publications include more recently *Hail Babylon!*, *A Bar in Brooklyn*, *The Devil Never Sleeps* and *Other Essays*.

John CROWLEY was born in Presque Isle, Maine, USA (an appropriately liminal starting point for the writer he would become) in 1942, his father then in the Army Air Corps. He has lived in many places in the USA since then. He graduated from Indiana University in 1964 but has no advanced degrees. His first novel (*The Deep*) was published in 1975. Since then he has published five further novels and two collections of stories. His serial novel, *Aegypt*, now comprises three volumes - *Aegypt*, *Love & Sleep*, and *Daemonomania* - with a fourth in progress. Next year he will publish a new novel, *The Translator*. He teaches Fiction and Screen Writing at Yale University.

Thérèse CULIANU-PETRESCU was born in Bucharest, on October 10, 1945. She graduated from the Faculty of Philology of the University of Iași, where she was Assistant Professor at the Chair of Comparative Literature, 1968-1973. 1983-1990, researcher at the Iași - based Al. Philippide Institute of Philology, working on a major collective project, a dictionary of Romanian literature between 1900 and 1950. Book editor at the Bucharest - based Univers Publishing House (1990-1995), then at Nemira. Since 1994, she works on the publication of Ioan Petru Culianu's complete works at the history and criticism in Romanian periodicals.

Nathaniel DEUTSCH has published two books on Gnosticism and Jewish mysticism and has co-edited a volume on African American religions and Judaism. He is writing a forthcoming biography on a Hasidic holy woman known as the maiden of Ludmir.

Arthur J. DROGE is Professor in the Department of Literature and Director of the Program for the Study of Religion at the University of California, San Diego. He studies the religions of Western Antiquity, especially Judaism, Christianity, and Islam, and is working on a book about gnosticism.

Umberto ECO is President of the Scuola Superiore di Studi Umanistici at the University of Bologna (since 1999), after teaching and lecturing at many universities around the world, and receiving honorary doctorates from some thirty of them. Since his 1956 // *problema estetico in San Tommaso*, and definitely since his 1962 *Opera aperta*, his international fame never ceased to grow, peaking for a wider audience after his first novel, // *nome della rosa* (1980), and staying that way thanks to twenty-odd further books, countless articles, book chapters, op-eds, interviews, etc.

Giovanni FILORAMO is Professor of History of Christianity at the University of Turin. He has published various books and articles on the history of Ancient Christianity, gnosticism and its modern forms, the contemporary religious situation, historiography and methodology, including *L'attesa della fine. Storia della gnosi* (Rome-Bari: Laterza, 1983); // *risveglio della gnosi ovvero diventare dio* (Rome-Bari: Laterza, 1990); *Le vie del sacro* (Turin: Einaudi, 1994). He has edited a *Storia delle religioni* in five volumes (Laterza) and, with D. Menozzi, a *Storia del Cristianesimo* in four volumes.

Michael FISHBANE is Nathan Cummings Professor of Jewish Studies at the University of Chicago, and Chair of the Committee on Jewish Studies. Before coming to Chicago he has taught for twenty years at Brandeis University. He has been a visiting professor at Harvard, Stanford, and the Hebrew University of Jerusalem. He has published some sixtccn books and hundreds of articles and reviews in scholarly journals and encyclopedias. Among his books are *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (National Jewish Book Award, 1985), *Garments of Torcili. Essays on Biblical Hermeneutics*, *The Kiss of God* (National Jewish Book Award, 1991), *The Exegetica! Imagination, Jewish Thought and Theology*. Reipient of many more scholarly prizes and awards, he serves on various editorial boards of journals and book series.

(Gabriela GAVRIL is Assistant Professor of Romanian Literature at the University of Iași and an editor with *Timpul*, a cultural monthly. She has published articles to various cultural and literary periodicals, and she has instated four books into Romanian (by Lev Shestov, Virgil Nemoianu, G. Thom, H. Hubert and M. Mauss).

Nicu GAVRILUȚĂ is Associate Professor of Philosophy at the University of Iași, specializing in the history and sociology of religions, mentalities and symbols, cultural and social anthropology. He has published many articles, book chapters, and three books, including one on Culianu, mind games, and multidimensional worlds: *Culianu, jocurile minții și lumile multidimensionale*, preface by Moshe Idei, Iași: Polirom, 2000.

Moshe IDEL is Max Cooper Professor of Jewish Thought at Hebrew University, Jerusalem, and Senior Researcher at the Advanced Institute of Judaic Studies, Shalom Hartman Institute, Jerusalem. Author of several books on Kabbalah and Hasidism. He has taught as a visiting professor at academic institutions in the US (Harvard, Princeton, Yale, UCLA, JTS of America) and in Europe (Collège de France, Milan, Moscow, Cluj).

Eduard IRICINSCHI has a BA in Philosophy and an MA in Philosophy of Culture from the University of Bucharest, as well as an MA in Religious Studies from New York University. Besides his two MA papers, he has contributed several articles on the work of Ioan Petru Culianu, and the afterword to *Expériences de l'extase*.

Victor IVANOVICI has taught Spanish and Hispanic Literature at the University of Bucharest (1971-1984), and lives in Greece since 1985. He currently teaches Translation and Translation Theory at the University of Athens. He writes in Romanian, Greek, Spanish, and French, and has published extensively, including six books and numerous articles, ranging from Spanish and Hispanic studies to Romanian studies, Greek studies, comparative literature, translation theory; he translates (mostly poetry) in and from Greek, Romanian, Spanish, French, Portuguese, Catalan, Italian.

Bruce LINCOLN is the Caroline E. Haskell Professor of the History of Religions at the University of Chicago, where he is also an associate member of the Departments of Anthropology and Classics. He has lectured widely through Europe and has served as a Visiting Professor at the universities of Siena, Uppsala, Copenhagen, and Novosibirsk. His writings include *Discourse and the Construction of Society* (Oxford University Press, 1989), *Authority: Construction and Corrosion* (University of

Chicago Press, 1994), and *Theorizing Myth* (University of Chicago Press, 1999).

Grazia MARCHIANO has studied Indian philosophies and religions in Rome and Santiniketan, India. A scholar in comparative philosophy and aesthetics, she has contributed to introducing transcultural and Oriental studies in the Italian aesthetics community, by editing six volumes of aesthetics, and two of Oriental philosophies, and through her own dozen books, and translations of A.K. Coomaraswamy and Nisargadatta Maharaj. She has also published extensively in English. She is Professor of Aesthetics and of History and Civilizations of Eastern Asia at the University of Siena-Arezzo, President of the Italian Association of Aesthetics and a busy international convenor of conferences, and initiator of research and publications projects.

Mircea MARTIN, born in 1940, is Professor of Literature at the University of Bucharest, where he is also the Chairman of the Department of Literary Theory. He was Director of Univers Publishing House (1990-2001), President of the Romanian Publishers' Association (1991-2000), Vice-President of the Romanian P.E.N. Club (1990-2000). He has published extensively, including seven influential, award-winning books on modern Romanian literature and culture, and French literary criticism.

Ileana MIHAILA has studied French and Spanish at the University of Bucharest, where she also earned her Ph.D. in Comparative Literature (1995). She is a Senior Researcher at the Romanian Academy's G. Călinescu Institute of Literary History and Theory, and an Associate Professor at the Ovidius University of Constanța. A series of fellowships and grants enabled her to conduct research and attend scholarly meetings in many academic institutions, including the Netherlands Institute of Advanced Study in Wassenaar, and the universities of Paris, Rome, Sofia, Montreal, Amsterdam, Athens, Dublin, Moscow. She has published extensively, both scholarly pieces and translation, in Romania and abroad. **Also**, she has edited the work of literary scholar G. Călinescu, and has contributed to major bibliographies and dictionaries.

Călin-Andrei MIHĂILESCU teaches Spanish, Comparative Literature, and Critical Theory at the University of Western Ontario in London, Canada. He has published widely (and in four languages) in the

above-mentioned disciplines, as well as in Romance, Germanic and Classical literatures, continental philosophy, history of religions, semiotics, film studies, etc. He is the Editor-in-Chief and Publisher of *Literary Research/Recherche littéraire* (Journal of the International Comparative Literature Association), and the recipient of the John Polanyi Prize for Literature. Among his recent publications are *Fiction Updated. Theories of Fictionality in Contemporary Criticism* (edited with an introduction, University of Toronto Press, 1996/97); *Ars rhetorica* (editor, Ottawa University Press, 1996), *This Craft of Verse* by Jorge Luis Borges (edited with an afterword, Harvard University Press, 2000). Forthcoming: three volumes of articles in Romanian, and *Shapes in the Sky*, a book of stories written with his children.

Marin MINCU born in Slatina on August 28, 1944, attended high school in his native town, and the Faculty of Letters of the University of Bucharest (1962-1967). Between 1968 and 1974, he has taught at the Constanța Teacher Training College. Since 1974, he has taught and propagated Romanian studies as a lecturer of Romanian language and literature at the universities of Turin and Milan, later (as a professor) of Florence. After 1990 he was professor and dean of the Ovidius University of Constanta's Faculty of Letters. Marin Mincu is one of Romania's most noted literary scholars and writers, having published widely, including a string of books, such as *Critice I* (Bucharest: Editura pentru literatură, 1969); *Critice II* (Bucharest: Cartea Românească, 1971); *Ion Barbu - eseu despre textualizarea poetică* (Bucharest: Editura Fundației Culturale Române, 2000); and, in Italy, *La semiotica letteraria italiana* (Milan: Feltrinelli, 1982); *Mircea Eliade e l'Italia* (co-editor with Roberto Scagno, Milan: Jaca Book, 1987).

Roberta MORETTI was a graduate student of Grazia Marchiano at the University of Siena (where her thesis focused on the thought of Ioan Petru Culianu), and has conducted research for the Study of World Religions, directed by Lawrence E. Sullivan.

Andrei OIȘTEANU, an Associate Professor of Jewish Studies at the University of Bucharest, was born in 1948. He has lectured, taught and conducted research at various universities in Europe and Israel. He has published extensively in the fields of ethnology, cultural anthropology, ethnic imagery, and history of religions, including the following books:

Grădina de dincolo. Zoosofia. Comentarii mitologice (1980), *Motive și semnificații mito-simbolice* (1989), *Cutia cu bătrâni* (fiction, 1995), *Mythos & Logos. Studii de antropologie culturală* (1997, second revised and enlarged edition 1998), *Cosmos vs. Chaos. Myth and Magic in Romanian Traditional Culture. A Comparative Approach* (1999), *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central european* (2001), *Dispute teologice publice. O istorie a religiilor dintr-o perspectivă inedită* (in progress).

H.-R. PATAPIEVICI, born in 1957, is a member of the board of the National Council for the Study of the Securitate Archives (the Romanian counterpart of Germany's Gauck Commission). He has been, among others, a researcher in semiconductors, an assistant professor of Physics at the Bucharest Polytechnic, a columnist. Arguably the intellectual revelation of post-communist Romania, and a highly visible public figure, Patapievici has published numerous pieces of political journalism, papers and book chapters dealing mainly with the history of scientific and political ideas, the translation into Romanian of a book by David Böhm, as well as three award-winning best-sellers, the second of which was translated into English (*Flying Against the Arrow*, Budapest: Central European University Press, 2001). Two major new books in the history of ideas, including one on the philosophical imaginary of physics, are forthcoming in 2001, followed by a novel, two books of essays and journalism, a critical selection from Galileo's works in two volumes.

Andrei PLEȘU, born in 1948, is Rector of New Europe College, Bucharest, an institute of advanced study he founded in 1994. He has also served as a researcher in art history (taking forced breaks for political reasons); a professor; Romania's Minister of Culture; Romania's Minister of Foreign Affairs; the founding director of a weekly cultural magazine; since 2000, a member of the board of the National Council for the Study of the Securitate Archives. He has published widely in a variety of fields, ranging from art history and philosophy to the history of religions, aesthetics, and journalism. Of his nine critically acclaimed books, one was published in English (*Corot. A Critical Anthology*, London: Abbey Library, 1973), while two others have been translated into French, German, Hungarian, and Swedish. He is a member of many professional associations, editorial boards, scientific councils, both in Romania and

abroad; he is the recipient of numerous awards, prizes, medals, honorary doctorates.

Dumitru Radu POPA holds degrees from the University of Bucharest, and from Columbia University. He teaches international and foreign legal research at the New York University School of Law, and is the Associate Director of the Law Library. He is a member of the American Society of International Law, and publishes widely in that field. In his native Romania, he has published fiction (including four books), literary criticism (including a book on the work of Antoine de Saint-Exupéry), and a book for children. In English, besides his legal studies works, he has also translated, edited, and introduced volumes of Romanian poetry, and contributed critical essays to various US literary journals.

Martin RIESEBRODT holds a joint appointment in the Department of Sociology and the Divinity School at the University of Chicago. He specializes in the sociology of religion and classical social theory. He has published extensively on fundamentalist movements and on Max Weber, including the following books: *Pious Passion. The Emergence of Fundamentalism in the United States and Iran* (Berkeley: University of California Press, 1993); *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der 'Kampf der Kulturen* (Munich: C.F. Beck, 2000); *Max Webers Religionsystematik* (co-edited with Hans Kippenberg, Tübingen: J.C.B.Mohr/Paul Siebeck, 2001).

Gianpaolo ROMANATO is a Professor of Contemporary History of Religions at the University of Trieste-Gorizia, and of Contemporary and Modern Church History at the University of Padua. A friend and a colleague of Culianu's at the Catholic University of Milan (1973-1976), he co-wrote with Culianu and Mario Lombardo *Religione e potere* (1981; Romanian translation, 1996). His publications also include: *Cultura cattolica in Italia ieri e oggi* (1980); *Pio X. Un papa e il suo tempo* (Milan: Edizioni paoline, 1987); *Pio X. La vita di papa Sarto* (Milan: Rusconi, 1992); *Daniele Comboni. L'Africa degli esploratori e dei missionari* (Milan: Rusconi, 1998).

Gregory SPINNER teaches History of Religions at Central Michigan University. Currently he is completing a dissertation entitled, "After the Temple, Before the World: The Symbolism of Sacrifice in Medieval

Judaism" at the University of Chicago, where he studied with Ioan Petru Culianu from 1988 to 1991.

Jennifer STEVENSON is a founding member of the *Societas Magica*, and has served for four years as its Secretary/Treasurer. She has managed three writers' workshops, and two literary conferences, organized programming for three large science fiction conferences, and the literary track for the World Science Fiction Convention of 1991. She **judged** the William L. Crawford Award for the International Association of the Fantastic in the Arts for four years. She has published critical **work** in periodicals and a volume, while her short fiction in **anthologies and magazines** has received preliminary ballot Nebula Award **nominations**. **I** lei MS degrees are in Counseling and in Structural Family Therapy from Southern Connecticut State University. She owns Hawkeye Studio, Inc., a Chicago-based scenery shop, and lives in **Evanston, Illinois**

Vladimir TISMANEANU is Professor of Government and Politics at the University of Maryland (College Park), Director of the Center for the Study of Post-Communist Societies, and editor of the journal *East European Politics and Societies*. He is the author of numerous books, including, most recently, *Fantasies of Salvation: Denunciations of Saliu mahsni, and Myth in Post-Communist Europe* (Princeton University Press, 1999) and the forthcoming *Stalinism for All Seasons: A Political History of Romanian Communism*. He has edited and co-edited several books and articles on Marxism, post-Marxist radicalism, revolution, and social movements, and East-Central European politics, culture, and religion. His work has appeared in major American and European publications.

Dorin TUDORAN, currently the Director of the Public Information Department of the Washington, DC-based Election Systems Foundation for Election Systems, was born in Katin, Romania, in 1945, and has studied Romanian Literature at the University of Chicago. In 1985, following several years of interdiction and hunger strike, he was forced to emigrate, and since then he has lived in the United States. There, he was the founding director of two independent journals, *Agora* (1987-1992), and *Meridian* (1992-1994). He is a researcher with the Foreign Policy Research Institute, and an editor with the Radio Voice of America. He is an essayist, journalist, and political analyst, has published

winning books and has had several columns in literary periodicals, has lectured extensively in American and European universities, and contributed to, among others, *The International Herald Tribune*, *The Christian Science Monitor*, *The Washington Post*, *Partisan Review*, *Index on Censorship*, *Journal of Democracy*.

Elémire ZOLLA, a former Professor of American Literature at the University of Rome, was born in 1926 in Turin, from parents of Anglo-Alsatian origin. He is internationally known for several bestsellers on literary and social criticism and anthropology, including *The Eclipse of the Intellectual*, *The Writer and the Shaman*, *Archetypes: The Persistence of Unifying Patterns*, *The Androgyne*, and more recently for his studies in Oriental metaphysics and alchemy. Editor of the quarterly journal *Conoscenza religiosa* (1969-1981), columnist of // *Corriere della sera*, and since 2000 of // *Sole 24 ore*, Zolla has a unique place on the twentieth century scene of East-West comparative religious and philosophical studies. Among his most recent books in Italian: *Uscite dal mondo* (Adelphi, 1992), *Le tre vie* (Adelphi, 1995), *La nube del telaio. Ragione e irrazionalità tra Oriente e Occidente* (Mondadori, 1996), // *dio deli ebbrezza. Antologia dei moderni dionisiaci* (Einaudi, 1998), *La filosofia perenne* (Mondadori, 1999), *Catabasi e Anastasi. Discesa nell'Ade e Resurrezione* (Alberto Tallone, 2001). With the same publisher, his monograph, *Ioan Petru Culianu, 1950-1991*, saw the light in 1994.

Editor: VALENTIN NICOLAU
Redactor: THÉRÈSE PETRESCU
Tehnoredactare computerizată: CLARA ARUȘTEI

Apărut 2001, București
Timbrul literar se varsă în contul Uniunii Scriitorilor
nr. 45.10.10.32, BCR sector 1, București

