

JOURNAL *for the* STUDY *of* RELIGIONS *&* IDEOLOGIES

anul I • nr. 1 • ian.-apr. 2002

Editata de S.C.I.R.I.
<http://hiphi.ubbcluj.ro/JSRI>

ISSN: 1583-0039

DIRECTOR:
Sandu **FRUNZA**, U.B.B.

REDACTOR-SEF:
Michael JONES (engleza),
Temple University
Mihaela FRUNZA (romana),
U.B.B.

MEMBRI:
Alina BRANDA, U.B.B.
Marcel BODEA, U.B.B.
Demeter ATTILA, U.B.B.
Nicu GAVRILUTA, U. Al. I Cuza, Iasi
Stefan ILOAIE, U.B.B.
Vianu MURESAN, U. Avram Iancu
Nicoleta POPA, U. A. Vlaicu, Arad
Calin SAPLACAN, U.B.B.
Ana-Elena ILINCA, U.B.B.

TEHNOREDACTORI:
Horatiu CRISAN, SCHULTZ (pdf)
Dan MATEIU (html)
Rodica SERBAN

CONSILIU CONSULTATIV

Aurel CODOBAN, U.B.B.
Aziz AL-AZMEH
American University of Beirut
Vasile BOARI, U.B.B.
Corin BRAGA, U.B.B.
Ioan CHIRILA, U.B.B.
Teodor DIMA, U. Al. I Cuza, Iasi
Mircea FLONTA, U. Bucuresti
Vasile FRATEANU, U.B.B.
Ladislau GYEMANT, U.B.B.
Moshe IDEL
Hebrew University of Jerusalem
Marius JUCAN, U.B.B.

Ioan-Vasile LEB, U.B.B.
SALAT Levente, U.B.B.
Mircea MICLEA, U.B.B.
Camil MURESANU, U.B.B.
Toader NICOARA, U.B.B.
Dan RATIU, U.B.B.
Traian ROTARIU, U.B.B.
Leonard SWIDLER
Temple University
Leon VOLOVICI
Hebrew University of Jerusalem
Jean-Jacques WUNENBURGER
Universite Lyon III

Cuprins

PROF. AUREL CODOBAN PH.D.

Editorial: Between Religious Localism and Global Communication • 3

STUDII

LEONARD SWIDLER

A Vision for the Third Millennium the Age of Global Dialogue: Dialogue or Death! • 6

MOSHE IDEL

«Unio Mystica» as a Criterion: Some Observations on «Hegelian» Phenomenologies of Mysticism • 19

SANDU FRUNZA

Philosophy and Judaic Pattern in the Thinking of Martin Buber and Emmanuel Levinas • 42

ARTICOLE

MARCEL BODEA

Premise ale interdisciplinaritatii • 53

MIHAELA FRUNZA

Circumscriere terminologica si tematica a relatiei multiculturalism-feminism • 62

CODRUTA CUCEU

Incerari explicative asupra dialogului interreligios Iudaism-Islam • 73

CALIN SAPLACAN

Dimensiunile etica si estetica ale experientei erotice • 84

CONFERINTELE S.C.I.R.I.

AUREL CODOBAN

Ioan Petru Culianu, sau filosoful (religiilor) ca "magician" • 91

MARIUS JUCAN

Model cultural si secularizare • 106

MICHAEL S. JONES

In Defence of Reason in Religion • 123

PR. DR. IOAN CHIRILA

Telosul omului: contemplatie sau pragmatism? • 135

RECENZII

CODRUTA CUCEU • 144

ANA-ELENA ILINCA • 146

ALEX MOLDOVAN • 149

PETRU MOLDOVAN • 151, 152

BOGDAN NEAGOTA • 153

EDITORIAL: Between Religious Localism and Global Communication

At the beginning of the second half of the twentieth century, in the moment when the well known philosopher and historian of religion of Romanian origin, Mircea Eliade, foretold a return of the religious, his was a fairly lonely voice. Certainly, representatives of different religions and churches have consistently expressed a similar hope. This hope, however, was more of a theological virtue than a theoretical foresight. One aspect of Eliade's foresight could possibly be enforced by an even more general hope related to the one which was more often expressed by Malraux's quotation concerning the return of a spirituality that should balance the moral materialism and the mass consumption of Western society. Eliade goes further: he expects the return of the religious as a social and political ideology. A contemporary of the period of de colonization, he seems to have understood that religions and local religious practices were to become the new national ideologies. The entrance upon the stage of history of new peoples and popula-

tions that until that time were excluded from it, has also returned the religious onto the stage of history. No less interesting is the return of the religious in that part of the European world in which had settled, with apparent permanence, the de-sacralization of "scientific atheism": the countries of the Warsaw Pact, the countries of "authentic socialism". There is an amusing story in history which tells us that Stalin may have asked the ones warning him about the political influence of the Vatican, "How many divisions has the Pope?" There is an equal irony of history in the conversion of the election of a Polish pope into one of the starting points for the social movements in Poland, which ultimately ended in a government whose prime minister was never a communist, governing in the very capital which gave its name to the treaty of one of the two military blocs that divided the planet. The fall of the Berlin wall, and the political overthrow of the former communist governments, has shaped a reality out of the return of the religious, of churches and of religions. Throughout the

AUREL CODOBAN

Director
of the Institute for the
Study of Religiosity
[www.geocities.com/
s_c_i_r_i/codob.htm](http://www.geocities.com/s_c_i_r_i/codob.htm)

world, local religious traditions have most frequently returned in the manner of “weak ideologies,” yet this does not prevent them from backing up rather strong conflicts even military ones. Most recently, the terrorist attack on the WTC has once again highlighted the ideological role of fundamentalist religions, which seems to confirm Huntington’s scenarios, which although rather rudimentary, warn against a depthless multiculturalism.

The second expectation of M. Eliade has not materialized. Certainly no one can make a total and complete prediction of the intricate motion of history, which inevitably surpasses any reasoning, even dialectical reasoning. Indeed, Eliade expected a rebirth similar to the Italian Renaissance to begin in the second half of the 20th century. More precisely, he expected, alongside a hope nourished by the hippy movement and the spreading of Zen Buddhism, a fusion between the development of Western civilization (interested in the outer dimension of humanity) and the Asian civilizations (which favors humanity’s inner dimension). The expectation remains far from being realized. Here one of Eliade’s closest disciples, Ioan Petru Culianu, seems to have been correct: what happened was not a return to the historical traditions, but rather an extension of those existing. Instead of a new return we are dealing with globalization.

Surely that which Eliade, as most people educated in the spirit of the classical European tradition, could not predict, was the decisive role played by the communication sciences and the great importance of the means of mass-communication. It was in the dialectical

spirit of the great German philosophy to anticipate and to await the negation of negation and the return of the reverse, or rather of the repressed. But, faithful to rationalist individualism and to the prevalent theory of knowledge, that is, to history and to tradition, Eliade was unable to foresee the role of communication and of the masses. He leaves us to observe a return of the religious in the context of a gradually developing globalization, to research the paradoxical return of individual religious experience of archaic character within a framework which bears the vastness of the entire planet; the return of individual, rather exotic localism within the official frames which techno-science has developed and brought to its heights. The true paradox is the confrontation between individual symbolisms, local semantics, and the stage of global communication, or in other words, the confrontation between the formal, boundless reason of communication and the significances engendered by events minutely determined in space and time. This is the paradox that the *Journal for the Study of Religions and Ideologies* embodies: a journal having its location in the virtual reality of communication and its site on the Internet, yet having as its academic interest the most concrete forms of spirituality religions and ideologies. In fact, the *Journal for the Study of Religions and Ideologies* represents the virtual projection on the Internet of the activities of this group of researchers and its coordinator, Dr. Sandu Frunza. The journal holds the same principles as the Seminar for the Interdisciplinary Research of Religions and Ideologies (S.C.I.R.I., from its Romanian name,

Seminar de cercetare interdisciplinara a religiilor si ideologiilor), namely: religious liberty and religious pluralism; the promotion of inter-religious and inter-confessional dialogue; free expression of personal opinions; and ideological unaffiliation. The approach of the research, sustained by religious dialogue, is inter-religious, engaging the following domains: philosophy of religion and politics, humanities fields such as the study of religions, the political sciences, sociology, and anthropology, and to a large extent theories of communication. Committed, like S.C.I.R.I., to promoting highlevel research and addressing the university environment, young researchers, and graduate students, the Journal for the Study of Religions and Ideologies wishes to connect itself with the international research going on in this field and to build a favorable environment for communication, an academic community founded on a frank exchange of ideas. With the richness of their activities which have already taken place, I am sure of their success!

Translated by Ana-Elena Ilinca

A Vision for the Third Millennium the Age of Global Dialogue *Dialogue or Death !*

In his article «A Vision for the Third Millennium, 'The Age of Global Dialogue': Dialogue or Death», Swidler attempts to show that humankind is in a crucial transition from a stage where monologue is the chief characteristic of relations, to one where dialogue is the chief characteristic. Because of technological advances, dialogue is both more possible than ever before and also more necessary than ever before. The change from monologue to dialogue is a change from a way of interacting modeled on confrontation to one modeled on listening. The change is being caused by a number of important parallel shifts, such as an increased awareness of the tenacity of knowledge and the shrinking of the world to a «global community». But while Swidler characterizes the change from monologue to dialogue as «*the most fundamental, most radical and utterly transformative* of the key elements of the newly emerging paradigm,» he warns that this change is not a guaranteed event. With the great technological advances that make dialogue more possible than ever come new opportunities for technological abuses. Therefore, he warns, we are faced with two choices: dialogue or death.

1. A Radically New Age

Those thinkers who early in the twentieth century with great historical/sociological analysis predicted the impending demise of Western Civilization were clearly mistaken. After World War I, in 1922, Oswald Spengler wrote his widely acclaimed book, *The Decline of the West*¹. After the beginning of World War II Pitirim A. Sorokin published in 1941 his likewise popular book, *The Crisis of Our Age*². Given the massive, world-wide scale of the unprecedented destruction and horror of the world's first global war, 1914-18, and the even vastly greater of the second global conflict, 1939-45, the pessimistic predictions of these scholars and the great following they found are understandable.

In fact, however, those vast world conflagrations were manifestations of the dark side of the unique breakthrough in the history of humankind in the modern development of Christendom-become-Western

Civilization, now becoming Global Civilization. Never before had there been world wars; likewise, never before had there been world political organizations (League of Nations, United Nations).

The prophets of doom were correct in their understanding that humanity is entering into a radically new age. Early in the twentieth century the nay-sayers usually spoke of the doom of only Western Civilization, but after the advent of nuclear power and the Cold War, the new generation warned of *global* disaster. This emerging awareness of possible global disaster is a another clear, albeit negative, sign that something profoundly radically new was entering onto the stage of human history.

In the 1990s professor Samuel Huntington of Harvard University named a central contemporary reality when he argued that with the fading of the Cold War, in its place was the rising of a Clash of Civilizations;³ fundamentalisms of all sorts, Christian, Muslim, Hindu, nationalist, ethnic, tribal, were tearing at the fabric of the New World Order even as it was being woven. At least we thought we understood the other side in the Cold War, whether we admired, respected, tolerated or despised it. But in the nineties we entered into a state of cacophonous confusion and consequently were floundering, or even foundering: e.g., Rwanda, Bosnia, Northern Ireland, Sri Lanka, the Middle East-and then the most shocking blow of all: September 11. But these outbreaks of violence are only the most visible flashpoints of the contemporary malaise. The problems run much deeper. They are cultural,

ethical, religious, spiritual. A world with clashing, or potentially clashing, cultures, religious, ethnic groups-civilizations-*is* the world of the End of the Second, Beginning of the Third Millennium.

However, that is not all it is. In the midst of our current, and essential, War on Terrorism, the very antithesis of the Clash of Civilizations is likewise a reality, and an increasing one. Humanity is also in the midst of a deep evolutionary shift towards a higher, communal, and dialogical way of life. This evolution of religions and cultures points towards a process essential to healing the deep problems that inhere in all aspects of our human cultures and even threaten our very survival, namely: the awakening of humankind to the power of *dialogue*.⁴

There have been a number of scholarly analyses other than that of Huntington pointing to the emergence of a radically new age in human history. I will deal with two of them. The first is the concept of the Paradigm-Shift, particularly as expounded by Hans Küng⁵. The second is the notion of the Second Axial Period, as articulated by Ewert Cousins⁶. Then, including these two, but setting them in a still larger context, I shall lay out my own analysis, which I see as the movement of humankind out of a multi-millennia long Age of Monologue into the newly inbreaking Age of Dialogue, indeed, an inbreaking Age of Global Dialogue.

2. Dialogue: the Way Forward

The future, I submit, offers two alternatives: **Death or Dialogue** (if you will, the Samuel Huntington or the Leonard Swidler view). This statement is not over-dramatization. In the past, all of us talked only with ourselves, that is, with those who thought as we did-or should! Until the edge of the present era, we humans lived in the **Age of Monologue**. That age is now passing. We are now poised at the entrance to the **Age of Dialogue**. We travel all over the globe, and the globe comes to us. Our streets, businesses, and homes are filled with overseas products. Through our Asian-made television sets we invite into our living rooms myriads of people of strange nations, cultures, and religions. Most terrifying of all, World Terrorism has struck us in our own front yard.

We can no longer ignore The Other, but we can close our minds and spirits to them, look at them with fear and misunderstanding, resent them, and perhaps even hate them. This way of encounter leads to hostility and eventually war and death. Today nuclear, ecological, or terroristic devastation lies just a little ways further down the path of Monologue. It is only by struggling out of the self-centered monologic mindset into dialogue with The Other that we can avoid such cataclysmic disasters. In brief: We must move from the Age of Monologue to the Age of Dialogue.

What we understand to be the Aexplanation of the ultimate meaning of life, and how to live accordingly, is what we call our religion. Since our religion is so com-

prehensive, so all-inclusive, it is the most fundamental area in which The Other is likely to be different from us-and hence possibly seen as the most threatening. Again, this is not over-dramatization. The current catalogue of conflicts which have religion as a constituent element is staggering, including such obvious neuralgic flashpoints as Northern Ireland, Lebanon, Israel, Sri Lanka, Kashmir, Pakistan, India, Tibet, Afghanistan, the Sudan, Armenia/Azerbaijan, Nigeria-and now Islamist Terror.

Hence, if humankind is to move from the Age of Monologue into the Age of Dialogue, the religions must enter into this movement full force. They have in fact begun to make serious progress along this path, though the journey stretches far ahead, indeed.

3. Dialogue: A Whole New Way of Thinking

Dialogue, especially dialogue in the religious area, is not simply a series of conversations. It is a whole new way of thinking, a way of seeing and reflecting on the world and its meaning. When we speak of Adialogue, we do not mean just another conversation. We mean an experience of encountering people of different fundamental convictions in such a way that each one's assumptions come to light, and that all can move ahead in reciprocal learning. Dialogue means strengthening and affirming our fundamental beliefs and practices, but transforming them as well.

4. Dialogue: Its Meaning

Dialogue is conversation between two or more persons with differing views, the primary purpose of which is for each participant to learn from the other so that s/he can change and grow. Of course, *in addition* both partners *also* share their understanding with their partners, but we enter into dialogue *primarily* so *we* can learn, change, and grow, not so that we can force change on the *other*.

In the past, when we encountered those who differed from us in the religious sphere, we did so usually either to defeat them as opponents, or to learn about them so as to deal with them more effectively. In other words, we usually faced those who differed with us in a confrontation- sometimes more openly polemically, sometimes more subtly so, but usually with the ultimate goal of overcoming the other because we were convinced that we alone had the truth.

But that is not what dialogue is. Dialogue is not debate. In dialogue each partner must listen to the other as openly and sympathetically as possible in an attempt to understand the other's position as precisely and, as it were, as much from within, as possible. Such an attitude automatically assumes that at any point we might find the partner's position so persuasive that, if we were to act with integrity, we ourselves would have to change. Until recently in religious traditions, the idea of seeking religious wisdom, insight, or truth through dialogue occurred to very few people. Today the situation is dramatically reversed.

5. Dialogue: Reasons for Its Rise

There are the many external factors that have appeared in the past century and a half which have contributed to the creation of what we today call the global village. All these externals have made it increasingly impossible to live in isolation. But underlying, and even preceding, the external forces opening the way to dialogue is a shift in consciousness that has been taking place for the past two centuries. We call this shift in consciousness a Paradigm-Shift in how we perceive the world.

6. A Major Paradigm-Shift

Thomas Kuhn revolutionized our understanding of the development of scientific thinking with his notion of paradigm shifts. He painstakingly showed that fundamental paradigms are the large thought frames within which we place and interpret all observed data and that scientific advancement inevitably brings about eventual paradigm shifts- from geocentrism to heliocentrism, for example, or from Newtonian to Einsteinian physics- which are always vigorously resisted at first, as was the thought of Galileo, but finally prevail.⁷ This insight, however, is valid not only for the development of thought in the natural sciences, but is also applicable to all disciplines of thought, including religious thought.

A major paradigm shift in systematic religious reflection, i.e., in theology, then, means a major change in the very idea of what it is to do theology.⁸ Let me give

an example from the Christian tradition: The major Christian theological revolution that occurred at the first ecumenical council (Nicaea, A.D. 325) did not so much resolve the battle over whether the Son and Father were of the same substance, *homoousion*, important as that was, but rather that, by defining “homoousion”, it tacitly admitted that here were issues in theology which could not be solved simply on the basis of recourse to the language of the Scriptures.⁹ In the next several centuries a flood of new answers poured forth to questions being posed in categories of thought unused by Jesus and his first, Jewish, followers—namely, in Greek abstract philosophical categories of thought.

As the paradigm within which the data of what Jesus thought, taught, and wrought and how his Jewish followers responded, was perceived and understood shifted from the Semitic, concrete biblical thought world to a Hellenistic, largely abstract philosophical one, the questions asked, and the terms in which they were asked, shifted accordingly, and of course so did the answers. As always, when a new major paradigm shift occurs, old answers are no longer helpful, for they respond to questions no longer posed, in thought categories no longer used, within a conceptual framework which no longer prevails. It is not that the old answers are now declared wrong; it is simply that they no longer apply. Aristotle's answers in physics and chemistry in terms of the four elements of air, fire, water and earth, for example, simply do not speak to the questions posed by modern chemists and physicists. Tenth-century Christian theologians answering that

Mary remained a virgin while giving birth to Jesus (i.e., her hymen was not broken) were answering a question that no modern critical-thinking Christian theologian would pose, for it presupposed a thought-world which placed a high value on unbroken hymens. That thought world is gone. Hence, the old answer is im-pertinent.

7. The Modern Major Paradigm-shift

Since the eighteenth century Enlightenment, Christendom—then become Western Civilization—has been undergoing a major paradigm shift, especially in how we understand our process of understanding—in other words, our epistemology. This new epistemological paradigm is increasingly determining how we perceive, think about, and subsequently decide and act on things.

Whereas our Western notion of truth was largely absolute, static, and monologic or exclusive up into the nineteenth century, it has since become deabsolutized, dynamic and dialogic—in a word, it has become relational.¹⁰ This new view of truth came about in at least six different, but closely related, ways. In brief they are:

1. **Historicism:** Truth is deabsolutized by the perception that reality is always described in terms of the circumstances of the time in which it is expressed.
2. **Intentionality:** Seeking the truth with the intention of acting accordingly deabsolutizes the statement.

3. **Sociology of knowledge:** Truth is deabsolutized in terms of geography, culture, and social standing.
4. **Limits of language:** Truth as the meaning of something and especially as talk about the transcendent is deabsolutized by the nature of human language.
5. **Hermeneutics:** All truth, all knowledge, is seen as interpreted truth, knowledge, and hence is deabsolutized by the observer who is always also interpreter.
6. **Dialogue:** The knower engages reality in a dialogue in a language the knower provides, thereby deabsolutizing all statements about reality.

Let me, for the sake of brevity, reflect on just two of these six ways our understanding of truth has been deabsolutized.

0. Absolutism: Before the nineteenth century in Europe *truth, that is, a statement about reality*, was conceived in an absolute, static, exclusivistic either-or manner. If something was true at one time, it was always true. For example, if it was true for the Pauline writer to say in the first century that women should keep silence in the church, then it was always true that women should keep silence in the church; or if it was true for Pope Boniface VIII to state in 1302, we declare, state, and define that it is absolutely necessary for the salvation of all human beings that they submit to the Roman Pontiff,¹¹ then it was always true that they need do so. Truth was thus understood to be absolute, static.

This is an *absolutist* view of truth.

1. Historicism: In the nineteenth century many scholars came to perceive all statements about something as partially the products of their historical circumstances. These scholars argued that only if the truth statements were placed in their original historical situation could they be properly understood. The understanding of the text could be found only in *context*. Thus, all statements about the meaning of things were now seen to be deabsolutized in terms of time.

This is a *historical* view of truth. Clearly at its heart is a notion of *relationality*: Any statement about the truth of the meaning of something has to be understood in relationship to its historical context.

3. The sociology of knowledge: Just as statements about the meaning of things were seen by some thinkers to be historically deabsolutized in time, so too, starting in the twentieth century with scholars like Karl Mannheim, such statements began to be seen as deabsolutized by such things as the culture, class and gender of the thinker-speaker, regardless of time. All reality was said to be perceived from the perspective of the perceiver's own world view. Any statement about the meaning of something was seen to be perspectival, standpoint-bound, *standortgebunden*, as Karl Mannheim put it, and thus deabsolutized.

This is a *perspectival* view of truth and is likewise *relational*: All statements are fundamentally related to the standpoint of the speaker.

In sum, our understanding of truth and reality has been undergoing a radical shift. This new paradigm which is being born understands all statements about reality, especially about the meaning of things, to be historical, intentional, perspectival, partial, interpretive and dialogic. What is common to all these qualities is the notion of *relationality*, that is, that all expressions or understandings of reality are in some fundamental way related to the speaker or knower.

With the new and irreversible understanding of the meaning of truth resulting from all these epistemological advances, the modern critical thinker has undergone a radical Copernican turn. Recall that just as the vigorously resisted shift in astronomy from geocentrism to heliocentrism revolutionized that science, the paradigm shift in the understanding of truth statements has revolutionized all the humanities, including theology. The macro-paradigm with which critical thinkers operate today is, as noted, characterized by historical, social, linguistic, hermeneutical, praxis and dialogic-*relational*-consciousness. This paradigm shift is far advanced among thinkers and doers; but as in the case of Copernicus, and even more dramatically of Galileo, there of course are still many resisters in positions of great institutional power.

[Our perception, and hence description, of reality is like our view of an object in the center of a circle of viewers. My view and description of the object, or reality, may well be true, but it will not include what someone on the other side of the circle perceives and describes, which also may well be true. So, neither of our

perceptions and descriptions of reality can be total, complete- absolute in that sense-or objective in the sense of not in any way being dependent on a subject or viewer. At the same time, however, it is also obvious that there is an objective, doubtless true aspect to each perception and description, even though each is relational to the perceiver-subject.]

But if we can no longer hold to an absolutist view of the truth of the meaning of things, we must take certain steps. First, besides striving to be as accurate and fair as possible in gathering and assessing information and submitting it to the critiques of our peers and other thinkers and scholars, we need also to dredge out, state clearly, and analyze our own pre-suppositions-a constant, ongoing task. Even in this of course we will be operating from a particular standpoint.

Therefore, we need, second, to engage in dialogue with those who have differing cultural, social philosophical, religious viewpoints so as to strive toward an ever fuller perception of truth. If we do not engage in such dialogue we will not only be trapped within the perspective of our own standpoint, but we will now also be aware of our lack. We will no longer, with integrity, be able to remain deliberately turned in on ourselves. Our search for the truth makes it a necessity for us as human beings to engage in dialogue.

8. The Axial Period

It was the German philosopher Karl Jaspers who over fifty years ago pointed to a paradigm-shift of unprecedented magnitude in his book *The Origin and Goal of History*.¹² He referred to the period from 800-200 B.C.E. as the Axial Period because it gave birth to everything which, since then, man has been able to be. It is here in this period that we meet with the most deepcut dividing line in history. Man, as we know him today, came into being. For short, we may style this the *Axial Period*.¹³ Although the leaders who effected this change were philosophers and religious teachers, the change was so radical that it affected all aspects of culture, for it *transformed consciousness itself*. It was within the horizons of this form of consciousness that the great civilizations of Asia, the Middle East, and Europe developed. Although within these horizons many developments occurred through the subsequent centuries, the horizons themselves did not change. It was this form of consciousness which spread to other regions through migration and explorations, thus becoming the dominant, though not exclusive, form of consciousness in the world. To this day, whether we have been born and raised in the culture of China, India, Europe, or the Americas, we bear the structure of consciousness that was shaped in this Axial Period.

Prior to the Axial Period the dominant form of consciousness was cosmic, collective, tribal, mythic, and ritualistic. This was the characteristic form of consciousness of primal peoples. It is true that between the

time of these traditional cultures and the Axial Period there emerged great empires in Egypt, China, and Mesopotamia, but they did not yet produce the full consciousness of the Axial Period.

The consciousness of the tribal cultures was intimately related to the cosmos and the fertility cycles of nature. As they felt themselves part of nature, so they experienced themselves as part of the tribe. It was the web of interrelationships within the tribe that sustained them psychologically, energizing all aspects of their lives. To be separated from the tribe threatened them with death, both physical and psychological. However, their relation to the collectivity often did not extend beyond their own tribe, for they often looked upon other tribes as hostile.

The Axial Period ushered in a radically new form of consciousness. Whereas primal consciousness was tribal, Axial consciousness was individual. Know thyself became the watch-word of Greece; the Upanishads identified the *atman*, the transcendent center of the self. The Buddha charted the way of individual enlightenment; Confucius pointed out the path to becoming a Sage; the Jewish prophets awakened individual moral responsibility. This sense of individual identity, as distinct from the tribe and nature, is the most characteristic mark of Axial consciousness. From this flow other characteristics: consciousness which is self-reflective, analytic, and which can be applied to nature in the form of scientific theories, to society in the form of social critique, to knowledge in the form of philosophy, to religion in the form of mapping an individual spiritual

journey. This self-reflective, analytic, critical consciousness stood in sharp contrast to primal mythic and ritualistic consciousness. When the self-reflective *logos* emerged in the Axial Period, it tended to oppose the traditional *mythos*. Of course, mythic and ritualistic forms of consciousness survive in the post-Axial Period even to this day, but they are often submerged, surfacing chiefly in dreams, literature, and art.

9. The Second Axial Period

Following the lead of Ewert Cousins, if we shift our gaze from the first millennium B.C.E. to the eve of the twenty-first century, we can discern another transformation of consciousness, which is so profound and far-reaching that Cousins calls it the Second Axial Period.¹⁴ Like the first, it is happening simultaneously around the earth, and also like the first, it will doubtless shape the horizon of consciousness for future centuries. Not surprisingly, too, it will have great significance for world religions, which were constituted in the First Axial Period. This new form of consciousness is different from that of the First Axial Period. Then it was individual consciousness, now it is global consciousness.

In order to understand better the forces at work in the Second Axial Period, Cousins draws from the thought of the paleontologist Pierre Teilhard de Chardin.¹⁵ In the light of his research in evolution, Teilhard charted the development of consciousness from its roots in the geosphere and biosphere on into

the future. In a process which he calls Aplanetization, he observed that a shift in the forces of evolution had occurred over the past hundred and fifty years. This shift is from divergence to convergence. When human beings first appeared on this planet, they clustered together in family and tribal units, forming their own group identity and separating themselves from other tribes. In this way humans diverged, creating separate nations and a rich variety of cultures.

However, the spherical shape of the earth prevented unlimited divergence. With the increase in population and the rapid development of communication, groups could no longer remain apart. After dominating the process for millennia, the forces of divergence have been superseded by those of convergence. This shift to convergence is drawing the various cultures into a single planetized community. Although we have been conditioned by thousands of years of divergence, we now have no other course open to us but to cooperate creatively with the forces of convergence as these are drawing us toward global consciousness.¹⁶

According to Teilhard this new global consciousness will not level all differences among peoples; rather it will generate what he calls creative unions in which diversity is not erased but intensified. His understanding of creative unions is based on his general theory of evolution and the dynamic which he observes throughout the universe. From the geosphere to the biosphere to the realm of consciousness, a single process is at work, which he articulates as the law of complexity-consciousness. Just now, because of the shift from di-

vergence to convergence, the forces of planetization are bringing about an unprecedented complexification of consciousness through the convergence of cultures and religions, working toward a *uni-versitas*, a unity in diversity.

In the light of Teilhard's thought, then, we can better understand the meeting of religions at the beginning of the twenty-first century. The world religions are the product of the First Axial Period and the forces of divergence. Although in the first millennium B.C.E., there was a common transformation of consciousness, it occurred in diverse geographical regions within already differentiated cultures. In each case the religion was shaped by this differentiation in its origin, and developed along differentiated lines. This produced a remarkable richness of spiritual wisdom, of spiritual energies and of religious-cultural forms to express, preserve, and transmit this heritage. However, now that the forces of divergence have shifted to convergence, the religions must meet each other, discovering what is most authentic in each other, thereby releasing creative energy toward a more complexified yet unifying form of religious consciousness.

Such a creative encounter has been called the dialogic dialogue to distinguish it from the dialectic dialogue in which one tries to refute the claims of the other.¹⁷ This dialogic dialogue has three phases:

1. The partners meet each other in an atmosphere of mutual understanding, ready to alter misconceptions about each other and eager to appreciate the values of the other.

2. The partners are mutually enriched, by passing over into the consciousness of the other so that each can experience the other's values from within the other's perspective. It is important at this point to respect the autonomy of the other tradition: in Teilhard's terms, to achieve union in which differences are valued as a basis of creativity.
3. If such a creative union is achieved, then the religions will have moved into the complexified yet unifying form of consciousness that will be characteristic of the twenty-first century. This will be complexified/unifying global consciousness, not a mere universal, undifferentiated, abstract consciousness. It will be global through the global convergence of cultures and religions and complexified by the dynamics of dialogic dialogue.

This global consciousness, complexified through the meeting of cultures and religions, is only one characteristic of the Second Axial Period. The consciousness of this period is global in another sense, i.e., in rediscovering its roots in the earth. At the very moment when the various cultures and religions are meeting each other and creating a new global community, our life on the planet is being threatened. The very tools which we have used to bring about this convergence—industrialization and technology—are undercutting the biological support system that sustains our life. The future of consciousness, even life on the earth, is shrouded in uncertainty.

Cousins is not suggesting a romantic attempt to live in the past, rather that the evolution of consciousness

proceeds by way of recapitulation. Having developed self-reflective, analytic, critical consciousness in the First Axial Period, we must now, while retaining these values, reappropriate and integrate into that consciousness the collective and cosmic dimensions of the pre-Axial consciousness. We must recapture the unity of tribal consciousness by seeing humanity as a single tribe. And we must see this single tribe related organically to the total cosmos.

10. The Age of Global Dialogue

Ewert Cousins has basically affirmed everything Hans Küng described as the newly emerging contemporary paradigm-shift, but he sees the present shift as much more profound than simply another in a series of major paradigm-shifts of human history. He sees the current transformation as a shift of the magnitude of the First Axial Period which will similarly reshape human consciousness. I too want to basically affirm what Küng sees as the emerging contemporary Major Paradigm-Shift, as well as with Cousins that this shift is so profound as to match in magnitude the transformation of human consciousness of the Axial Period, so that it should be referred to as a Second Axial Period.

More than that, however, beyond these two radical shifts, while including both of them, humankind is emerging out of the from-the-beginning-till-now millennia-long Age of Monologue into the newly dawning Age of Dialogue.

The turn toward dialogue is, in my judgment, *the most fundamental, most radical and utterly transformative* of the key elements of the newly emerging paradigm which Küng outlined and Cousins perceptively discerned as one of the central constituents of the Second Axial Age. Something remarkable happens when we experience the depth of personal and communal dialogical awakening. There is a profound shift in how we perceive our selves, our lives, our priorities, our relationships, our world, which in turn clarifies our global vision as it at the same time releases passionate moral energy, intensified social responsibility, and a deepened spirituality.

However, this shift from monologue to dialogue constitutes such a radical reversal in human consciousness, is so utterly new in the history of humankind *from the beginning*, that it must be designated as literally revolutionary, that is, it turns everything absolutely around. Standing in this new consciousness of global dialogue, everything is different. We must proclaim with Shakespeare in the *Tempest*: What a brave new world that hath such creatures in it!

11. Conclusion

To sum up and reiterate: In the latter part of the twentieth century humankind is undergoing a Macro-Paradigm-Shift (Hans Küng). More than that, at this time humankind is moving into a transformative shift in consciousness of the magnitude of the Axial Period

(800-200 B.C.E.) so that we must speak of the emerging of the Second Axial Period (Ewert Cousins). Even more profound, however, now at the beginning of the Third Millennium humankind is slipping out of the shadowy Age of Monologue, where it has been since its beginning, into the dawn of the Age of Dialogue (Leonard Swidler). Into this new Age of Dialogue Küng's Macro-Paradigm-Shift and Cousins' Second Axial Period are sublated, that is, taken up and transformed. Moreover, humankind's consciousness is becoming increasingly global. Hence, our dialogue partners necessarily must also be increasingly global. In this new Age of Dialogue, dialogue on a global basis is now not only a possibility, it is a necessity. As I noted in the title of a book of mine-humankind is faced ultimately with two choices: **Dialogue or Death!**¹⁸

Notes

¹ Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* (Munich: Beck, 1922-23), 2 vols.

² Pitirim A. Sorokin, *The Crisis of Our Age* (New York: Dutton, 1941).

³ Samuel Huntington, *Clash of Civilizations, Foreign Affairs*, July, 1993, pp. 22-49. See also his, *The Conflict of Civilizations*, 1996.

⁴ Huntington himself points to this move toward global dialogue, even if only in the form of a *need*: We need to develop a more profound understanding of the basic religious and philosophical assumptions underlying other civilizations.... It will require an effort to identify elements of commonality between Western and other civilizations....to learn to coexist with the others (*Foreign Affairs*, p. 49).

⁵ See among others, Hans Küng, *Theologie im Aufbruch* (Munich: Piper Verlag, 1987), esp. pp. 153 ff.

⁶ See especially Ewert Cousins, Judaism-Christianity-Islam: Facing Modernity Together, *Journal of Ecumenical Studies*, 30:3-4 (Summer-Fall, 1993), pp. 417-425.

⁷ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 2nd ed., 1970).

⁸ Quentin Quesnell, On Not Negotiating the Self in the Structure of Theological Revolutions, typescript at Jan. 3-11, 1984 conference in Honolulu on Paradigm Shifts in Buddhism and Christianity: Cultural Systems and the Self, p. 2.

⁹ *Ibid.*, p. 3.

¹⁰ Already two millennia and more ago some Hindu and Buddhist thinkers held a nonabsolutistic epistemology, but that fact had no significant impact on the West; because of the cultural eclipse of those civilizations in the modern period and the dominance of the Western scientific worldview, these ancient nonabsolutistic epistemologies have until now played no significant role in the emerging global society-though in the context of dialogue, they should in the future.

Since the middle of the nineteenth century Eastern thought has become increasingly better known in the West, and proportionately influential. This knowledge and influence appears to be increasing geometrically in recent decades. It is even beginning to move into the hardest of our so-called hard sciences, nuclear physics, as evidenced by the popular book of the theoretical physicist Fritjof Capra, *The Tao of Physics* (Boulder, CO: Shambhala, 2nd ed., 1983).

¹¹ Boniface VIII, *Unam sanctam*, in J. Neuener and J. Dupuis, eds., *The Teaching of the Catholic Church* (Dublin: Mercier Press, 1972), no. 875, p. 211.

¹² Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Zurich: Artemis, 1949), pp. 19-43.

¹³ *Ibid.*, p. 19; trans. Michael Bullock, *The Origin and Goal of History* (New Haven: Yale University Press, 1953), p. 1. For the ongoing academic discussion of Jaspers' position on the Axial Period, see *Wisdom, Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millennium B.C., Daedalus* (Spring, 1975); and *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, ed. S.N. Eisenstadt (New York: State University of New York Press, 1989).

¹⁴ I am in this section especially indebted to Ewert Cousins' essay *Judaism-Christianity-Islam: Facing Modernity Together*,

Journal of Ecumenical Studies, 30:3-4 (Summer-Fall, 1993), pp. 417-425. For a more comprehensive treatment of Cousins' concept of the Second Axial Period, see his book *Christ of the 21st Century* (Rockport, MA: Element, 1992).

¹⁵ Pierre Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain* (Paris: Editions du Seuil, 1955); see also *L'Activation de l'énergie* (Paris, Editions du Seuil, 1962) and *L'Energie humaine* (Paris: Editions du Seuil, 1962). For a more detailed study of Teilhard's thought in relation to the second Axial Period, see Ewert Cousins' paper *Teilhard de Chardin and the Religious Phenomenon*, delivered in Paris at the International Symposium on the Occasion of the Centenary of the Birth of Teilhard de Chardin, organized by UNESCO, September 16-18, 1981, UNESCO Document Code: SS.82/WS/36.

¹⁶ Teilhard, *Le Phénomène humain*, pp. 268-269.

¹⁷ On the concept of dialogic dialogue, see Raimundo Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics* (New York: Paulist Press, 1979), pp. 241-245; see also his *The Intrareligious Dialogue* (New York: Paulist Press, 1978).

¹⁸ Leonard Swidler et alii, *Death or Dialogue. From the Age of Monologue to the Age of Global Dialogue* (Philadelphia: Trinity Press International, 1990).

«Unio Mystica» as a Criterion: Some Observations on «Hegelian» Phenomenologies of Mysticism*

MOSHE IDEL

Prof. univ. dr. Universitatea Ebraica din Ierusalim. Dintre lucrarile publicate amintim: *Golem; Jewish magical and mystical traditions on the artificial-anthropoid* (1990); *Hasidism: Between Ecstasy and Magic* (1994); *Kabbalah; New Perspective* (1988); *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia* (1989); *Maimonides et la mystique juive* (1991); *The mystical experience in Abraham Abulafia* (1988); *Studies in Ecstatic Kabbalah* (1988) *Mystical Union and Monotheistic Faith, An Ecumenical Dialogue*, eds.-M. Idel-B. McGinn (1989); *Jewish Mystical Leaders and Leadership*, eds. M. Idel - M. Ostow (1998); *Messianic Mystics* (1998); *si altele*.

During the Renaissance period, Jewish mysticism was considered as one of the most important form of religious literature. In the twentieth century however, two major developments can be singled out: the *Hegelian one* envisions the future as open to progress, for the emergence of an even more spiritual version of the religion as manifested in the past, *the archaic one* sees the forms of religion as more genuine religious modalities. Problematically in these phenomenologies is the generic attitude to complex types of religious literature which are conceived as embodying one central type of spirituality. In our case, the centrality of the notion of devequt in Jewish mysticism is more important than the attempt to define it in a certain way, namely that it stands for union or communion. Or the kind of interactions between devequt, theosophy and theurgy, will define better the essence of Kabbalistic mysticism than the analysis of devequt in abstracto. The difference between the theological versus the technical approach implies more than methods to deal with the role of an imponderable experience as part of the more general understanding of a certain form of mysticism. When studying the religious writings we do not witness fixed systems, clear-cut theologies or frozen techniques, whose essence can be easily determined, but living structures and proclivities for moving in a certain direction, or directions, rather than crystallized static entities.

1. Introduction

During the Renaissance period, Jewish mysticism was considered as one of the most important form of religious literature. The widespread assumption that Kabbalah was an ancient lore that adumbrated Christian tenets attracted the attention of some Christian intellectuals who attempted at demonstrating the contribution of this lore for the demonstration of the antiquity of the Christian tenets. Eventually these intellectuals have learned from the translated Kabbalistic texts not only about the existence of a Jewish mystical theology, but also about mystical raptures, death by kiss, a phrase that was even adopted almost verbatim into Italian under the form *bensica*.⁽¹⁾ The notions of *prisca theologia* and *philosophia perennis*

* A short drafter of this paper has been read as a lecture at the Center for the Study of World Religion at Harvard University, in the Spring of 1992.

were given a special emphasis with the emergence of the Christian Kabbalah. The search for the antique as a source of inspiration and authority was part and parcel of the Renaissance spirit. A distinction between the ancients and the moderns will assume the superiority of the former over the latter.

In the twentieth century however, despite the tremendous achievements in exposing Kabbalah to wider audiences in Gershom Scholem's magisterial writings, a rather opposite view as to the mystical nature of Judaism, and even of Kabbalah, may be seen as more dominant among some scholars of mysticism. What happened between the rather admiratory, and exaggerated, attitude of some of the Christian intellectuals in the 15th and 16th century to Kabbalah as a superior form of mysticism, and the quite reserved attitude of some of the 20th century supposedly objective academicians? Two major developments can be singled out in the last generation of generalist scholars of religion: one, to be referred as the Hegelian one,(2) would emphasize the superiority of the later religious manifestations as been more spiritual and therefore more developed. The other, represented especially by Mircea Eliade, and to a certain degree also by C. G. Jung and G. Scholem, would regard the more archaic forms of religion as more genuine religious modalities in comparison to later religious developments, which tend to evade the primordality of myth, symbol and re-creative ritual as the basic forms of religion. To a certain extent, we can characterize this school as fond of a religiosity that was defined by Levi-Bruhl's famous phrase "participation mystique".(3)

The Hegelian option, to be represented here mainly by three scholars, Gershom Scholem, Robert C. Zaehner and Edward Caird emphasizes the importance of historical progress as positive for the formation of the higher version of a certain religion. The Hegelians will envision the future as open to progress, for the emergence of an even more spiritual version of a stage of the religion as manifested in the past. To a great extent, this is a teleological vector that informs the move, a vector that is theological, namely representing the axis of the theological, more spiritual evolution. The archaic orientation, however, would regard history not as the scene of the progress but, on the contrary, as the catalyst for the regress. It is a restorative mode that informs this attitude. While the Hegelian attitude is much more monotheistically and mystically oriented, the archaic one is rather suspicious toward theological claims, emphasizing the centrality of the mythical experience. While historical stasis would be the central characteristic of the archaic religion, historical dynamism would characterize the Hegelian view of religion. Moreover, the Hegelian attitude focuses its attention on the theological developments, being concerned with the content of abstract systems, while the archaic approach deals much more with the experiences, symbols, rituals, myths, and less with theoretical believes. It should be mentioned that the two attitudes focus their views on the extremes of the wide spectrum of the religious facts. Nevertheless one should not expect that a Hegelian scholar should divorce himself totally from the archaic religiosity. Though someone like Zaehner has done it,(4) while an archaist like Eliade would com-

pletely disassociate himself from the Hegelian trend, others, like Scholem and Jung, may be described as attempting at combining, in different manners, the two extremes.

Seen from the perspective of the archaists, Judaism, as well as other monotheistic religions, suffers from its belatedness; It does not evince, according to some criteria, the fresh symbolism and mythologies that inform the archaic religions.(5) However, when seen from the perspectives of the Hegelians, Judaism, including its mystical forms, is conceived as being too an early, and underdeveloped religion, which falls short of the ideal of this conception, the mystical union with the divine. Too early for the ‘progressive’ Hegelians and too late for the ‘conservative’ archaists, not mythical enough for some scholars and, at the same time not mystical enough for others, these extreme attitudes to religion relegate Judaism to a limbo, or interim situation that implies a rejection of the possibility that this religion will serve as a classical paradigm for the essence of religion. In the following discussion, I shall ignore the problematic related to the archaic attitude in order to focus my discussion solely upon the Hegelians, singling out one major question of this paradigm: the status of unio mystica, or the union without distinction, as symptomatic for the pattern that underscores this scheme. The aim of this presentation is not to vindicate Judaism from the “blame” of being impoverished in so far as mystical union is concerned. The presentation of the Kabbalistic and Hasidic material that shows that there is not reason to deny the existence of extreme mystical expressions, and eventually also experiences, in Jewish

mysticism, has been done elsewhere.(6) Here I am addressing only the question of the methodological presuppositions of some scholarly presentations of this topic, rather than that of the actual content of a certain religion.

2. G. G. Scholem

Let me address the Hegelian scheme of religious development as presented by Gershom Scholem; He assumes a three-stage evolution of religion in general: the mythical one, which implies the animistic presence of the divine in the world. A second one, which emphasizes the gulf between man and the transcendental God, which involves the importance of the religious establishment, and third, a phase where an attempt to bridge this gap the human and the divine in a mystical experience.(7) The Hegelian nature of this scheme has been recognized by scholars experts in Scholem’s thought.(8) It seems that especially the presentation of the third phase is Hegelian, as it attempts at offering a synthesis between the two previous ones, which are antithetic to each other. Mysticism, the core of the last phase, is a synthesis between the animistic mythology and the transcendental theology. In general, the very fact that mysticism is conceived as the last phase of religious development is reminiscent of Hegel’s view of his own philosophy as the last philosophy.

Nowhere in Scholem’s works did he supply details concerning any specific religion which underwent such a development, or what are the three stages in Judaism

that fit his scheme and his proposal remained a very abstract one. I would like to discuss a possible implication of this scheme for Jewish religion, and especially for mystical union.

Though Scholem did not expand the three-phase scheme to his negation of mystical union in Judaism, it seems to me that the two claims are consistent to each other and that we can clarify his particular view of mystical union within the frame of his wider theory. Mysticism, and in our case Jewish mysticism, is understood to be an effort to close a gap created by the institutionalized religiosity. Therefore, and this fact should be emphasized, it is a late phase, which has to cope with questions, sensibilities, concepts, inhibitions that were already widespread in the earlier phases of a certain religion. So, for example, a transcendental theology could preclude the attempts at, or at least the expressions of, extreme states of unitive experiences of the divine, that transcends, by definition, the human condition. When describing the earliest extensive brand of Jewish mystical literature, the *Heikhalot* one, Scholem emphasizes that «Ecstasy there was, and this fundamental experience must have been a source of religious inspiration, but we find no trace of a mystical union between the soul and God. Throughout there remained an almost exaggerated consciousness of God's otherness, nor does the identity and individuality of the mystic become blurred even at the height of ecstatic passion.»(9) I would like to emphasize, for reasons that will become obvious later on, that Scholem's quote does not define Jewish mysticism in general, but only one, and a very

definite, stage in its history, namely the ancient Jewish phase, the *Heikhalot* literature.(10)

In the case of the medieval Kabbalists, the institutionalized philosophy was conceived by Scholem as preventing such extreme expressions: «The necessity to compromise with medieval Jewish theology dictated this terminology, not the act itself, which may or may not include a state of mystical union.»(11) Therefore, Jewish medieval mysticism was portrayed as lacking the most extreme experiences, or at least locutions, that can be described as *unio mystica*. Let me adduce Scholem's statement at the beginning of his study of *Devequt*: «...union with God is denied to man even in that mystical upsurge of the soul, according to Kabbalistic theology.»(12) In other words, the antithesis, namely the transcendental theology, by becoming part of the synthesis, impinges upon the nature of this synthesis, which will consist in a milder form of bridging the gap, not by a total union but by what Scholem has described as a mystical communion. The gap of the second phase still remains a fact that cannot be totally overcome by mysticism. He asserts that

«It is only in extremely rare cases that ecstasy signifies actual union with God in which the human individuality abandons itself to the rapture of the complete submission in the divine stream. Even in his ecstatic frame of mind the Jewish mystic almost invariably retains a sense of the distance between the Creator and His creature(13) ... he does not regard it as constituting anything so extravagant as identity between the Creator and creature.»(14)

Therefore, the mitigated form of Jewish mysticism in general, in so far as the mystical union is concerned(15) is to be understood as the result of its formative historical conditions, preceded as it is by other forms of theologies, Rabbinic or philosophical, which impede a more radical mystical experience or, at least, its expressions. The gap between Creator and His creature is invoked time and again in order to substantiate the claim of the absence of mystical union. According to the logic of Scholem's scheme, the earlier form of religion are devoid of mysticism, which is to be confined to one phase alone.(16) It should be noticed that both in his general scheme of religion, and in some of his treatments of mystical union, the theological factor is crucial, in explicit terms, for the form of the expression and experience.

In the case of Judaism, Scholem has assumed that the philosophically oriented theologies emphasize a transcendental attitude, that precludes the bridging of the gulf. Moreover, he emphasized that some Kabbalistic theologies absorbed an extreme negative theology, of Neoplatonic origin, in the concept of 'Ein Sof, the unknown Infinite, that is the source of the revealed deity, the ten sefirot.(17) Thus, even the Kabbalistic form of Jewish mystical theology in the Middle Ages, is deemed to have retained a strong transcendental element. Furthermore, the mediating divine layer, the deus revelatus too, is conceived by Scholem to be, to a great extent, beyond the reach of the human comprehension.(18) Therefore, in order to contemplate even these lower manifestations, the Kabbalists were

described as having to resort to symbolic knowledge.(19) The emphasis upon the role of symbolism is so great in Scholem's school, that we can describe it as a «science of symbols», to use a term originally coined in order to describe Eliade's approach.(20) It should be mentioned that the crucial role of the mystical theology is invoked by Scholem also as the starting point of contemplation, which culminates in creating Kabbalistic myths.(21) However, it is possible to assume, in a way similar to the proposal that will be elaborated later on in this study, that myths may emerge out of the attempt to understand the ritual, rather than from considerations and contemplations of the theological superstructure.(22)

3. C. R. Zaehner

Let us inspect for a moment the views of R. C. Zaehner on unio mystica. His basic assumption as to the phenomenology of religion is that there are two basic religious patterns: the Hindu one, explicating a vision of concord and harmony between man and God, which will culminate in a total fusion between the two in a mystical experience. India is «die Hauptschule der Mystik».(23) On the other hand, the Semites, who assume a basic discord between man and God, represent the prophetic religion par excellence, which is devoid of mystical elements as its crucial components.(24) This sharp distinction between the prophetic and the mystical, which was apparently inherited from M. Weber and

F. Heiler,(25) was applied by Zaehner to the ancient classical religions: the Hindu religion on one side, and the Biblical, Zoroastrian and Islamic ones on the other.(26) Christianity, however, is conceived by the Oxford scholar as the synthesis between the prophetic and the mystical religions, a synthesis that is able to overcome the striking divergences between them. He regards this religion as fulfilling in an ideal manner, the ideals of both the Semites and the Zoroastrian, of Hinduism and Buddhism.(27)

How does Zaehner eliminate the mystical elements from the prophetic religions? After all, Sufism is a major mystical phenomena and Kabbalah was, after the printing of the major writings of Scholem, well known in the West, and to Zaehner himself. His answers to this problem were that the Quranic, conceived as the «purer» form of Islam, is indeed representative of the Semitic prophetic genre,(28) while Sufism, the mystical version of this religion, was deeply informed by Hindu sources.(29) In so far the Jewish mysticism is concerned, Zaehner wrote as follows:(30)

«If mysticism is the key to religion, then we may as well exclude the Jews entirely from our inquiry: for Jewish mysticism, as Professor Scholem has so admirably portrayed it, except when influenced by Neo-Platonism and Sufism,(31) would not appear to be mysticism at all. Visionary experience is not mystical experience: for mysticism means if it means anything, the realization of a union or a unity with or in something that is enormously, if not infinitely, greater than the empirical self. With the Yahweh of the Old Testa-

ment, no such union is possible(32)...The Jews rejected the Incarnation and, with it, the promise that as co-heirs of the God-Man they too might be transformed into the divine-likeness; and it is therefore in the very nature of the case that Jewish «mysticism» should at most aspire to communion with God, never to union.»(33)

What is so admirable in Scholem's description, as understood, and to a certain degree also misunderstood by Zaehner, is the strong negation of the existence of unio mystica in Jewish mysticism. In any case, this «demystification» of Jewish mysticism has provided Zaehner with the opportunity to reassess his major phenomenology of world-religion, the Semitic assumption as to the discord between man and God, and the harmony, or concord between the two in Hindu religion, or respectively the prophetic versus the mystical religions.(34) Actually it is Scholem's statement, which seems to be the major starting point of Zaehner's characterization of Kabbalah as non-mystical, of Judaism as a purely prophetic religion, and of the whole Semitic religions as diverging from the Hindu ones. Indeed, a far reaching statement, based, as we shall see in a moment, on a conspicuous misunderstanding.

Scholem's quotation adduced above about the Heikhalot literature is understood by Zaehner as if it refers to the entire corpus of Jewish mystical literature. This is a blatant mistake, which adopts a view that indeed was formulated by Scholem as pertinent to one early stage of Jewish mysticism alone as if it portrays its entire spectrum, all this in order to dismiss it from the

range of mysticism at all, and preserve the prophetic nature of this religion also for the post-biblical phases of Judaism:

«Of all the great religions of the world it is Judaism alone that fights shy of mysticism. What is called Jewish mysticism is rather visionary experience or gnostic speculations(35) as in the Kabbalah and Isaac Luria. It is certainly not the integration of the personality around its immortal core as in the Gita, or the separation of the spirit from the matter as in early Buddhism, not is it union with God.»(36)

In other words, the Hegelian scheme of Scholem, that excluded the extreme expressions from Jewish mysticism, has contributed to a misunderstanding that culminated with the total exclusion of Jewish mysticism from the domain of mysticism, by using another Hegelian scheme: Christianity as synthesis between Hebrew prophetism and Hindu mysticism. It is a strange stroke of irony that the book of Scholem, that had contributed more than any other studies to establishing the contours of the Jewish mystical literature, has served, at the same time, as a starting point for the negation of the mystical elements in Judaism. In fact, Christianity plays in Zaehner's phenomenology, a role similar to that mysticism plays in Scholem's phenomenological scheme.

The mystical element in Judaism was, therefore, obliterated by the somewhat misunderstanding of Scholem's statements. The Muslim mysticism was conceived of as ultimately stemming from non-semitic sources, namely the Hindu ones.(37) The transcenden-

tal theology of Judaism played an important role in the phenomenology of both Zaehner and Scholem. The former addressed also the issue of Islam as fundamentally transcendental.(38) As he put it elsewhere,

«It can be maintained that the strictly monotheistic religions do not naturally lend themselves to mysticism... Christianity is the exception because it introduced into a monotheistic system an idea that is wholly foreign to it, namely, the Incarnation of God in the Person of Jesus Christ... Judaism, on its side, never developed a mystical tradition comparable to that of the other great religions because it held that union with a transcendental God who manifests himself in history could not be possible to a finite creature.»(39)

Once again, Scholem's reticence from admitting full fledged forms of mystical union in Judaism has been exploited, inadvertently or not, against its content, in order to construct a general statement, which allows to the religion to which a scholar subscribed, an exceptional and unique status.

4. C.G. Jung

Zaehner was not alone. He was more explicit but in fact he was preceded by two other scholars dealing with religion. One of them was quite an influential thinker, the other a more modest scholar. So, for example, we find in C. G. Jung's *Mysterium Coniunctionis* the problem of «correct» psychology exposed in terms of Christian theology, assuming that this religion is more ad-

vanced and true in comparison to biblical Judaism. This is a classical argument, running from ancient times to medieval polemics, or apologetic. However, even more surprising are his remarks when discussing the paramount psychological and mystical significance of Jesus' descent to hell:

«It is the prefiguration and anticipation of a future condition, a glimmering of an unspoken, half-conscious union of ego and non-ego. Rightly called a *unio mystica*, it is fundamental experience of all religion that have any life in them and have not yet degenerated into confessionalism; that have safeguarded the mystery of which the others know only the rites it produced - empty bags from which the gold has long since vanished.»(40)

So, we have here the explicit assumption that Christianity, in contrast to other, unnamed, religions, is the mystical, living religion, whereas there are others, «empty bags» which know only rites but miss the mystical union. Jung's assumption is that the mystical experience generated the rites, whose inertial existence prevailed long after the vanishing of the experience. Therefore, according to such a view the mystical experience preceded the ritualization, which is conceived to be a degeneration. The empty bags have been, after all, produced only in order to contain the already existing gold. In order to understand better Jung's stand, it is necessary to anticipate and say that a certain type of theology allows a mystical union which, as seen above, produces the rite. In other words, we can describe a descending sequel: theology, experience produced within

its framework, and finally the rite expressing this experience. I suspect that the religion hinted at, but not explicitly mentioned, is Judaism, especially because of its description as confessionalistic and ritualistic and, at the same time, as devoid of *unio mystica* experience. It is not difficult to pinpoint the source of the view that Judaism, apparently even in its mystical forms, does not include significant unitive experiences, or expressions of *unio mystica*:(41) it is Gershom Scholem's famous introduction to his *Major Trends*,(42) a work repeatedly quoted in *Mysterium Coniunctionis*.(43) However, if someone still has any doubt as to the identity of the religion Jung had in mind, let us turn one page backward in the same book; there it is written, in more explicit terms:

«All distinction from God is separation, estrangement, a falling away. The Fall was inevitable even in paradise. Therefore Christ is «without the stain of sin» because he stands for the whole of the Godhead and is not distinct from it by reason of his manhood. Man, however, is branded by the stain of separation from God. This state of thing would be insupportable if there were nothing to set against evil but the law and the decalogue as in pre-Christian Judaism - until the reformer and rabbi Jesus tried to introduce the more advanced and psychologically more correct view that not fidelity to law but love and kindness are the antithesis of evil.»(44)

Here, in contrast to the former quote, the logic of the change in religion is different: not primarily a combination of mysticism and mystery, and subsequently a

rite produced by them, but a move for the better, from the law and the decalogue to love and kindness introduced by the Christ. Biblical Judaism is not a religion of mystery and mysticism that have degenerated, as hinted in the first quote, but from the very beginning a lower form of religion that has, later on, been perfected by the advent of the Christ. Thus, the mystical union ensured by the Christian redeemer, is a later stage, that reflects a more «more advanced and psychologically more correct view». In fact, a theory very similar to that of Zaehner, who described Christianity as adding the mystical element that was absent in prophetic non-mystical Judaism. Again, the mystical union is invoked as being a touch stone for the superiority of one religion upon another.

5. Edward Caird

In order not to leave the wrong impression that it was G. Scholem's assessment alone that was responsible for the neglect of Judaism as including unitive expressions, but rather the Hegelian scheme, let me analyze briefly the views of a fascinating scholar who has preceded all the thinkers mentioned above: Edward Caird [d. 1908]. He may be the source of some of the views presented by the authors dealt with above, though his name did not apparently occur in their writings.

Symptomatically enough, the first explicit negation of unio mystica in Judaism was expressed not by a Jewish scholar but by a Christian historian of theology,

writing at the beginning of our century. In his *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers*, Caird asserts that unlike the Plotinian blurring of the border between the finite and the infinite, «the Jew was always defended against the extreme of Mysticism by his strong sense of separate personality of God and man and, as a consequence his vivid consciousness of moral obligation as involved in the worship of God.»(45) Surprisingly enough, this statement appears after another interesting attempt to differentiate the Hebrew from the Greek mind; some pages earlier, the «Hebrew» mind is described as follows:

«The Hebrew mind is intuitive, imaginative, almost incapable of analysis or of systematic connections of ideas. It does not hold its object clearly and steadily before it, or endeavor exactly to measure it; rather it may be said to give itself up to the influence of that which it contemplates, to identify itself with it and to become possessed by it... The Greek mind, on the other hand is essentially discursive, analytical, and systematic, governing itself even in its highest flights by the ideas of measure and symmetry, of logical sequence and connection.»(46)

To judge from this quote, the «Hebrew mind» can easily identify itself with the object of its contemplation, a propensity that in principle could facilitate mystical union rather than inhibit it. Why therefore is the Greek Plotinus «the Mystic par excellence» (47) is not so clear. In any case, in Caird's opinion

«it is impossible for a pious Jew like Philo to be a mystic(48) or a pantheist and so to reduce the God of

Abraham, Isaac, and Jacob to an absolute substance, in whom all the reality of the world is merged... he could not part with God's personality or sacrifice God's moral to his metaphysical attributes.»(49)

While describing a «Hebrew» psychology that may be conceived of as inclined to mystical union, Caird denies mysticism, and especially extreme mysticism, from the Jews on theological grounds. However, whereas Scholem invoked transcendental theology as inhibiting unitive experiences, Caird uses the claim of a personalistic theology as the main hindrance. It should be mentioned that this thinker was well acquainted with Hegelian philosophy - he wrote a learned study on Hegel - and was influenced by Hegelian vision of religion, when he describes Christianity as the «higher synthesis» between the Jewish subjectivity and the Greek objectivity.(50) Or, as Caird put it, between the religion of nature and the ethical monotheism, as Goethe thought,(51) or again, in a way reminiscent of Caird's compatriot R. C. Zaehner, «the contemplative Hindoo saint» and the «Israelite trusting in the sword of the Gideon and the Lord.»(52)

6. Critiques of the Theological Approach

In the very period when the scholarship on Jewish mysticism has reached its peak in the writings of Martin Buber and Gershom Scholem's studies, its mystical essence was negated by two influential intellectuals in matters of religion.(53) This negation is theologically

oriented.(54) In the four cases we have examined above - Scholem, Zaehner, Jung and Caird - the starting point of the description is the nature of a certain theology, which either obstructs or totally prevents the attainment of unio mystica, as in the case of Scholem's scheme, or ensures it as in the case of the Christology as proposed by Zaehner and Jung.(55) The main criterion for the possibility of the existence of the extreme form of mysticism is the theological premises or tenets that are conceived of as crucial views that inform the mystic.(56) According to such a view, mystical theologies or theosophies would enable the emergence of extreme mysticism, while the more transcendental theologies may inhibit developments conducive to more extreme forms of mysticism. In other words, the nature of mysticism is understood, to a very great degree, to be a reflection or the actualization of the possibilities inherent in a certain type of theology. I assume that indeed theology had a formative in the different mystical systems, and there is no reason not to carefully inspect the affinities between theology and mysticism.(57)

However, I fear that too great a role was attributed to this single factor. Let me emphasize that there is no one dominant and crystallized type of theology in any type of classical religion; at least we have variations, versions, which can differ substantially from each other. Therefore, a more mystically oriented person was able to turn to the more congenial form of theology.

As against the Scholemian argument of the inhibiting nature of Jewish theology it should be mentioned that important forms of Jewish theologies, which are

strands of Rabbinic and philosophical thought, do explicitly emphasize the importance of devequt. Though admittedly, not all Rabbinic and philosophical writings would agree on this issue, there is no reason to assume that the impression of the Kabbalist was that the authoritative «theologian», a category that I find rather evasive, would criticize them for embracing extreme understanding of devequt.(58) Let me mention just three examples. The Rabbinic thought includes very substantial elements of immanentistic tendencies, that were analyzed in the important study of J. Abelson,(59) which was well-known by Scholem.(60) In the different writings of Abraham Y. Heschel, there is a strong claim for a more spiritual understanding of the views of the Rabbinic sages in matters of theology in general, and devequt in particular.(61) For the time being, no meaningful challenges to either Abelson's or Heschel's views were composed. On the contrary, in an independent study Ira Chernus has duly emphasized mystical aspects of Rabbinic literature, including its theology(62) and we should, therefore, envision Rabbinic theology as consisting in transcendental and immanent factors altogether. Moreover, there are some discussions in this literature as to the union between God and Israel, which do not leave place for doubt as to the possibility of the cleaving between man and God.(63)

On the other side, the Plotinian description of the union of the soul with the One, was translated into Hebrew by a thirteenth century philosopher, R. Shem Tov ibn Falaquera, who used the term devequt in this context.(64) As Scholem himself has remarked, this transla-

tion could have influenced a version of Plotinus's passage found in R. Moshe de Leon.(65) Therefore, in lieu of assuming that Jewish philosophy would, invariably, inhibit Jewish mysticism from using extreme expressions, there are examples of the very opposite: Jewish philosophy has indeed provided concepts and terms that contributed greatly to the language of extreme mysticism.(66) This is just one example for the weakness of the theological argument: theology, at least in Judaism, is not a given, undisputable doctrine, that remains unchanged forever, and even if someone is able to adduce theological arguments in favor of a certain theological stand, there is no reason to assume that also different theologies could not inspire those persons who were inclined toward a more mystical form of life.

On the other hand, Hinduism and Christianity were referred by R. C. Zaehner as paramount examples for mystical religions, which enable mystical experience because of their respective monistic or Christological theologies,(67) while Judaism and Islam were portrayed as mystically handicapped by their transcendental theology, because of their refusal to absorb the mediating role of the Christ. As in the case of Scholem's theological argument, let me ponder for a moment upon Jung's and Zaehner's assumption. For him it is a matter of principle that the Christian theology is generative of a more mystical religiosity. However, after all, why should Zaehner and Jung be so sure that the mediative role of the Christ is conducive to unio mystica experiences more than other mediating theologies, like Neoplatonism, or the variety of Kabbalistic emanative

theosophies, or even the transcendental theology that does not impose such a strong mediator between the highest principle and man? Could not be also reasonable to assume, at least in principle, the very inverse argument, namely that by the very act of mediating the Christ, both as a theological concept and as a mystical ideal, is also obstructing the direct and more radical contact between man and God the father? Is it not more reasonable to assume that only by transcending the strong mediator can the mystic soar toward what the mystic would assume as the ultimate source of reality? Why not assume, for example, that the transcendental status of the divine in certain types of theologian also mean, at the same time, the possibility to encounter the divine in a manner that is «pure», or more spiritual than otherwise? In other words, the argument based on a theological conditioning of a certain type of experience is not only judgemental, by often preferring one form of theology over another, as seen from some of the examples above, but can be easily reversed and the inverse view may be formulated as following: if the object of the union in the mystical experience is the Son, why not see it, in comparison to the experiences of the union with the ultimate, as a communion or a more moderate union rather than as an extreme union? It would be more pertinent not to answer these questions in one way or another, because any answer, positive or negative, will in fact foster the adoption of a theological approach as crucial for the definition of the mysticism within a certain religion.

I would like not to deal here with this statement from the point of view of the pertinent material be-

cause an essentialistic approach can always marginalize those elements that do not fit into its general approach, by assuming that there were alien influences that have affected the core that is described in an essentialistic manner. Therefore, the very existence of unio mystica types of expressions in Jewish mysticism will be able to refute one of Scholem's main views of Jewish mysticism and, consequently, invalidate some of the general statements of Zaehner and Jung, based as they are upon the statement as to the alleged absence of extreme mystical experiences and concepts.(68) However, the examination of the occurrence of some forms of phrases alone may not suffice in order to fully describe extreme mystical phenomena in a certain religion.

7. A Proposal

Perhaps, the main question is not so much the very existence of a certain expression or even set of expressions that scholars will agree upon its extreme mystical content, but its «cruciality» within a overall structure, and the impact of the notion, or what I propose to call its radiation upon other key notions. It is possible to ask whether the Gestalt-coherence that includes such mystical expressions does not confer greater weigh to their significance. My assumption is that each major religion may include several forms of structure, which may, or may not incorporate mystical components. What seems to me to be problematic in the above phenomenologies is the generic attitude to complex types of religious literature which are conceived as em-

bodying one central type of spirituality. The essentialist approach is characteristic of the above scholars either when they speak about one religion or even when a certain phase in the history of a certain specific religion is dealt with. This is why the absence or the presence of a certain central concept, phrase or experience is so crucial in this type of approach. In lieu of the downward form of scholarly discourse, that starts with theology as the most crucial issue for an experience that is supposed to happen to a mortal human, why not start with what the mystic is doing before he attains a certain experiences, and described it as an upward movement. In the following I would like to suggest an outline for an alternative to the theological orientation of scholars toward the issue of mystical union. Instead of deciding upon the nature of a certain unitive experience according to its theoretical-theological starting-point, I would prefer an emphasis upon the more experiential components of the mystical event. In lieu of emphasizing the nature of the object of the mystical union, as part of a theological discourse, we may direct our attention to the expressions related to the experience itself, namely to the mystical techniques of its attainment, to the claims of efficacy, and to its psychological and physiological aspects. By shifting the focus of the scholarly concern from an overemphasis on the object of the experience to the type of the experience, at the extent we can address this issue on the base of the extant evidence, a decisive change in the meaning of unio mystica may take place. In lieu of dealing with theology in order to establish the content of a certain phrase, we shall

better look for expressions related to intensity, vibrancy, or dealing with lasting impact of the experience. Indeed, I would say that such a shift will accept descriptions of experience whose object of union may not be the ultimate divinity, as extreme mystical experiences nonetheless. According to such a phenomenology of mystical expressions(69) it will be less important if the Christian mystic describes his or her union with the Christ or with the Father, if the Sufi will relate his experience of the Hidr and not of Allah, if a Jewish mystic will intent to become one with a lower sefirah or even with the Agent Intellect and not with the Infinite. The quality and intensity of the experience as described by the mystic, and less the object of the union may turn more crucial than the theological status of its content.

Thus, for example, the questions that will become crucial will be not whether or not in a certain type of mysticism there are expressions of mystical union, but the question that even when they appear, whether they are at the centre of a specific tradition, or religious structure, or at its margin; or whether the concept of mystical union significantly interacts with other main concepts and practices and qualifies them, and is qualified by such interactions. I propose to emphasize the aspect of coherence and cohesiveness of a certain system that is, or is not, constituted by the mutual radiations between its key notions. Such a check will also be able to better answer the question whether the occurrence of a certain mystical formulae is merely a matter of convention, of sharing a vocabulary en vogue in a certain tradition without any experiential substratum, or

whether even in the case of a repetition of a certain slogan, there are good reasons to believe that it may reflect a deeper experience. So, for example, the fact that Abraham Abulafia does use already existing formula does not detract from the experiential mode of his mysticism, which can be judged by the inspection of his mystical path, his mystical techniques for example, and his descriptions of the mystical experiences themselves.(70)

In principle, we may assume an attitude that is not so far away from the dependence of mystical union on theology. However, the notion of radiation or Gestalt-coherence may involve a more flexible type of relationship between different notions. So, for example, the centrality of the concept of *devequt* in a certain mystical system will be greater if this kind of experience will be conceived as necessary for the success of another main kind of activity, namely the theurgical activity related to the fulfillment of the commandments. The introduction of *devequt* as a prerequisite for the mystical intention [*Kavvanah*] during the performance of the commandments and for their influence, bears evidence for a new stage in the development of Jewish spirituality toward a full fledged mystical phenomenon. Or, to take another example: the probability that certain unitive phrases stand for more than a repetition of a cliché, but may reflect an actual experience, is greater if the same mystic will stress the importance of some related concepts like *hishtawwut* [equanimity], *hitbodedut* [mental concentration], *Tzerufei 'Otiyyot* [combinations of letters].(71)

Therefore, it seems inadequate to decide the place and role of the mystical union only on the bases of the recurrence of extreme mystical expressions alone; it is possible to come somehow closer to the actual significance of extreme expressions for mystical union,(72) not only by examining the simple semantics of the phrase but also by analyzing the more general structure of the text and, if possible, also of the religious behavior of the author or the group to which he belongs, in order to foster a more radical or moderate understanding of a phrase.(73) Or, to formulate the question from a different angle: the theological criterion assumes a strong constructivist approach, that either allows or informs certain forms of experiences by the dint of the articulated abstract theological core that presides the religious phenomena that can, or cannot, occur within its domain. The predictability of the experience solely from the nature of the eidetic component of religion is crucial for an essentialistic stand. However, what type of theology was known to a certain mystic may be a matter of debate. Some of the more learned among them were presumably acquainted with more than one type of theology, some of them quite different. To take one example that may illumine the question: Abraham Abulafia, a thirteenth century ecstatic mystic was well acquainted, in addition to the biblical and rabbinic material, with Maimonides' neoaristotelian theology, with the synthesis between the anthropomorphic and more speculative theology of the early thirteenth-century Hasidei Ashkenaz, the sefirotic system of the Catalan Kabbalists, and with Arabic and scholastic philoso-

phies. He apparently studied them before his first mystical experiences, and his mystical expressions take in consideration a variety of elements from some of these diverse forms of thought. Though this mystic may be considered a rather exceptional case, I believe that to a lesser degree the same is true in many other cases in a multi-layered Jewish culture, which develops as a minority religion in a variety of cultural environments. However, it is possible to envisage also the approach which would emphasize the centrality of the spiritual discipline for the particular nature of experience as flawed by the same tendency to presuppose an essential dependence of the experience on its triggers. In lieu of a theological constructivism, which is problematic given the diversity of theologies active in the cases of some of the mystics, there is also the danger of a technical constructivism.

Nevertheless, there is a certain substantial difference between them: while theology is prone of being exclusive, preventing, according to the methodology of Scholem and Zaehner, extreme forms of mystical experience, the technical constructivism can be envisioned as inclusive: a variety of experiences can be induced by the same mystical technique, - given the diversity of the spiritual physiognomies of the mystics - and in some cases a variety of techniques are available within the same mystical system. On the other side I am not aware of an explicit assumption that there are forms of experience that cannot be attained by the means of a certain technique. I assume that though it is possible to postulate a certain affinity between the nature of the tech-

niques and the content of the experience induced by these techniques, the nexus between them is not always an organic one, and unexpected experiences can be incited by these techniques.⁽⁷⁴⁾ In other words, a certain theology is considered, by those scholars I propose to see them as belonging to the Hegelian approach, to be the representative of a certain religion, and at the same time, a closed system, and the nexus between it and the nature of the experience determined by a certain intrinsic logic. However, if we assume a significant affinity between the mystical experiences and the mystical techniques, we may speak about a form of relationship that much more open-ended, and then attempt at offering forms of categorizations that will take in consideration the types of mystical techniques. Such a proposal has, perhaps, its strength, but also its limitations, and the latter are worthwhile to be emphasized.

The forms of mystical experiences that may be correlated to a certain type of theology, even if a general one, are much more numerous than those that may be related to specific mystical techniques, for the simple reason that a scholar will be quite hesitant in reconstructing a mystical technique without solid evidence, but will, at the same time, more easily adventure in creating, as seen above, an affinity between a mystical experience and a theological stand, even if the latter is not mentioned explicitly by the mystic himself. Moreover, there are good reasons to assume that not all mystical experiences are related to mystical techniques.⁷⁵ This relative absence is more evident in the Christian-Western forms of mysticism than in the Orthodox ones, and

more central in Hindu, Japanese or Muslim forms of mysticism, than in the Christian ones. Jewish mysticism belongs more to the later group than to the earlier one. Therefore, because of the relative irrelevance of techniques to some forms of Christian mysticism, my proposal may be less welcome by a field of research that was dominated by Western Christian categories. However, what may balance this weakness, is the possibility to offer a more comprehensive scheme for global spirituality, to use Ewert's term.

The interplay between the concepts that are conceived as being mystical determines, in my opinion, the nature of a certain mystical literature in general, or of a specific phase of it, as much as the presence or absence of a certain concept. In our case, the centrality of the notion of *devequt* in Jewish mysticism is more important than the attempt to define it in a certain way, namely that it stands for union or communion. Or the kind of interactions between *devequt*, theosophy and theurgy, will define better the essence of Kabbalistic mysticism than the analysis of *devequt* in abstracto. Someone can develop an interesting typology of the meanings of *devequt* but ignore, at the same time, the radiations of this notion within the major developments within a certain system.

Or, to take another example: the affinity, or affinities, between the nature of mystical techniques and the ideal of mystical union will clarify the status of the ideal in a certain mystical net in a way that may be different from a net where the mystical techniques that show the way to reach such an experience are absent. I would say

that what impresses me more when reading the Upanishads or the Yogi treatises, the exercises of St. Ignatius, or the Sufi mystical treatises, is only the existence of fascinating theologies that allow deep mystical transformations, but primarily the existence of detailed and sophisticated treatments of mystical techniques that are supposed to induce these mystical changes. Likewise, it seems that the specific *regula* of a certain order may bear evidence of its mystical character much more than the more general theology shared by all the Christian orders. It is in the *principium individuationis* that better clues for the understanding of the specifics of a mystical experiences should be searched.

In other words it would be more reasonable to deduce the mystical nature of a system from its practices, and its general spiritual disciplines rather than reduce mysticism to a spiritual potentiality related to a certain theological belief, or to abstract ideas like theism, pantheism, panentheism.⁽⁷⁶⁾ Instead of starting from above, namely with the theological stand, and derive thus the kind of mysticism, I would prefer to start from below, namely with the details of the mystical practices and advance then toward the experiences that are molded by these practices. In my opinion, this approach is preferable also in the case of other areas of Jewish mysticism, like the emergence of Jewish myths from the ritual, and not vice-versa.⁽⁷⁷⁾ The prevalent assumption that Gnostic theologoumena were the major catalysts of medieval Kabbalah is but a complementary version of the priority given to the theology over praxis.⁽⁷⁸⁾

In lieu of an essentialistic view that can decide, a priori, the nature of a mystical system from its theology, I would say that the praxis, the spiritual disciplines as described by the mystics, can bear a crucial testimony for the mystical nature of a certain religion. I would say that the notion that one basic theology informs a religion that developed over thousands of years is rather problematic, and if we assume that a Kabbalist was exposed to more than one kind of theology at the same time, it is very difficult to decide which of these theologies conditioned more the mystical experience of a certain individual.

What would be considered crucial for the understanding of the differences or the similarities between Jewish mysticism and any other form of mysticism will be not the very existence of the mystical union experiences or expressions but the more comprehensive structures within which they eventually function. In matters of religion it is hard to assume that concepts function in the way the Leibnizian monads do. The net of basic mystical notions defines the concept that enters it as much as the concept defines the dynamic net itself. Therefore, in lieu of resorting to detailed study of the theologies that were influential in a certain type of mysticism in order to discover whether these theologies allow extreme experiences and expressions, or would permit only moderate ones, as Caird, Scholem and Zaehner would say, why not turn to the inspection of the mystical paths as a major avenue of describing the mystical nature of a certain religion. By investigating the kinds of the mystical paths and correlate them to the

mystical ideals, it would be more reasonable to decide whether a certain ideal was cultivated in fact, rather than consisting in a theoretical goal. The detailed description of the mystical path, the question of occurrence of initiation-rites, the intensity of the mystical techniques, altogether may testify as to the extreme nature of the experience more than the kind of theology that presides a certain religion.

Such an approach may involve other methodologies, less oriented toward theology but taking into account much more linguistics and psychology. A religion, or a certain type of mysticism, may include extreme experiences and expressions not only because some phrases are used - though the occurrence of such phrases is also an important fact to be taken into account - but also if scholars are able to detect circumstantial factors that contrive to ensure the occurrence of the extreme experiences. Perhaps the occurrence of oblique indications, like the appearance of techniques to return from an extreme mystical experience or descriptions of bodily symptoms related to a certain experience, are as important, or even more than the theological criteria.

The difference between the theological versus the technical approach implies more than methods to deal with the role of an imponderable experience as part of the more general understanding of a certain form of mysticism. It assumes another dynamics that is formative of religious experience, especially in the case of mysticism: less depending upon the nature of a reigning theology, on authority, on abstract ideas, mysticism will

be conceived as reaching its peak in extreme experiences if it will develop ways of duplicating these ideal experiences and transmitting them as an ideal. I can imagine that a mystic that have undergone extreme mystical experience will be more ready to write about techniques to return to these experiences, that the esoteric nature of his lore will become less important, and that he may attempt to impart his strong formative experience with the other.⁷⁹ An extreme type of mystical experience may produce a more daring, and more open type of mystical literature.

The different forms of mysticism should, therefore, be examined not only with the eye of a theologian, mainly by explicating their abstract tenets but more eminently by recouring to semiotic, literary, anthropological and psychological methods of investigation. This means also a certain restructuring of the corpora of mystical literature that will attract the attention of the scholars: so, for example, in lieu of expatiating upon the nature of divine attributes or upon the emanative processes, the scholars of Jewish mysticism should inspect the large literature dealing with the mystical rationales for the commandments or mystical handbooks that are still extant only in manuscripts.⁽⁸⁰⁾ The relative neglect of these types of literature in Jewish mystical scholarship is not an extraordinary case: from my modest acquaintance with the scholarly literature on other types of mysticism, it seems that only in the field of the Hindu and Buddhist mysticisms, scholars have directed their attention on the technical as well as on the theological aspects. In the scholarship of mysticism, a con-

centrated effort upon the study of the practical and the more concrete aspects of mysticism is most needed after the reign of the almost exclusive focus upon the theoretical and theological.⁽⁸¹⁾

In lieu of an essentialist approach, or an essentialist phenomenology, why not attempt at describing mystical union not as a frozen entity under analysis, but as a cluster of processes taking place between the central concepts and practices that are characteristic of and involved in a mystical phenomenon. Such a «phenomenology of processes», will still take in consideration the key concepts as starting points of the scholarly endeavor of understanding. However, it will regard as vital for the understanding of the nature of a certain mystical literature not simply the enumeration of those major concepts but the different forms of interactions between them.

From the methodological point of view, the more theologically oriented approaches are similar to the simplistic version of history of ideas method, that separate a certain idea or notion from its larger context in order to describe its evolution in history.⁽⁸²⁾ My proposal above is more consonant to intellectual history, as it attempts to elucidate the importance of the nets created by several concepts, and especially by their changing interplay.

This emphasis on the dynamics of the process, in lieu of the centrality of the static approach to concepts, may seem to be either more historical or more structuralistic than phenomenological. Historical - because the dynamic nets evolve and change in time;

structuralistic - because the meaning is extracted not only by reflecting upon separate entities but upon complex nets, whose morphology is part of the content of the discrete notions. Indeed, this is a much more historically oriented attitude in comparison to the essentialistic vision of Hegel and his later followers. Though they emphasize the changes religions underwent during history, these changes are basically quantic leaps from one essential form to another.⁽⁸³⁾ Each of the stages of these historical and spiritual processes is conceived of as being an essence in itself. However, another assumption may be that when studying the religious writings we do not witness fixed systems, clear-cut theologies or frozen techniques, whose essence can be easily determined, but living structures and proclivities for moving in a certain direction, or directions, rather than crystallized static entities.

Notes

1) Chaim Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, (Harvard University Press, Cambridge, London, 1989), pp. 152, 153-160, 192.

2) On Hegel's ambiguous attitude to Judaism see Yirmiyahu Yovel, *Dark Riddle, Hegel, Nietzsche, and the Jews*, [Schocken, Jerusalem, Tel Aviv, 1996] [Hebrew].

3) Jung was very fond of it, and understood it as corroborating his view of «collective unconscious»; Eliade was well-acquainted with though he did not agree to it. I am using the term in a vague way in order to point to the collective religious concepts and enterprises that differ dramatically from the unio mystica experiences, that are the achievements of the individual.

4) See his programmatic statements in *At Sundry Times*, [London, 1958], pp. 11-12, and Douglas Allen, *Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, [Mouton Publishers, The Hague, 1978], p. 54 note 58.

5) This is the reason for the marginalization of Judaism in most of Eliade's descriptions of religion, especially the earlier ones, as well as the rather secondary references to Scholem's writings.

6) I would like to mention the brief observation of Leo Baeck, «Jewish Mysticism,» *Journal for Jewish Studies*, vol. II [1950], p. 7 to the effect that «Jewish Mysticism remained ethical only to him who fulfills God's commandments, so it teaches, is the «unio mystica» granted». Written in 1950, this remark seems to hint at Scholem's denial of unio mystica. This quote escaped the attention of the scholars that have dealt with this issue, [see note 12 below] and unfortunately also my own attention. However, I would say that Baeck's assumption, important as it is because he was the first who took, though implicitly, issue with Scholem's view, does not offer the best explanation for the occurrences of mystical experiences. I am inclined to see in the mystical experiences and expressions, not only a recompensation for a pious way of life, but more predominantly as the result of using some techniques for attaining such experiences, and philosophical vocabulary in order to express them.

7) *Major Trends in Jewish Mysticism*, [Schocken Books, New York, 1967], pp. 7-8.

8) See David Biale, *Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History*, [Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1979], pp. 137, 202-203; Nathan Rotenstreich, *Judaism and Jewish Rights*, [Hakibutz Hameuchad Publishing House, 1959], pp. 119-120 [Hebrew]; Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, [SUNY Press, Albany, 1989], pp. 3-4.

9) *Major Trends*, p. 55.

10) Recently, the concept of transformation undergone by the Heikhalot mystics has been emphasized by scholars, and it may be that, in the context of our proposal to be formulated

later on in this paper, though no adherence between the ascending mystics and the deity is described in this literature, we may nevertheless speak about a mystical union with an extension of God, the angel Metatron. See Peter Schaefer, *The Hidden and the Manifest God*, [SUNY, Albany, 1992] pp. 165-166; M. Idel, «Enoch is Metatron,» *Immanuel*, vol. 24/25, (1990), p. 225 note 18, and the study of Elliot R. Wolfson, «Yeridah la-Merkavah: Typology of Ecstasy and Enthronement in Ancient Jewish Mysticism,» in ed. R.A. Herrera, *Mystics of the Book, Themes, Topics, and Typologies*, [Peter Lang, New York, 1993], pp. 13-44.

11) «Mysticism and Society,» *Diogenes*, vol. 58, [1967], p. 16. Compare also to *Major Trends*, p. 11. According to another formulation complete union is denied by Kabbalistic theology: see Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, [Schocken Books, New York, 1972], pp. 203-204.

12) *Ibidem*, pp. 203. See also *ibidem*, 227. I. Tishby has suggested to qualify Scholem's sweeping statements, see his *The Wisdom of the Zohar*, tr. David Goldstein, [Oxford University Press, Oxford, 1989], vol. II, pp. 228-230. However, his views have been rejected openly by Gershom Scholem, *Origins of the Kabbalah*, tr. A. Arkush, ed., R.J. Zwi Werblowsky, [Princeton University Press, Princeton, 1987], p. 303 n. 206 [a view expressed already in the first version of this work in German as soon as 1962], and following him by R.J.Z. Werblowsky in his review essay on the Hebrew edition of the Tishby's *Wisdom of the Zohar* in *Tarbiz*, vol. 34, [1965], pp. 203-204 [Hebrew] and by a public lecture devoted to defending Scholem's stand by Joseph Dan, in 1984. The single scholar who added significantly new material to that brought by Tishby was Ephraim Gottlieb, *Studies in Kabbalah Literature*, ed. J. Hacker, [Tel Aviv, 1976], pp. 234-238 [Hebrew] and note 14 below. See more recently Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, [Yale University Press, New Haven, London, 1988], pp. 59-73; *Studies in Ecstatic Kabbalah*, pp. 1-31. In the last years J. Dan advanced what I regard as a quite fantastic theory that Tishby's view has been accepted by all scholars, a claim contradicted by his very lecture and it is to be

hoped that the original version of this speech will be printed sometimes.

13) It is here that the gap of the second stage of religion is conspicuous in Scholem's vision of mysticism.

14) *Major Trends*, pp. 122-123. Compare also his assertion in *Kabbalah*, [Keter Publishing House, Jerusalem, 1974], p. 176: «Devequt results in a sense of beatitude and intimate union, yet it does not entirely eliminate the distance between the creature and the Creator, a distinction that most kabbalists like most Hasidim, were careful not to obscure by claiming that there could be a complete unification of the soul and God. In the thought of Isaac of Acre, the concept of devequt takes a semi-contemplative, semi-ecstatic character.» Therefore Scholem not only reacted promptly to Tishby's attempt to qualify his view, but also to Gottlieb's one. See above, note 12. Compare however, Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, pp. 59-73.

15) See also Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, p. 227.

16) See, however, the critique of Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism, Origins to the Fifth Century*, [Crossroad, New York, 1991], p. 336.

17) *Major Trends*, pp. 27-28.

18) See his *Kabbalah*, [Keter Printing House, Jerusalem, 1972], pp.88-91; 96-105.

19) See *Major Trends*, pp. 27-28.

20) See Allen, [note 4 above], p. 140, n. 1.

21) *On the Kabbalah and its Symbolism*, tr. Ralph Manheim, [Schocken Books, New York, 1969], p. 99. Compare also the unnamed item *Kabbalah* in *Encyclopaedia Britannica*, vol. 13 [1959] c. 232: «Kabbalism may be described as a reaction of immanence against transcendence and, in fact, the Kabbalists attained a mystic communion which... seems at times, fantastic.»

22) A major question is, after all, what is the source of the mystical theology of the Kabbalists, which served as object of contemplation. Here, again, Scholem presupposes the primacy of theology to experience. See also note 56 below.

23) Hindu and Muslim Mysticism, [Schocken Books, New York, 1972], p. 3.

24) As to the originality of this distinction I have some doubts; see E. Caird's views mentioned below, note 45 and especially Max Weber's view Ancient Judaism, trs. H. H. Gerth and D. Martindale, [The Free Press, Illinois, 1952] p. 314: «The prophet never knew himself emancipated from suffering, be it only from the bondage of sin. There was no room for a unio mystica, not to mention the inner oceanic tranquility of the Buddhist arhat...Likewise his personal majesty as a ruler precluded all thought of mystic communion with God as a quality of man's relation to him. No true Yahve prophet and no creature at all could even have dared to claim anything of the sort, much less the deification of self... The prophet could never arrive at a permanent inner peace with God. Yahwe's nature precluded it.. There is no reason to assume the apathetic-mystic states of Indian stamp have not also been experienced on Palestinian soil.» See also ibidem, p. 315.

25) For the time being I am unable to locate a reference to Weber and Heiler in Zaehner's discussions of the two major forms of religion.

26) The critiques on Zaehner's stands regarding Hinduism, especially that of N. Smart, should not concern us here, though in principle the same variety of theologies found in Hinduism and Buddhism can be detected also in Jewish mysticism. See Ninian Smart, Worldviews, Crosscultural Explorations of Human Beliefs, [Charles Schreiber's Sons, New York, 1983], pp. 68-71; E. G. Parrinder, «Definitions of Mysticism,» Ex Orbe Religionum, [Leiden, Brill, 1972], vol. II pp. 309-315; Nelson Pike, Mystic Union, An Essay in the Phenomenology of Mysticism, [Cornell University Press, Ithaca, London, 1992], pp. 177-193.

27) See At Sundry Times, [Farber and Farber, London, 1958], pp. 190-194.

28) ibidem, pp. 195-217.

29) Hindu and Muslim Mysticism, pp. 86-109.

30) See his At Sundry Times, p. 171. See also the evaluation of the mystical element in Judaism in A.S. Pringle-Pattison's item on mysticism in the Encyclopedia Britanica, [1926] vol. 19 c. 124: «neither the Greek nor the Jewish mind lent itself ready to mysticism... the Jewish because of its rigid monotheism and its turn toward wordly realism and statutory observance.» Hence, at least in one of the reasons for the difficulty to create mystical literature is theological: «rigid monotheism.»

31) On this point Zaehner is indeed right, since the two sources had indeed contributed to the contemplative and the unitive nomenclature of Kabbalah. However, this fine observation seems to be the insight of Zaehner, and not so much of his reading of Scholem's writings. See below, par. 6. However, on the other hand, the mystical elements in biblical and Rabbinic Judaism are to be taken into account as major formative elements for the Jewish unitive language.

32) Note the ahistorical stand of this scholar: while speaking about medieval Jewish mystics, whose theosophies are so different from the Biblical theologies, he still assumes that the Jews have cultivated the conception of the Bible.

33) As it is well-known it is Scholem who has repeatedly distinguished between union and communion in Jewish texts.

34) See Concordant Discord, [Claredon, Oxford, 1970], pp. 8-9, 23-31, 324, and see also his At Sundry Times, pp. 165-166.

35) Indeed Scholem has overemphasized the Gnostic nature of Jewish mysticism as a corollary to his negation of mystical union.

36) Concordant Discord, pp. 323-324.

37) Zaehner, Mysticism, Sacred and Profane, [Oxford University Press, London, 1961], p. XVII.

38) Hindu and Muslim Mysticism, pp. 2-3.

39) ibidem, p. 2. Immediately afterwards Zaehner adduces, again, Scholem's passage on the Heikhalot non-unitive nature of the ecstatic experience.

40) Mysterium Coniunctionis, tr. R. F. C. Hull, [Bollingen Series, XX, New York, 1963], vol. 14, p. 171.

41) See however *ibidem*, p. 443, where Jung refers to a passage in the Zohar, III, as a *unio mystica*.

42) *Major Trends*, p. 11. 43) *Mysterium Coniunctionis*, pp. 23, 25, 414, 442.

44) *ibidem*, p. 170.

45) [Glasgow, 1904] vol. II, p. 214. 46) Caird, *ibidem*, pp. 188-189. For the dichotomy between the Hebrew and the Greek mind Caird is dependent, at least at some extent, on Matthew Arnold's famous distinction; see Caird's *The Evolution of Religion*, [New York, 1893] vol. II, pp. 14-15. For an inverse distinction, that between the 'Oriental man' and the 'Occidental' one, the former described as motor, the latter as sensory, the former more active and expressive, the latter more contemplative and inwardly oriented, see Martin Buber, *On Judaism*, ed. Nahum N. Glazer, (Schocken Books, New York, 1972), pp. 57-60

47) Caird, *ibidem*, p. 210. See also p. 209. On Plotinus's influence on Jewish mysticism see below paragraph 6.

48) For unitive expressions in Philo see now Bernard McGinn, *Foundations of Mysticism*, I pp. 39-41.

49) *Ibidem*, p. 195.

50) See his *The Evolution of Religion*, vol. II p. 6.

51) *Ibidem*, pp. 7-12.

52) *Ibidem*, p. 13.

53) What strikes me most in some of these formulations is not so much the subtle anti-Jewish implications, which anyway inform a significant part of study of religion even after the Second World War, in addition to Jung, like Joseph Campbell, Mircea Eliade or Arnold Toynbee, but the fact that it was Scholem's *Major Trends* that is invoked - correctly or not is another question - in order to portray an impoverished Judaism.

54) See e. g. Zaehner's awareness of Martin Buber's unitive experience, in his *At Sundry Times*, pp. 91-92 and Jung's mentioning a Zoharic text as pointing to a mystical union, in *Mysterium Coniunctionis*, p. 443. These instances notwithstanding,

these scholars did not qualify their views on Judaism as described above.

55) For the importance of theological stands for the way Jung analyzed the significance of androgyny see M. Idel, «Sexual Metaphors and Praxis in the Kabbalah» in *The Jewish Family*, ed. D. Kraemer, [Oxford University Press, New York, 1989], pp. 223-224.

56) Definitions of Kabbalah from theological points of view, rather than from more experiential one, are dominant in Scholem's school. On this issue see M. Idel, «Defining Kabbalah: The Kabbalah of the Divine Names,» *Mystics of the Book: Themes, Topics, & Typology*, ed. R. A. Herrera, [Peter Lang, New York, 1993], pp. 97-99; M. Idel, «The Contribution of Abraham Abulafia's Kabbalah to the Understanding of Jewish Mysticism,» in eds. P. Schaefer - J. Dan, *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism, 50 Years After* [J.C.B. Mohr, Tuebingen, 1993] pp. 131-133.

57) See M. Idel, «Universalization and Integration: Two Conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism,» in *Mystical Union and Monotheistic Faith, An Ecumenical Dialogue*, eds. M. Idel-B. McGinn, [MacMillan, New York, 1989], pp. 50-57.

58) It should be emphasized that the meaning of the root DVQ is rather loose in the Biblical and Rabbinic texts and there was no authoritative interpretation of its significance.

59) *The Immanence of God in Rabbinic Literature*, [London, 1912].

60) *Major Trends*, pp. 55, 229, 359, 362 and *On The Mystical Shape of the Godhead*, [Schocken Books, New York, 1991], pp. 148, 149, 152, 182.

61) *The Theology of Ancient Judaism*, [London- New York, Soncino, 1965], vol. I, pp. 153-155 [Hebrew].

62) *Mysticism in Rabbinic Judaism*, [De Gruyter, New York, 1982].

63) See Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, pp. 38-39.

64) See *Sefer ha-Ma'alot*, [Berlin, 1894], p. 22.

- 65) On the Mystical Shape, pp. 256-257. However, Scholem does skip over the devequt passage when discussing Falaquera's version of the Theology of Aristotle.
- 66) Studies in Ecstatic Kabbalah, pp. 4-18; idem, The Mystical Experience, pp. 131-132.
- 67) In fact only Christianity with its theistic theology was considered by him as ensuring the unio mystica experiences.
- 68) See our discussions and quotes from the writing of these authors above.
- 69) Idel, The Mystical Experience, pp. 124-126, 130-134; «Universalization and Integration,» pp. 49-50.
- 70) See Studies in Ecstatic Kabbalah, pp. 10-11.
- 71) On the issue of the mystical path I hope to elaborate elsewhere: see, meanwhile, Idel, ibidem, pp. 103-134.
- 72) See e.g. ibidem, pp. 7-11.
- 73) Compare, Ithamar Gruenwald, «From Talmudic to Zoharic Homiletics,» ed. Joseph Dan, The Age of the Zohar, [Jerusalem, 1989], p. 293 [Hebrew].
- 74) See Idel, Kabbalah: New Perspectives, pp. 84-85, 88, 110-111 and the evidence from Sefer Sha'arei Tzedeq, who described unexpected mystical experiences after a relatively long period of exercises. Cf. the text translated by Scholem, Major Trends, pp. 150-152.
- 75) Compare the absence of any discussion of mystical techniques in the most recent monograph on mystical union in Christian mysticism, by Pike, note 26 above.
- 76) On the criticism of the theory which sees in ideas the origin of myth see Walter Burkert, Homo Necans, The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth, tr. P. Bing, [University of California Press, Berkeley, 1983], pp. 26-29.
- 77) See M. Idel, «Between Rabbinism and Kabbalism: Gershom Scholem's Phenomenology of Judaism,» Modern Judaism, vol. XI, (1991), pp. 281-296.
- 78) See also M. Idel, «Some Remarks on Ritual, Mysticism, and Kabbalah in Gerone,» Journal for Jewish Thought and Philosophy, vol. III, [1993], pp. 111-130 and note 22 above.

79) On exit rites see M. Idel, Hasidism: Between Ecstasy and Magic, [SUNY Press, Albany, 1995], pp. 127-133. In this book I have attempted to offer a theory of models, that include the value devequt into larger mystical structures, which combine, in a way reminiscent of Ewert Cousin's description of the axial and pre-axial elements, mysticism and magic. See his Christ of the 21st Century, (Element, Rockport, Mass., 1992), and Idel, Hasidism, p. 225. Compare also ibidem, pp. 107-109, where, following to a certain extent a view of Erich Neumann, I propose not to reduce the emergence of the hasidic mystical configuration to its pantheistic theology, but assume a more mystical opening of its masters, which was combined with theological beliefs.

80) So, for example, most of the more technical Kabbalistic treatises are still in manuscripts and major issues related to experiential aspects were treated only recently. See Idel, Kabbalah: New-Perspectives, pp. 27-29; idem, «Kavvanah and Colors: A Neglected Kabbalistic Responsum,» in eds. M. Idel, D. Dimant, S. Rosenberg, Tribute to Sara: Studies in Jewish Philosophy and Kabbalah Presented to Professor Sara O. Heller Wilensky, [Jerusalem, The Magnes Press, 1994], pp. 1-2 [Hebrew]. For the importance of the experiential aspects in Kabbalah see more recently the statements of Yehuda Liebes, [note 83 below] and Elliot R. Wolfson, Through a Speculum that Shines, [Princeton University Press, Princeton, 1994].

81) More on this issue see above note 56.

82) Indeed Scholem's inclination to use this method was correctly emphasized by Joseph Dan, in his foreword to a collection of Scholem's studies, On The Mystical Shape, pp. 8-9. In some of Dan's own studies, this propensity for history of ideas is indeed quite conspicuous.

83) To a certain extent, also Scholem's vision of the major trends of Jewish mysticism implies quantic leaps. See Yehuda Liebes, «New Directions in the Study of Kabbalah,» Pe'amim, vol. 50, [1992], pp. 150-170 [Hebrew].

Philosophy and Judaic Pattern in the Thinking of Martin Buber and Emmanuel Levinas¹

M. Buber and Levinas develop two Jewish philosophical systems, which are constituted by the meeting of the two traditions: the philosophical and the religious one. Beyond the evidently particular configuration, the relational principle theorized by the two thinkers has as the unity element the valuation of a Biblical archetype. Our analysis deals with the relational principle as Judaic pattern in Buber's and Levinas' thinking. We can observe that each of the two authors proposes us a system that relies on the dual structure of the human world. Its archetype is revelational in nature, similar to the one disclosed by the Mount Sinai theophany.

The moment when Martin Buber replaces the Biblical statement: "In the beginning is the Word" with the pattern "In the beginning is relation"², he is attempting to point out an explanatory model that is correlative with the relational nature of Judaism. The same shaping paradigm can also be encountered in a philosophy as that of Levinas, who removes from his relational system the verticality of transcendence. However, the profound texture of his system is nourished by the archetypal sources of the Sinaitic revelation.

My analysis deals with the relational principle as a Judaic pattern in the thinking of Buber and Levinas. From the very beginning we can observe that the two authors propose a system that relies on the dual structure of the human world. Its archetype is revelational in nature, similar to the one disclosed by the theophany of Mount Sinai. The Covenant between YHWH and Moses, as the Symbolic Face of the Israelite community, is a pledge that sets up a dialogical paradigm, the

entrance into a relation of a unique God and a people who has been chosen to be the theophanic subject. A personalized structure occurs which entails a relation between two subjects that commit to themselves and themselves grow aware of each other. The specific relation of the Covenant cannot be limited to the mere register of the Alliance. It establishes itself as a paradigm of authenticity which man is called upon to realize in all of his existential structures.

In Buber's perception of the situation, this specific relation is a paradigm of a relation that always finds its value in the sphere of "between" that encompasses the personalized entities which can at the same time be to Buber structures of the divine, of the being of the world.

Interpreting Buber's thinking by using a more outlined ontological language, Levinas shows that the relation does not occur within the subject but in the field of the being. Nevertheless, the meeting does not need to be interpreted as something that has been objectively, fairly understood by an I, because the ontological field is not a spatial universe but rather an appearance. Yet, the appearance creates an interval between I and Thou, and that "between" is the place where the being makes his mark as being. Such conclusions draw Levinas to ascertain that the person in Buber's thinking does not stand for a mere being among beings but for a category, in the Kantian meaning of the word. From this point of view, man does not only meet, he is the very meeting. In the world of relation, man takes his stand in the center of the being and the accomplish-

ment of this situation automatically engenders a transcendence³.

In Buber's vision, depending on the world of being or on the world of things that man sets value on, he lives either in a paradigm translated in language by "the fundamental word I-Thou" or in a paradigm translated by "the fundamental word I-It". According to Buber, there is a twofold outline of the human reality and it is only in the power of a being to assume one or the other of the two paradigms. Due to the twofold possibility of denotation of relations that have been shaped by man, are asserted, on the one hand, the Thou of the relation which has been set up by rendering topical the combination I-Thou, and on the other hand, the It of the relation which has been established by making topical I-It⁴.

Depending on his own way of referring to the world, man can assert himself as individuality or as person. Commenting upon Buber, Eliezer Berkowits points out that individuality perceives only the world of It; man becomes person when he becomes conscious of a personal presence in the world, when he discovers the Thou of the reality, when he comes out of his I taken in itself as an individual ego and "meets a bearer" with whom he enters into relation. The distinction between the two poles, individuality and person, is obvious when one addresses the issue of person relating to fellow-person. He increases the value of the world of relation as long as he contains his desire to treat a fellow-person as It and enters into a living relation with it⁵.

To Buber, there is no I in itself but only the I relationally configured: the I of the primary word I-

Thou or the I of the primary word I-It, the utterance, the relational meaning which the one or the other of the two outlines gives to it. Thus, when the author says: “When a primary word is spoken the speaker enters the word and takes his stand in it”, Buber considers that the It sphere is favored by all the entities that perceive and are perceived as objects of desire. The sphere of Thou is the sphere of relation which cannot be bounded to the level of experiences which introduce to the man the world of It, this also implies an inner experience that establishes a dialogical relation.

Levinas bears in mind the same aspects when he reaches the conclusion that with Buber the self exists only as an I shaped in the relation which establishes reference to the sphere of Thou or It. On such an understanding is based the estimation of the utility sphere as being the most superficial type of relation, which usually targets the objective knowledge of things through direct experience, by making contact with things as things due to the mediation of the mental acts which directs towards the world of things. This is the sphere of relation which requires a modality of addressing in the third person. One can speak of this as the sphere of It conceived as a neutral space in which the individual cannot enter into a unifying relation which will allow him the distinct manifestation of his own I by having reference to another fellow-man, act by which he can encounter himself as different from the others. Levinas believes that the passage through an intentional relation can be possible in Buber’s thinking as long as the I-Thou relation results in a wholly distinct relation from

the I-It one. The I-Thou relation is the one allowing us the recognition and the manifestation of the alterity. Still, Levinas draws us the attention that we do not need to confound alterity with the idea of alterity. The important thing is not to think of something in terms of alterity but rather to be able to enter into relation with the other and to address him as a Thou. It is not the perception but the utterance of Thou that makes a relation become real, replies Levinas. His addressing a Thou makes it possible for him to establish alterity. Analyzing the I-Thou relation, Levinas discovers that relation is the very essence of the I so that the I-It experience or the I-Thou experience does not deal only with the terms of the meeting just as an absent-minded reader of Buber might suppose, but the very nature of relation⁶.

Buber discloses three spheres of relation: life with nature, life with human beings, and life with spiritual beings. The last sphere is the one that emphasizes the presence of a median space of the religious experience “that is always wrapped by clouds, yet revealing itself without saying a word is a language forger”. The apparent ambiguity of this experience is due to shyness experienced when facing the reality that “in every sphere in its own way, through each process of becoming that is present to us, we look out towards the fringe of the eternal Thou; in each we are aware of a breath from the eternal Thou; in each Thou we address the eternal Thou”⁷.

As it explicitly appears with Buber, man can become bound up in relation with nature, thus experienc-

ing a reciprocity. He can sit face to face with another man, being aware that the latter “is not a thing among things and does not consist of things,” and perceiving the human being as a thou that fills the whole horizon and makes it possible for all other things to live in his light. However, at the same time, “every particular Thou is a glimpse through to the eternal Thou; by means of every particular Thou, the primary word addresses the eternal Thou”⁸.

Maurice Friedman underlines the fact that Martin Buber considers the dialogue with God as the center and the most profound significance of the Jewish religion. Opposed to the traditional vision which considers the principle of Monotheism as the most important constitution of Judaism within religions, in Buber’s vision, the very meaning of Monotheism is that of bringing every aspect of life to the fullness of the dialogue. This significance conveys the model of the dialogue between man and God⁹.

In a more full manner, these aspects draw the attention of E. Berkowits who notices that, according to Buber, the most intense form of relation is pure relation. It comes into place as meeting with the Absolute as person. All meetings with a Thou are nothing but pathways to achieving the pure relation and the meeting with the Eternal Person: all these meetings are the personal manifestation of that wholly Thou that every I is looking for in his relations with human beings who represents as much directed steps towards the meeting with the Absolute Thou. This is the meaning of the religious relation to Berkowits. Without pure relation the

sphere of It may become overwhelming and man could be extraneous to himself, losing his ability of meeting and sharing. Consequently, pure relation becomes the center of the whole field of relations, a field in which all relations meet and from which all relations diffuse. The unique individualized and unrepeatable meetings of the personal relation between the finite beings start to result in a universal reality of joining and sharing¹⁰.

The Eternal Thou, the omnipresent Presence cannot be the object of a description, the Eternal Thou is known through meeting, through relation. The unknowable God makes It’s presence known by addressing Itself to man. The form of this addressing is revelation. Berkowits points out that with Martin Buber this addressing is not a supernatural event. Everything happens within the fabric of daily life. God may be encountered in the infinit manifestation of things and events. By everything man creates he must hear the addressing of the Absolute Presence that summons him to responsibility and meeting.

Under these circumstances, action in the actual conditions of daily life helps man to uncover himself as a person. Moreover, meeting with the unique Voice of God sets the relation as a dialogical situation. Human action translates the whole history and existence of man into a dialogue between God and Man. Within this dialogue, God remains Unknowable. He makes himself known as voice, as addressing. Thus, revelation and relation become identical terms. Asserting that revelation is nothing else but the relation between addressing and replying, between giving and receiving, M. Buber tact-

fully tells us that revelation does not deal with the issues of the divine mystery but with the actual life of man¹¹.

Let's summarize the essential data of this concrete existence. Buber believes that man renders himself topical into reality only by being continually born as presence, meeting and relation. Living in the world of It, he lives in the past and only discovering himself again and again in the world of "between I and Thou", taking over and over again an immediate stand into a relation he lives in the present. Yet, Buber does not overlook an important fact: "without It man cannot live. But he who lives with It alone is not a man¹²." Therefore, man cultivates his personal humanity only to the extent which he is capable of balancing the bounds of his being with It and of establishing an immediate relation with all things. "He who takes his stand in relation – says M. Buber – shares in a reality, that is, in a being that neither merely belongs to him nor merely lies outside him...The I is real in virtue of its sharing in reality. The more full its sharing the more real it becomes"¹³. This subtlety was also noticed by the author of the Romanian translation of Buber's work: he points out that the word Es rendered by It always entails an object placed at a certain distance from its subject¹⁴.

A further shade of meaning concerning the configurations that the I brings into existence can be pointed out by understanding the distinction between desire and love. In Buber's dual system, the world of desire is the world of It. Desire and love will not be indistinct, although both are linked together by the register of

feelings. In the case of love, feelings accompany "the metaphysical and meta-psychical fact of love", yet they do not exhaust it, as happens in the case of desire in the world of things. Surpassing any psychologizing attempt at understanding love, Buber leads us to a register in which "feelings are 'entertained': love comes to pass". In other words, feelings dwell in man while "man dwells in his love"¹⁵. One can come to know love only to the extent in which one understands that love does not cling to the I only for its content, but "love is between I and Thou". The fact that man is an active dweller of his love means that love is no longer regarded as a mere cosmogonical action, but also as relation of absolute equality of all those for whom love means responsibility, and it is this love that makes them "believe in the simple magic of life, in service in the universe, and the meaning of that waiting, that alertness, that 'craning of the neck' in creatures will draw upon you"¹⁶.

If in Buber's case the archetypal Judaic element is quite evident, in Levinas' it is rather implicit, especially in his major works in which the sphere of relation appears as fundamental.

The manner in which Levinas understands love can be taken as a starting point for underlining the dual structure of person in his thinking. He proves that a "community establishes between two beings, between I and Thou. We are between ourselves. It leaves out a third person. By definition, a third person troubles this intimacy"¹⁷. Levinas agrees that the feeling which is at the foundation of a society is love". To be in love

means to exist as if the one who loves and the loved one were a sole world”¹⁸. Still, the inter-subjective connection of love can only be realized as a dual community which is reluctant to universality. To Levinas, love stands for the love of a couple. And this is the very root of the contemporary crisis of religion according to his thinking. One cannot cut oneself from the world in a couple relation with God, that is, an exclusive dual relation concerning the others. God can be perceived only as exteriority conceived not outside the relation but as a fixed exterior point of the law source. To make it functional, Levinas horizontalizes Transcendence, placing it at the discourse level: “an existence lacking violence is the discourse exteriority. The Absolute that advocates for justice is the absolute of the interlocutor of the dialogue. His way of being and of acting consists of turning his face towards me, of sitting before my face. That is why the absolute is embodied by a person. Isolating a person among the others, living in seclusion yourself and that person in the mysterious ambiguity of “between us” does not ensure the complete exteriority of the Absolute. It is only the irrefutable and severe token which inserts “between us”, which discloses through its word our personal clandestineness, a token which embodies a demanding mediator between man and man, represents face, represents Thou. It is a thesis which has nothing to do with theology, yet God could not be God without having been, first and foremost, this interlocutor”¹⁹.

Levinas’ valuating of the language has to be seen in the light of the significance which Torah holds as the

word of God, as a space of addressing of the Divine by uttering revelation and one of man’s reply by assuming the Torah. Language becomes pre-eminently the space of dialogue only because in the beginning it was the language of Torah which implies God as interlocutor.

The type of statements in the following quotation, along with others of this sort, shows us that Levinas originates the dialogical harmony in the innermost structure of Monotheism. “Monotheism, the word of the One God, is the very word one cannot fail to hear or respond to. It is the word which makes you enter into discourse”²⁰. Despite the popular idea that the economic game is the one that generates the solidarity and the unity of interests of races, states, and nations, Levinas believes that the whole economy of solidarity lies at the basis of Monotheist force. It is this force which makes his fellow man bearable to man, which makes the other respond. Monotheism “makes the other to enter into the discourse which will unite him with me”, writes Levinas²¹.

From this point of view, the word is “the prophetic word”. The bearer of this word is the Jew: “The Jew is open to the word and believes in the efficiency of truth”, declares Levinas²². He considers that one of the many possible definitions for the Jew is the following: “The Jew... is the man whom the momentary worries and struggles leave him in any moment available for an elevated dialogue, that is, for the word from man to man. The Jew is particularly the one for whom an elevated dialogue has at least the same paramount importance as the momentary worries and struggles have”²³.

Exalting Monotheism, Levinas considered it unconceivable that this open attitude to dialogue could not have found echo among those who have erected the impressive structures of Christianity or Islam, assuming as foundation the original message.

We have already mentioned that in Levinas' vision a dual relation, a couple relation with God, is not possible. Therefore, in the place of a God related on the vertical, he chooses an inner Divinity lived as intimacy. This image of Divinity is the outcome of living the extreme historical experience of God's withdrawal from the world, of experiencing suffering and desertion which engender a new manner of understanding God's presence in Judaism. The veiling of God's face, his absolute desertion changes radically the relation between man and Divinity. According to Levinas, the relation can only take the form of a relation between the spiritual entities that hold as median structure the Torah's teachings. In the same way in which the dual relation can no longer find its accomplishment in the form of communion in the environment of the love of the impersonated God, the mediation cannot be achieved by the word of the impersonated God, but only by a living word that "ensures a living God among us"²⁴. This represents the very word uttered by the divine voice that establishes the Torah's teachings.

Levinas believes that the living God does not make its presence felt through the mediation of a sensitive substance, but through absence. Experiencing the presence as absence becomes possible due to the fact that God becomes extremely tangible through the Law. In

Levinas' vision, the profoundness and the beauty of the Law are assured by its intrinsically dialogical structure. It reveals to us that God has created man as a dialogical being who can continue to love him despite all the hardships through which God would discourage his love. This optimistic view coincides in Levinas perspective with an entire valuation of man as a personal being. And it is in this regard that Levinas' words must be understood: "To love Torah even more than to love God is the very path to come to know a personal God against whom one can surge, that is, one can die for"²⁵.

God's presence in the Judaic Law, that is through Torah, grants the ethical dimension of Judaism. This dimension will be reiterated in a non-theological way of great philosophical significance by Levinas in his relational ethics.

Bearing in mind this ethical exigency, Levinas thinks it necessary to surpass the tendencies of understanding the language as subordinated to the fact of becoming aware of the other person's presence, or as his vicinity, or as the communion with him. Language must be understood as a condition of the possibility of this "becoming aware"²⁶.

It is in this view that Levinas considers that in Martin Buber's or Gabriel Marcel's analyses, the relation with the Other loses its unwanted character. In Buber's case, Levinas questions whether the reciprocity suggested by the pattern in which Thou appears as partner is an original one or not. Levinas believes that due to a "contemptuous spiritualism" from which Buber's vision is suffering, the relation I-Thou does not engender

any concrete structure, having a formal nature and being unable of acknowledging aspects which are different from that of friendship, such as the following: economy, the pursuit of happiness, and the relation of representation with things²⁷.

Derrida establishes that three aspects actually form the essence of the reproaches which Levinas ascribes to the relation I-Thou in the way in which Buber represents it: first, there is its structure based on the symmetry and reciprocity principle; second, its formality, without distinguishing between the specific contents of the relation with human beings and the relation with things; and third, there is the fact that it supposes a sort of couple clandestineness in which the couple becomes self-sufficient, leaving in oblivion the whole universe. For good reason, Derrida considers that all these elements in Buber are surpassed towards the fulfillment desired by the Levinasian critique²⁸.

Levinas' critique is based on the conclusion that with Martin Buber, relation is nothing else but accomplishment of the meeting. Relation is just a fulguration of distinct meetings conceived as unique events which cannot be connected to other instances in order to provide a history or a biography.

Moreover, the Thou does not have the qualities such as the I would like to have or to come to know, leading Levinas to the conclusion that with Buber, relation, as well as the elements of the relation, is suffering from too much spiritualism and too much abstraction²⁹. With Levinas, the intersubjective elements bear a face, show a countenance. In order to understand the profound structure of the countenance, Derrida's

words are relevant: "The countenance is neither God's face nor man's image: it is the resemblance between them"³⁰. The presence of the countenance makes possible the ethical relation. Derrida points out that ethical relation must be understood as in the light of face-to-face moment, as presence of alterity which can only be set up by beginning with oneself.

John Wild notes that to Levinas, the world which the I experiences is not a logical relation which would gather all elements in a neutral system. There is a fundamental tendency of the human being to exercise dominion over things in order to make use of them in a personal advantage or in the advantage of the group to which the individual belongs. This is a self-centred tendency based on the hedonist principle. Within this tendency, there is the possibility that the other individuals would be perceived by an I either as an extension of his own or as objects which can be manipulated in an individual or social purpose. This attitude is an act of injustice which can be amendable only by the other's experience face to face, as a living being with whom an I coexists. To Levinas, the ideal solution of vicinity is fulfilled through language. Alterity originates in language through a paradigm engendered by the question-answer structure in which the I feels ready to put into words his own world and to give it to the other³¹.

As the word is "the prophetic word", responsibility has also a prophetic dimension with Levinas. He believes that prophetism is a fundamental reality of the human nature. In this circumstance, prophecy is valued both under its concrete aspects which the prophetic writings generate and also as a moment of re-

sponsibility in which the human being assumes its own condition related to the other. To Levinas, “assuming the responsibility towards the other signifies for each man a way of testifying about the glory of the Infinity and of being inspired”³².

“Responsibility of a mortal for another mortal” represents to Levinas the essence of the relation with Infinity. The prototype of responsibility is rediscovered by Levinas in the biblical excerpt from Genesis 18:23-33, where Abraham begs God to spare the inhabitants of Sodom from destruction. This archetypal function of Abraham’s attitude consists in the fact that although he is aware that everything is “ashes to ashes” (Genesis 18, 27), when facing the impending death of others he assumes the responsibility of interceding with God in their favor³³. The responsible communication is engendered by a primordial act of generosity in which the I steps out of his selfishness, giving himself to the other. This kind of addressing neither pledges him to the other nor limits him. They find themselves continually in a spontaneous and ever new relation because each of them is an active expression and speaks for himself. In this way, the entities become social beings due to a first option for generosity and communication in a process of addressing in which each pays attention to the other and takes into consideration the other and the world in which he dwells and in which the other continually communicates to him. This relation is not one that requires a reciprocity of a dependence; each may step out of the relation and may take his stand in other relations without harming in any way his personal integrity³⁴.

To the personal relation of reciprocity between I and Thou, Levinas opposes the asymmetric dimension and the ascendancy of the Other³⁵. This Other cannot be expressed by the process of any cognition. What is important here is not cognition but the face to face meeting. Meeting is distinguished from cognition by the fact that “Man is the sole being that I cannot meet without expressing this very meeting”³⁶.

Stating: “I describe ethics which represents man as a human being”³⁷, Levinas points out the difference between a theology concerned by the inter-subjective communication and the ethics of alterity which he proposes to us through his system. Without calling the role of a support which will engender any theology or any mystic, the author is interested in underlining the formal structure of meeting.

To explain this structure, Levinas equally values both the philosophical thinking and the prophetic one. In his discourse, he ceaselessly establishes a balance between the philosophical purpose and the Biblical prerequisites of the inter-subjective relation. By putting at work both the tradition that vindicates itself from Greek thinking, and the wisdom of the Jewish tradition, Levinas believes that the prime urgency of contemporary philosophy is the removal of the human being from oblivion, always reminding men of “the mystery which hides in their relation with other human beings”³⁸.

A similar theoretical attitude is promoted by M. Buber. Trying to explaining the relational being from the point of view of a dialogical ontology, M. Buber

speaks about the sphere of cognition which can be identified with the field of philosophy. At the same time, he theorizes a sphere of Thou which stands for the sphere of reciprocity and which bears all the connotation of relation and knowledge of religious type. The two spheres meet in a philosophy of “between” which may describe the relations “between man and man”, “between man and world”, “between man and God” as the three spheres of the world of relation. We might well go on and state that in a discursive field, the philosophy of “between” develops as meeting between philosophy and theology, between the philosophical and prophetic tradition.

Although, our aim was that of underlining the Judaic pattern which sits at the basis of the thinking of the two thinkers, it is obvious that both in M. Buber’s case as well as in Levinas’, we find ourselves in front of two Jewish philosophical systems which are constituted by the meeting of the two traditions: the philosophical and the religious. Beyond the evidently particular configuration, the relational principle theorized by the two thinkers has as the unifying element that which is represented by the valuation of a Biblical archetype: the Sinaitic relation, valuation rendered through the means in which the philosophical tradition integrates into our thinking the proper way for a person to be in the world. ■

Notes

1 Translated by Ana Elena Ilinca

2 Martin Buber, *I and Thou*, (second edition), The Scribner Library, 1958, p. 18.

3 Emmanuel Levinas, *Martin Buber and the Theory of Knowledge*, in Paul Arthur Schlipp and Maurice Friedman (eds.) *The Philosophy of Martin Buber*, Cambridge University Press, London, p. 140.

4 Martin Buber, *I and Thou*, quoted ed., p. 4.

5 Eliezer Berkovits, *Studies in Torah Judaism. A Jewish Critique of the Philosophy of Martin Buber*, Jeshiva University, New York, 1962, p. 7.

6 Emmanuel Levinas, *Martin Buber and the Theory of Knowledge* in Paul Arthur Schlipp and Maurice Friedman (eds.) *The Philosophy of Martin Buber*, quoted. ed., p. 138.

7 Martin Buber, *I and Thou*, quoted ed., p. 7.

8 *Ibidem*, p. 75.

9 Maurice Friedman, *Martin Buber* in Simon Noveck (ed.) – *Great Jewish Thinkers of Twentieth Century*, Binai B’rith Department of Adult Jewish Education, Washington, 1963, p. 195.

10 Eliezer Berkovits, *Studies in Torah Judaism. A Jewish Critique of the Philosophy of Martin Buber* quoted ed., p. 12.

11 *Ibidem*, p. 15.

12 M. Buber, *I and Thou*, quoted ed., p. 34.

13 *Ibidem*, p. 63.

14 St. Aug. Doinas, *Note* in M. Buber, *I and Thou* (Eu si Tu), Humanitas Publishing House, Bucharest, 1992, p. 26.

15 M. Buber, *I and Thou*, (second edition), The Scribner Library, 1958, p. 14.

16 *Ibidem*, p. 15.

17 Emmanuel Levinas, *Between Us. Trying to Think the Other (Intre noi. Incercare de a-l gindi pe celalalt)*, ALL Publishing House, Bucharest, 2000, p. 26.

18 *Ibidem*, p. 28.

19 *Ibidem*, p. 29-30.

- 20 Emmanuel Levinas, *Difficult Liberty. Essays on Judaism* (*Dificila libertate. Eseu despre iudaism*), Hasefer Publishing House, Bucharest, 1999, p. 221.
- 21 *Ibidem*, p. 220.
- 22 *Ibidem*, p. 222.
- 23 *Ibidem*, p. 221.
- 24 *Ibidem*, p. 184.
- 25 *Ibidem*, p. 198.
- 26 Emmanuel Levinas, *Between us...*, quoted ed., p. 15.
- 27 Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity. Essay on Exteriority* (*Totalitate si infinit, Eseu asupra exterioritatii*), Polirom Publishing House, Iasi, 1999, p. 51.
- 28 J. Derrida, *The Writing and the Difference* (*Scritura si diferenta*), Univers Publishing House, Bucharest, 1998, p. 154.
- 29 Emmanuel Levinas, *Martin Buber and the Theory of Knowledge*, in Paul Arthur Schlipp and Maurice Friedman (ed.), *The Philosophy of Martin Buber*, quoted ed., p. 140.
- 30 J. Derrida, *The Writing and the Difference*, quoted ed., 1998, p. 159. In the notes concerning Derrida's comment on Levinas thinking, Bogdan Ghiu draws us the attention that in Romanian, the usage of the word "neighbour" in order to define alterity has a stronger moral character. Therefore the usage of "fellow" instead of "neighbour" is preferable so as to emphasize that the re-

semblance replaces the vicinity. Thus, one can bring into discussion "the infinite transcendence of the 'neighbour' and also the ambiguity of distance generated by the resemblance principle, quoted ed., p. 152.

31 John Wild, *Introduction* in E. Levinas, *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*, Kluwer Academic Publisher, Bodrech, Boston, London, 1991, p. 11-20.

32 Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity. Dialogues with Philippe Nemo* (*Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*), Librairie Arthème Fayard, Paris, 1990, p. 111.

33 Emmanuel Levinas, *Death and Time* (*Moartea si timpul*), Apostrof Publishing House, Cluj, 1996, p. 166.

34 John Wild, *Introduction*, quoted ed., p. 11-20.

35 Vasile Tonoiu, *The Dialogical Man. A Turning Point Concept* (*Omul dialogal. Un concept raspintie*), Romanian Cultural Foundation Publisher, Bucharest, 1995, p. 311.

36 Emmanuel Levinas, *Between us...*, quoted ed., p. 15.

37 *Ibidem*, p. 114.

38 C. Chalier & M. Abensour, quoted by A. Maniutiu in Levinas' *Death and Time*, quoted ed., p. 8.

Premise ale interdisciplinaritatii

MARCEL BODEA

preparator univ. drd.,
Catedra de Filosofie
Sistematica a Facultatii de
Istorie si Filosofie,
Universitatea Babes-
Bolyai. Preda cursuri de
Cosmologie si seminarii de
Ontologie si *Teoria*
cunoasterii. Este
doctorand al Facultatii de
Filosofie, Universitatea
Bucuresti. A publicat
articole si studii în reviste
de specialitate si de
cultura.

This essay formulates some premises of interdisciplinarity. The ideas are critically and generally expressed but the references content, presented in the paper, are thematically precise (they are generally of speciality). These references also support the doubts regarding this issue, that are critically expressed in the paper. The interdisciplinarity is a real fact (a reality) but even a neutral and optimistic analysis of it should start in a critic spirit. The interdisciplinarity is not a miraculous solution to all the difficulties we encounter while trying to understand the complex world we inhabit. It is mentioned that the main considerations of this paper are expressed in an epistemology view.

Problema interdisciplinaritatii, ca:

- nou obiect de cercetare pentru o noua disciplina
- alianta conjuncturala între discipline diferite în vederea solutionarii unei probleme ce se impune, conjunctural, la un moment dat
- dialog interdisciplinar
- interventie critica de pe pozitiiile unei discipline la pozitiiile altei discipline în chestiuni de interes comun

este si reala si actuala. Pe scurt deci, existenta interdisciplinaritatii, atat a unor domenii «interdisciplinare» autonome cat si a cercetarilor interdisciplinare ce se concentreaza conjunctural asupra unei probleme comune, este o realitate ce nu poate fi contestata. Ceea ce insa poate fi pus în discutie si chiar trebuie supus unei analize critice se refera la riscurile pe care, inevitabil, o colaborare interdisciplinara le are.¹

In acest sens, consideratiile articolului de fata sunt, in forma lor de explicitare, generale. Astfel, ele formuleaza si sugereaza, la modul general, anumite directii critice in problematica interdisciplinaritatii. Trimiterile la care fac referire, sunt insa precise si aceste referinte, prin continutul lor si prin imaginea de ansamblu pe care o lasa, ne pare ca sustin aceste consideratii, cel putin in intentia lor critic-analitica. Trebuie totusi precizat ca pozitia autorilor fata de ‘astfel’ de chestiuni poate sa fie neexplicitata, neutra sau, in anumite situatii, chiar contrara. In orice caz, majoritatea textelor de referinta nu au ca obiect propriu-zis interdisciplinaritatea ci sunt orientate pe tematici specializate (stiintifice sau filosofice).

Vom conveni sa formulam, la nivel de *premise* sau *conditii necesare*, trei «posibilitati», trei «conditii de posibilitate» pentru insasi posibilitatea interdisciplinaritatii. Raportarea va fi critica in sensul semnalarii, de principiu, a dificultatilor si riscurilor implicate de asumarea in mod tacit, neproblematic (necritic) a respectivelor presupozitii, ca fiind de la inceput conditii de posibilitate indeplinite.

Posibilitatea transferului metodologic

Descartes a initiat metoda universală de a ne conduce bine ratiunea.² Desi nu de la inceput, matematica avea sa joace un rol important in gandirea stiintifica si metafizica carteziana.

«Imi placea mai ales matematica pentru certitudinea si evidenta rationamentelor ei, dar nu remarcasem inca adevarata lor intrebuintare si crezand ca nu serveau decat artelor mecanice ma miram ca pe aceste fundamente atat de ferme si solide nu s-a construit nimic mai deosebit.»³

Sa remarcam punerea in relatie a matematicii cu mecanica. Descartes este primul care ‘inter-relioneaza’ doua discipline matematice considerate independente, autonome pana atunci: geometria si algebra, «interdisciplinaritate» care va genera o noua disciplina matematica: GEOMETRIA ANALITICA.⁴

Spinoza a facut cea mai remarcabila incercare de a intemeia metafizic valorile, bazata pana in cele mai mici detalii pe deductia geometrica (modelul sau fiind, desigur, geometria euclidiană).⁵

Leibniz: sistemul sau metafizic monadologic si creatia sa matematica originala in domeniul calculului infinitezimal, merita o cercetare amanuntita in privinta semnalarii posibilitatii existentei unor raporturi reciproce reale. In ce priveste fizica si biologia, sa remarcam ca la nasterea lui Leibniz (1646) microscopul aveau o ‘istorie’ de trei decenii in cercetarea microcosmosului. Leibniz face referiri exprese la legatura stransa a unor pasaje din Monadologie si rezultatele unor cercetatori contemporani ai biologiei microscopice cum sunt medicul si zoologul J. Swamerdam, anatomistul M. Malpighi, naturalistul Antony von Leeuwenhoek^{6, 7, 8}.

Kant, in principala sa activitate de cercetare filosofica, a cautat ‘dezlegarea’ unei intrebari care i se impunea ca fundamentala: «Cum este metafizica

posibila ca stiinta ?».⁹ ,¹⁰ Stiintele de referinta fiind matematica (aritmetica si geometria euclidiană) si fizica (galileo-newtoniana). In vremea lui Kant, legatura stransa dintre fizica si matematica era deja consacrata din punct de vedere stiintific.

In istoria filosofiei astfel de incercari, insotite de critica lor, au continuat. (De exemplu, inclusiv la inceputul secolului XX: Edmund HUSSERL - *Filosofia ca stiinta riguroasa* [1911]; sau *Studii de aritmetica si geometrie; Fenomenologia si fundamentele stiintelor*).

Se poate afirma ca exista la mijlocul secolului XX, in lumea filosofica, un consens aproape unanim in ce priveste imposibilitatea intemeierii stiintifice a metafizicii. Incercarile unui transfer metodologic –rational dimensionat- dinspre metafizica inspre stiinta sau dinspre stiinta inspre metafizica, au esuat pana in prezent.¹¹ Utilizand pentru inceput o conventie tacita, intuitiva, de limbaj asupra «interdisciplinaritatii» vom afirma ca o «interdisciplinaritate» de tip metafizico-stiintific este greu de sustinut.

Posibilitatea corespondentelor de limbaj

Secolul XX filosofic, pe linia G. Frege, B. Russell¹², L. Wittgenstein¹³, G. Moore¹⁴, M. Schlick¹⁵, Carnap¹⁶, G. Ryle¹⁷ acrediteaza ideea ilegitimitatii pretentiilor de *limbaj cu sens* ale metafizicii ‘in sensul’ limbajelor stiintifice. Metafizica si stiinta nu se intalnesc pe un teren comun a ceea ce poate fi spus ‘in comun’ despre lume si valorile sale. Filosofia analitica a limbajului,

orientata spre analiza logica si preocupata de clarificari conceptuale si empirismul logic, orientat spre criteriile empiriste ale semnificatiei cognitive, au contribuit in principal la adancirea, pana la ruptura, a diferentelor de limbaj. O pozitie radicala extrema in acest sens, este cea a empirismului logic, programatic exprimata in «Manifestul Cercului de la Viena».¹⁸

Sa exemplificam, foarte pe scurt, diferite distinctii la nivel de limbaj, intr-unul din sensurile sugerate mai sus, luand ca exemplu *Tractatusul* lui Wittgenstein. Propozitiile stiintelor, ca propozitii despre fapte, sunt singurele *propozitii cu sens*. Propozitiile logicii si matematicii, ca tautologii si contradictii, sunt *propozitii lipsite de sens*. Propozitiile metafizicii, ca propozitii care iau nastere prin incalcarea logicii limbajului, mai precis a regulilor sintaxei logice, sunt *propozitii nonsensuri*. Wittgenstein (-I.) se exprima foarte clar si foarte transant in aceasta privinta:

«Metoda corecta a filosofiei ar fi propriu-zis aceasta: sa nu se spuna nimic altceva decat ceea ce se poate spune, adica *propozitii ale stiintelor naturii* –adica ceva ce nu are nimic de-a face cu *filosofia*- si apoi, ori de cate ori cineva ar vrea sa spuna ceva *metafizic* sa i se arate ca el nu a dat nici o semnificatie anumitor *semne in propozitiile sale*. Aceasta metoda ar fi pentru el *nesatisfacatoare* –el nu ar avea sentimentul ca l-am invatat *filosofie*- dar **ea** ar fi singura in mod *riguros corecta*.»¹⁹

Sa remarcam ca, in afara unor situatii ce constituie exceptia, de la inceput limbajul artistic si limbajul stiintific au fost, de regula, fara tensiuni critice, ‘in consens’ asupra unor domenii referentiale de sens distincte.

Pe o cu totul alta linie, incercari promitatoare, in esenta epistemologice, dar aflate in cautarea unor legitimari stiintifice, cum sunt cele ale lui J. Piaget²⁰ si N. Chomsky²¹, nu au condus, se pare, pana in prezent, la rezultatele asteptate.

Sa mentionam inca doua alte pozitii in aceste chestiuni legate de limbaj: pozitia behaviorista (a reactiilor comportamentale)²² si pozitia evolutionista a lui K. Lorenz.²³

Un excelent exemplu pentru ceea ce reprezinta o confruntare interdisciplinara critica, este oferit de dezbaterile organizate la Centrul Royaumont pentru o stiinta a omului, in 1975, privind cele doua pozitii majore exprimate de cercetarile initiale de J. Piaget si N. Chomski.²⁴ Vom mentiona doar domeniile de specializare ale participantilor la dialog: *antropologie, biologie fizico-chimica, biologie-moleculara, comunicatii celulare, etnologie, etologie, filosofie, genetica celulara, inteligenta artificiala, lingvistica, logica, matematica, medicina, neurobiologie, psihologie, psiho-lingvistica, sociologie, sociologie comparata, stiinte ale educatiei*. Sa remarcam ca, majoritatea specialistilor participanti la dialog s-au retras dupa aceasta in interiorul granitelor disciplinelor lor.

Astazi, acest 'peisaj lingvistic' are in orizontul sau limbaje si gramatici tot mai specializate, care, departe de a realiza apropiere intre domenii, par mai degraba, sa aduca izolari suplimentare. 'Realitatile' la care se raporteaza descriptiv deosebit de eficient, sunt extrem de localizate. Limitele traductibilitatii dintr-o disciplina intr-alta traseaza granite intre discipline. (Oare) Filosofi, teologi, oameni de stiinta de diverse specialitati, vorbesc

aceeasi limba cand o fac *specializat* sau sunt izolati intr-un veritabil Turn Babel? «Lumea», aceeași pentru toți, este descrisă diferit, explicată diferit, anticipată diferit, pe scurt este gândită și tratată diferit.

Dincolo de orice dezbateri savante avem, totuși, un *exemplu paradoxal* care ni se impune inatacabil: limbajul comun, sau cotidian sau natural. Limbajul natural este 'la mare distanță' de oricare limbaj cu adevărat specializat, fie acesta filosofic, teologic sau științific. Dar orice limbaj specializat, oricât de «ezoteric» ar fi – matematica este poate cel mai bun exemplu în acest sens – este reductibil în ultima instanță la limbajul natural ! Limbajul natural este fără îndoială un loc de întâlnire comun. Este Agora filosofilor, teologilor, matematicienilor, fizicienilor, medicilor.

Posibilitatea obiectelor comune de cercetare

Este «materia» filosofului aceeași cu a fizicianului ? Este «Dumnezeul» teologului același cu cel al filosofului ? Sunt «viata» și «constiinta» aceleși pentru biolog, psiholog, filosof sau teolog ? Cât de relevante sunt rezultatele cercetărilor unuia pentru ceilalți ?

Interdisciplinaritatea este, nu de puține ori, legată de complexitate și haos. Nevoia de a descrie, a explica și a prevedea fenomene complexe și haotice dintre cele mai diverse este una din 'sursele' interdisciplinarității, în sensul în care determină grupări de specialiști din ramuri distincte de activitate. Astfel, s-a anunțat

promititoare cooperarea interdisciplinara in domeniul cercetarii haosului²⁵ si complexitatii²⁶. Ramane insa un exemplu de abordare interdisciplinara care a condus mai degraba la maturizarea si specializarea disciplinelor intrate in cooperare decat la nasterea unei noi discipline autonome.²⁷ Si aceasta, cu toate ca obiectul cercetarii prezenta interes legitim pentru fiecare disciplina, fara sa fie insa obiectul propriu-zis al vreuneia dintre ele –cel putin in felul in care se ‘oferea’ spre cercetare tuturor– cu toate ca metodele de abordare desi autonome, erau totusi asemanatoare in liniile lor principale.

O formulare de existenta si individualitate pentru un obiect, relevanta pentru un domeniu, este irelevanta pentru altul. De ce nu l-a introdus Laplace pe Dumnezeu in modelul sau cosmologic de Sistem solar? Pentru ca nu avea nevoie; nu era o necesitate teoretica din perspectiva normelor descriptiv-explicative ale disciplinei sale apelul la o ‘astfel de entitate’ sau ‘forta’. Pe de alta parte, teologia, are cu adevarat nevoie de ‘argumente ontologice’- rational filosofice, sau, de dovezi stiintifice, in sprijinul sustinerii existentei lui Dumnezeu?

Sa luam urmatorul exemplu si sa ‘incarcam’, altfel spus sa «semnificam», un obiect matematic cu un continut teologic.

In cartea sa «Primele trei minute ale universului – un punct de vedere modern asupra originii universului» (1976), Steven WEINBERG (laureat al Premiului Nobel pentru fizica) face o descriere:

«La inceput a fost o explozie. Nu o explozie ca pe pamant, pornind dintr-un centru bine definit si raspandindu-se pentru a

*cuprinde din ce in ce mai mult aerul inconjurator, ci o explozie care a avut loc simultan **peste tot**, umpland de la inceput tot spatiul, unde fiecare particula a fost proiectata departe de orice alta particula.»²⁸ Intr-un model cosmologic de aceeasi natura –tot de tip Big Bang- formulat de John D. BARROW in 1994, originea Universului este altfel formulata:*

*«Timpul, spatiul si materia par sa-si aiba originea intr-un eveniment exploziv din care s-a nascut universul de astazi in expansiune, racindu-se treptat si rarefiindu-se continuu. Inceputul universului a fost un infern de radiatii [...].»²⁹ Intelegerea acestui model in aceasta formulare reliefeaza intr-o masura mai mare rolul constructiv al subiectului care descrie sau isi reprezinta, isi ‘constituie in interioritatea sa o posibila exterioritate obiectiva’. Pentru posibilitatea afirmatiei: *Timpul, spatiul si materia par sa-si aiba originea intr-un eveniment exploziv din care s-a nascut universul de astazi in expansiune*, este necesara familiarizarea cu o anumita constructie matematica abstracta si neintuitiva, necesara la elaborarea unei astfel de viziuni ontologice cu suport stiintific. Dificultatea consta suplimentar – dincolo de teoria matematica propriu-zisa - in faptul ca in insusi modelul respectiv trebuie facuta distinctie intre un spatiu pur matematic si un spatiu fizic. Sa incercam o foarte scurta clarificare a acestui aspect. J. D. Barrow spune: *«Ne-am putea teme de implicatiile faptului ca toate roiurile galactice se indeparteaza de noi. De ce de noi? Insa nu e cazul. [...] Spatiul curbat al universului nostru este ca suprafata tridimensionala a unei sfere tetradimensionale –ceva ce nu ne putem imagina. [...] Universul inflationar nu se manifesta ca o explozie care isi are originea intr-un punct din spatiu. [spatiul fizic (nn)] Nu exista un spatiu [fizic (nn)] fundamental in**

care universal se dilata. [dar exista un spatiu matematic in care se intampla aceasta (nn)] *Universal contine tot spatiul existent.»*³⁰ Cu alte cuvinte, centrul de expansiune nu se afla undeva in spatiul fizic ci intr-un spatiu matematic fara nici o semnificatie fizica. Prin expansiune spatiul fizic se auto-genereaza, in acest sens materia ocupand in permanenta tot spatiul. J. Barrow ofera o analogie cu un univers fizic bidimensional inteles ca suprafata unui balon care se umfla, balon aflat intr-un spatiu matematic tridimensional, centrul sferei in expansiune nefiind evident pe suprafata sferei, neexistand de fapt nici un centru privilegiat pe suprafata acesteia.

Dar (!) daca ‘privilegiem’ centrul matematic de expansiune, aflat nu intr-un spatiu fizic ci intr-unul matematic, semnificandu-l prin Divinitate, sau prin prezenta Divinitatii, iar interioru si exteriorul sferei ca fiind «o alta lume», «din alta lume, nu din lumea aceasta»? Ce semnificatie ar avea toate acestea? Cat de legitima ar fi incercarea de semnificare teologica, adica acordarea unei identitati prin ‘obiectualizarea’ teologica a unui obiect, de drept, matematic? Ce consecinte si ce impact ar decurge de aici?

Sa facem insa precizarea ca perspectiva de interogare critica sugerata, a fost facuta aici cu un anumit scop, anuntat. Pe de alta parte insa, aspectele mentionate pot deveni foarte interesante dintr-o cu totul alta perspectiva, cea a raportului imaginativ stiinta-teologie.³¹

Aspectele schitate mai sus nu au urmarit decat sa atentioneze asupra riscurilor pe care le comporta apropieri, transferuri sau interferente nelegitime.

Consecintele se repercuteaza negativ asupra fiecareia din discipline. Desigur ca interdisciplinaritatea nu vizeaza –iar cand o face o face riscant- domenii indepartate ca obiect de cercetare, metoda sau limbaj. Acest exemplu permite reliefaarea trasaturilor principale ale tipului de critica ce poate fi adus premiselor interdisciplinaritatii.

Incheiere

Stricta specializare, prin definitie, nu poate insemna granite relative. Interpretarile unor rezultate in afara domeniului in care au fost obtinute, si pentru care au in general o semnificatie bine precizata, de multe ori disloca adevarata (corecta) semnificatie din limitele sale firesti de sens si resemnifica hazardat si fara acoperire aceste rezultate. Astfel se pot naste cele mai grave confuzii sau, si mai grav, se pot construi teorii dezastruoase prin consecintele lor. Sa remarcam ca pentru descrieri similare ale faptelor pot fi date explicatii diferite din partea unor discipline diferite. Si aceasta cu atat mai mult cu cat exista pete albe pe ‘harta’ descrierii sau dificultati principiale de ‘orientare’ in explicatie.

Uneori, interese sociale majore si presante impun cu necesitate intrarea in dialog critic a unor specialisti din domenii foarte eterogene de activitate, ajungandu-se in final la cooperari inedite pe noi insule problematice. (Ex.: experiente nucleare, clonare, etc.) Ceea ce se realizeaza in aceste cazuri este un act de gandire colectiva asupra unei problematice comune, din perspectiva unor fundaluri diferite.

Analiza de mai sus nu a avut –spatiul nu a permis-, in principal, in vedere stiintele socio-umane. Ea este o invitatie la atitudine critica in problema interdisciplinaritatii in stiintele umaniste, deoarece riscurile consecintelor unor erori in aceste cazuri sunt imense, incomparabile cu cele din stiintele asa-zis, in general, exacte.

Incheind intr-o nota filosofica sa remarcam, in a doua jumatate a sec. XX, spre finele mileniului II, reintoarcerea la o interdisciplinaritate ce parea compromisa pentru totdeauna: cea dintre filosofie si stiinta, sub forma noului curent de «naturalizare a filosofiei».³²

Note

¹ «One can find many examples of successful interdisciplinarity; but for each such example, one may find another one in which the interdisciplinarian effort ended if not in catastrophe, then at best with inconclusive results. By 'catastrophe', I mean a falsification of the scope and the results of the research, the creation of an impression of 'scientificity'» - Michael Finkenthal, *Interdisciplinarity: Toward the Definition of a Metadiscipline?*, American University Studies, Series V, Philosophy, Vol. 187, p. xii

² Descartes, *Descartes si spiritul stiintific modern* · René Descartes, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine ratiunea si a cauta adevarul in stiinte*, Editura Academiei Romane, Bucuresti, 1990

³ Descartes, *Descartes si spiritul stiintific modern* · René Descartes, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine ratiunea si a cauta adevarul in stiinte*, Editura Academiei Romane, Bucuresti, 1990, p. 116

⁴ A se vedea in: Descartes, *Descartes si spiritul stiintific modern* · René Descartes, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine ratiunea si a cauta adevarul in stiinte*, Editura Academiei Romane, Bucuresti, 1990: Acad. Radu P. VOINEA, *Descartes si spiritul stiintific modern* (p. 11); Acad. Caius IACOB, *Descartes matematician si mecanician* (p. 50); Acad. Nicolae TEODORESCU, *Descartes si geometria analitica* (p. 59)

⁵ Spinoza, *ETICA – demonstrata dupa metoda geometrica [...]*, Editura stiintifica, Bucuresti, 1957

⁶ De exemplu, in acest sens, se poate vedea: Leibniz, *Monadologia* § 74, p. 75 si nota 43, p. 87, Editura Humanitas, Bucuresti, 1994

⁷ Pentru scurte, dar semnificative, detalii istorice suplimentare se poate consulta: *Dictionar cronologic al stiintei si tehnicii universale*, Editura stiintifica si enciclopedica, Bucuresti, 1979

⁸ O serie de consideratii unitare, foarte clar exprimate, asupra celor trei ganditori, din perspectiva *rationalismului* lor filosofic se gasesc in: John Cottingham, *Rationalistii: Descartes, Spinoza, Leibniz*, Editura Humanitas, Bucuresti, 1998

⁹ Immanuel Kant, *PROLEGOMENE la orice metafizică viitoare care se va putea infatîsa drept știință*, Editura All, București, 1998

¹⁰ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, 1994

¹¹ Analizând destinul *metodei carteziene*, de exemplu, aceasta, deși destinată metafizicii în principal, a fost ‘uitată’ de metafizicieni dar a fost imbrățișată de către oamenii de știință.

¹² Pentru Bertrand Russell remarcăm, din punctul de vedere al scopului acestui articol, metoda sa de analiză în problema fundamentelor științei și în abordarea activității de clarificare a conceptelor și problemelor filosofice, precum și concepția sa despre filosofie ca fiind o cercetare caracterizată prin obiective și metode specifice care o deosebesc net de cercetarea științifică propriu-zisă. A se vedea în acest sens, de exemplu, lucrarea: Bertrand RUSSELL, *Our Knowledge of the External World*.

¹³ *Tractatus logico-philosophicus* al lui Ludwig Wittgenstein reprezintă un punct de referință în conturarea modelului analitic de filosofare. Distincția dintre *adevarul* și *sensul* expresiilor limbajului este introdusă ca și criteriu de delimitare a activităților filosofice de activitățile (științifice) care urmăresc extinderea cunoașterii noastre despre fapte. Semnificative în acest sens sunt următoarele texte filosofice: Ludwig Wittgenstein, *O conferință despre etică*, în *Filosoful-Rege* [Ed. M. Flonta], Editura Humanitas, București, 1992 [sau *A Lecture on Ethics* în ‘The Philosophical Review’, ian. 1965] și *Tractatus logico-philosophicus*, Editura Humanitas, București, 2001

¹⁴ George Moore reconfigurează și el analiza filosofică ca analiză a semnificației expresiilor limbajului, preocupat fiind în principal de limbajul cotidian. Orientează analiza în direcția criticii filosofiei speculative și în apararea punctelor de vedere ale simțului comun. Lucrarea sa exemplară în acest domeniu este: George MOORE, *A Defence of Common Sense*, în (Ed.) R. Ammerman, *Classics of Analytic Philosophy*, pp. 47-57

¹⁵ Moritz Schlick caracterizează filosofia ca activitate de clarificare conceptuală în opoziție cu activitatea de cercetare științifică. A se vedea, de exemplu, în acest sens: Moritz SCHLICK, *Form and Content, an Introduction to Philosophical Thinking*, in

volumul *Gesammelte Aufsätze*, Gerold & Co, Wienn, 1938 sau Moritz SCHLICK, *Traire, cunoaștere, metafizică*, (Ed. M. Flonta) în *Teoria cunoașterii: teme-texte-literatură*, pp.108, Editura Universității București, 1999

¹⁶ Rudolf Carnap promovează ideea unei practici a analizei logice și a explicației conceptuale. Filosofia devine la el o filosofie a limbajelor ideale, o logică aplicată. Recomandăm în acest sens celebrul articol: Rudolf CARNAP, *Depășirea metafizicii prin analiza logică a limbajului*, în «Revista de Filosofie», XL, 1 / 1993, p. 89. Ca o reacție critică, de referință, la acest articol recomandăm studiul «*Depășirea ‘Depășirii metafizicii prin analiza logică a limbajului’ prin analiza logică a limbajului*»: Jaakko Hintikka, *Overcoming ‘Overcoming Metaphysics Through Logical Analysis of Language’ Through Logical Analysis of Language*, în ‘Rev. Dialectica’, Vol. 45, N° 2-3 / 1991

¹⁷ Gilbert Ryle introduce în detaliile analizei noi concepte: *tip logic*, *categorie* și *eroare categorială*, contribuind astfel în analiza expresiilor limbajului comun la descifrarea tipului logic caruia îi aparțin conceptele noastre. Preocupările sale merg în principal pe o direcție privitoare la entități și activități mintale. Se remarcă în acest sens, analiza: Gilbert Ryle, *Descartes’ Myt*, în (Ed.) R. Ammerman, *Classics of Analytic Philosophy*, pp. 296 – 305

¹⁸ R. Carnap, H. Hahn, O. Neurath, *Concepția științifică despre lume: Cercul de la Viena*, în *Filosofia contemporană în texte alese și adnotate* (partea I) [coordonatori AL. Boboc și I. Rosca] București, 1986

¹⁹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*: propoziția 6.53, Editura Humanitas, București, 2001

²⁰ «Epistemologia genetică» a lui Jean Piaget oferă o explicație genetică ideii conexiunii necesare, disociind între ‘experiența fizică’ și ‘experiența matematică’; este o trecere de la ‘acțiuni reale’ la ‘acțiuni interiorizate’. Piaget își caracterizează poziția drept *constructivistă*, înțelegând prin aceasta o permanentă elaborare de operații și structuri noi. Teoria sa este în general considerată ca având un accentuat caracter interpretativ, ea neaflându-se sub un control al faptelor într-un sens strict al acestei expresii. Precizăm că există, în acest sens, două traduceri

in limba romana: *Biologie si cunoastere*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1971 si, respectiv, *Epistemologia genetica*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1973 Va fi mentionata aici o alta lucrare, monumentala in intentia ei de factura epistemologic-interdisciplinara: *Logique et connaissance scientifique* (sous la direction de Jean Piaget), Encyclopédie de la Pléiade, Editions Gallimard, 1967

²¹ Teoria lui Noam Chomsky asupra limbajului, invatarea limbajului in cadrul unei anumite comunitatii omenesti reprezinta o trecere de la 'o stare initiala' «gramatica universală» sau «generativa»-parte a unui program genetic, la o 'stare finala' care este gramatica caracteristica a unui anumit limbaj natural specific. Insusirea limbajului este pentru Chomsky mai degraba o *crestere* decat o invatare. Criticile care se aduc in general teoriei *cresterii limbajului* a lui Chomsky contesta caracterul ei stiintific punand in acest sens accentul pe aspectul problematic ca teoria porneste de la presupozitii neafiate sub un control strict al faptelor. Mentionam in aceasta directie urmatoarele lucrari: «*Rules and Representation*», Blackwell, 1980 si, respectiv, «*Naturalism and Dualism in the Study of Language and Mind*» in 'International Journal of Philosophical Studies', vol.2 (2), 1991

²² B. F. Skinner, *About Behaviorism*, Knopf, New York, 1974

²³ Sa remarcam in interesu tematicii analizei de fata ca Konrad Lorenz este fondator al ETOLOGIEI: stiinta comportamentului animal si este laureat al Premiului Nobel pentru medicina si fiziologie in 1973. Vom mentiona, tot in acest sens al deschiderilor interdisciplinare, doua lucrari ale sale, traduse in limba romana: *Cele opt pacate capitale ale omenirii civilizate*, Editura Humanitas, Bucuresti, 1996 si, respectiv, *Asa-zisul rau – Despre istoria naturala a agresiunii*, Editura Humanitas, Bucuresti, 1998

²⁴ *Teorii ale limbajului · Teorii ale invatarii – Dezbateri dintre Jean Piaget si Noam Chomsky*, Editura politica, Bucuresti, 1988

²⁵ James Gleick, *Chaos - Making a new science* [sublinierea ne apartine], Viking, New - York, 1988

²⁶ Ilya Prigogine, Grégoire Nicolis, *Exploring complexity*, 1989

²⁷ Cateva exemple de astfel de discipline, devenite adevarate modele, sunt: «teoria haosului», «geometria fractala», «teoria catastrofelor», «teoria a structurilor disipative». Exista si un alt

exemplu de incercare interdisciplinara de amploare, problematica la randul ei, oferit de «sinergetica», al carei statut stiintific este insa controversat. In acest sens, urmatoarele titluri bibliografice pot fi luate ca referinte de specialitate (dar nu extrem de specializate):

- J. L. Baker and J. P. Gollub, *Chaotic Dynamics*, Cambridge University Press, 1992

- Benoit Mandelbrot, *Obiectele fractale – forma, hazard si dimensiune*, Editura Nemira, Bucuresti, 1998 si, pentru 'invitatie' sa la o <forma de interdisciplinaritate> data de <universalitate>, lucrarea: Bernard Sapoval, *Universalités et Fractales*, Flammarion, 1997

- V. I. Arnold, *Catastrophe Theory*, Springer-Verlang, Berlin, 1986

- Ilya Prigogine, Grégoire Nicolis, *Self - Organization in Nonequilibrium Systems*, Wiley & Sons, New York, 1977

- Adelina Georgescu, *Sinergetica, solitoni, fractali, haos determinist, turbulenta* (Monografii matematice), Tipografia Universitatii din Timisoara, 1992

²⁸ Steven Weinberg, *Primele trei minute ale Universului*, Editura politica, Bucuresti, 1984, p. 22

²⁹ John D. Barrow, *Originea universului*, Editura Humanitas, Bucuresti, 1994, p. 9

³⁰ John D. Barrow, *Originea universului*, Editura Humanitas, Bucuresti, 1994, p. 19-20

³¹ Amos Funkenstein, *Teologie si Imaginatia stiintifica* (din Evul mediu pana in secolul al XVII-lea), Editura Humanitas, Bucuresti, 1998

³² Trei lucrari vor fi mentionate in aceasta «noua» directie:

- W. V. Quine, *Epistemology naturalized*, in cartea sa *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York, 1969; retiparit in Kornblith, 1985

- Ph. Kitcher, *The Naturalists Return*, in *The Philosophical Review*, Vol. 101, Jan., 1992, p. 53

- M. Friedman, *Philosophical naturalism*, The Ninety-Fifth Annual Central Division Meeting of The American Philosophical Association in Pittsburg, PA, on April 25, 1996

Circumscriere terminologica si tematica a relatiei multiculturalism-feminism

In this article, multiculturalism and feminism are discussed at the crossroad of their diverse meanings: as political ideologies, as social movements, as philosophical trends and as academic disciplines. In order to provide a solid conceptual analysis, the two terms are examined in relation with several key concepts of contemporary cultural discourse, such as postmodernism, pluralism, relativism, globalization and postcolonialism.

Există numeroase definiții atât ale feminismului cât și ale multiculturalismului, suficient de diferite pentru ca unii autori să vorbească mai degrabă despre existența unor feminisme sau multiculturalisme la plural.

Una dintre circumscrierile cu un înalt grad de generalitate ale feminismului și multiculturalismului le definește ca grade distincte ale diversității culturale. Astfel, feminismul se referă la diversitatea culturală de *perspectivă* (membrii săi criticând o serie din valorile importante ale societății), în timp ce multiculturalismul se referă la diversitatea culturală *comunitară* (membrii săi diferențiindu-se în termeni etnici, rasiali sau confesionali)¹.

Ambii termeni sînt în orice caz plurivalenți, denumind simultan (cel puțin) 1. o *ideologie politică*, 2. o *miscare socială*, 3. un *curent filosofic* și 4. un *domeniu de studii academice*. În cazul multiculturalismului, există și complicitatea unei variante înrudite, *multiculturalitatea*, care se referă la faptul în sine al pluralității culturale.

Feminism si multiculturalism – incercari de definire

Feminismul ca *miscare sociala* isi are originea la sfirsitul secolului al XIX-lea, in miscarea americana a sufragetelor (femeile care militau pentru dreptul la vot, anterior exclusiv masculin) si mai apoi in diferitele miscari de protest ale femeilor (pentru liberalizarea avortului, impotriva inarmarii nucleare, pentru oportunitati egale, s.a., in functie de tipul de feminism practicat) de la mijlocul secolului al XX-lea.

Ideologia politica a feminismului a fost circumscrisa de unele autoare in jurul a trei concepte cheie: cel de *femei* ca grup social distinct, de *experienta* ca modalitate de a impartasi trairi si opinii si de *opresiune* ca experienta comuna (in diferite grade de intensitate) a tuturor femeilor². Desigur, exista discutii si divergente in privinta fiecarui concept separat, intre diferitele variante de feminisme, legat de (dar fara sa se reduca la) cine poate vorbi in numele femeilor, care sint experientele cu adevarat general impartasite si daca asemenea experiente exista cu adevarat, care sint criteriile de validare ale acestor experiente, in fine care sint cauzele si formele pe care le imbraca opresiunea si respectiv solutiile la acestea. Insa ca puncte de plecare admise de cea mai mare parte a feministelor, aceste concepte au functia unor catalizatoare de opinii si, fie ca sint acceptate sau criticate, este legitim sa le fixam pentru moment (chiar pentru a le deconstrui intr-un moment ulterior) cu titlul de concepte primare, de lucru, pentru analiza noastra.

Ca si *curent filosofic*, feminismul poate fi descris ca tentativa de explicatie ce pune accent pe dimensiunea genului (ocultata in filosofia traditionala, care prefera sa vorbeasca de “persoane umane”, “fiinte” sau “indivizi” abstracti si in buna masura asexuali)³. Curentul feminist poate astfel scoate in evidenta lipsurile si umbrele rationalitatii universalizante sau poate revendica, pe linga valorile traditionale, existenta unor valori filosofice feminine.

Studiile feministe au intrat deja din anii 1970 in interiorul academiei, ca *discipline academice* sau ca si arie disciplinara autonoma. Desi denumirea lor, ca si politica educationala care le guverneaza, variaza, putind astazi sa vorbim de Studii despre Femei (*Women's Studies*), Studii de Gen (*Gender Studies*), sau Studii Feministe (*Feminist Studies*), accentul cade in fiecare din variante pe rolul si locul genului in constructia identitatii (personale si de grup) si respectiv pe accentuarea contributiei femeilor la devoltarea umanitatii⁴.

De cealalta parte, multiculturalismul poate fi definit cu titlu general ca fiind raspunsul normativ oferit in fata diversitatii culturale de tip comunitar. Ca *miscare sociala*, el se leaga de miscarile de emancipare si protest ale imigrantilor, minoritatilor de culoare, nativilor americani etc. din S.U.A. de la mijlocul secolului al XX-lea, care au subvertit in mod treptat ideologia autoritara de tip “*Keeping America White*” sau cea asimilationista gen “*melting pot*”⁵.

Ideologia multiculturala se refera cu precadere la diversitatea grupurilor minoritare cu o cultura diferita de cea a majoritatii (unde prin “cultura” se circumscriu

in genere practicile etno-lingvistice sau / si religioase). Mai mult, si pentru a ajunge la aspectul normativ propriu-zis al termenului, multiculturalismul incearca sa propuna solutii de prezervare si dezvoltare a culturii minoritare prin mijloace alternative la solutiile monoculturale ale asimilarii sau integrarii.

Ca si *curent filosofic*, multiculturalismul (foarte aproape de postmodernism si de pluralism) pune accent pe dimensiunea ireductibila a diversitatii (culturale, rasiale sau a celei referitoare la etnicitate), care impune un discurs critic la adresa valorilor si conceptelor filosofiei traditionale⁶, a caror pretinsa universalitate este denuntata ca particularism al unor “barbati albi heterosexuali de virsta medie si apartinand clasei mijlocie”.

In cazul Studiilor multiculturale ca *disciplina academica*, este scoasa in evidenta dimensiunea (neglijata in disciplinele traditionale) rasei, ceea ce inseamna in acest caz sublinierea contributiilor aduse de popoarele native, a celor din colonii, a populatiei de culoare, a emigrantilor, a populatiilor din tarile Lumii a Treia s.a. la dezvoltarea culturii umanitatii, ca si la adaugarea sau (dupa caz) inlocuirea culturii canonice cu productiilor culturale ale categoriilor sus-mentionate⁷.

Concepte complementare

In paralel cu termenii de feminism si multiculturalism, discutia din lucrarile de specialitate face referire constanta la o serie de termeni paradigmatici pentru definirea primilor. Vom puncta in continuare cinci

astfel de termeni-teme care, fara a epuiza contextul relatiei dintre feminism si multiculturalism, ne vor ajuta sa-i precizam mai bine specificitatea. Acesti cinci termeni sint: 1. *Postmodernism*, 2. *Pluralism*, 3. *Relativism*, 4. *Globalizare* si 5. *Postcolonialism*.

Nu mult diferit de perechea conceptuala multiculturalism-multiculturalitate functioneaza si perechea postmodernism-postmodernitate. In mod similar, *postmodernismul* se refera la o suita de fenomene culturale si intelectuale, in timp ce *postmodernitatea* se refera la schimbarile sociale care influenteaza tabloul societatii in ansamblu.

La fel ca si conceptele ce dau titlul acestei lucrari, *postmodernismul* este un termen care poate fi cu greu prins in limitele analitice ale unei definitii. Ca si curent filosofic, acesta isi trage radacinile din lucrarile precursorilor Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger si Georg Simmel, pentru a se consacra in partea a doua a secolului al XX-lea prin lucrarile lui Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Michel Foucault sau Jean Baudrillard. Utilizind din punct de vedere metodologic deconstructia, postmodernismul critica fundamentele rationalist-universale ale filosofiei traditionale, proclamind “sfirsitul marilor naratiuni intemeietoare”, renuntarea la fundamente, colapsul ierarhiilor cunoasterii (preferinta pentru aspectul local in detrimentul celui universal), migrarea de la logocentrism la iconocentrism (sub influenta noilor tehnologii ale informatiei si comunicarii)⁸.

Prin toate aceste caracteristici, postmodernismul a pregatit terenul pentru dezvoltarile multiculturalismului. Renuntarea la explicatiile intemeietoare, critica valorilor

traditionale, reevaluarea aspectului local, a specificului și a generalului în detrimentul particularului și universalului fac parte din “arsenalul” conceptual comun al multiculturalismului, cât și postmodernismului. De asemenea, postmodernismul este îmbrățișat de o parte din reprezentantele feminismului, cum ar fi Linda Nicholson, Nancy Fraser sau Seyla Benhabib. În acest sens, unii filosofi se declară “feministi postmoderni” sau “post-feministi”. Totuși, relația feminism-postmodernism nu este una lipsită total de tensiuni (dintre care unele le vom regăsi la nivelul divergențelor dintre feminism și multiculturalism), deoarece abandonarea totală a teoriei și renunțarea la criteriile obiective nu pot fi acceptate de acele feministe al căror demers are și o încărcătură politică. Aceasta pentru că, în absența reperelor valorice, ideea eliminării opresiunii femeilor nu mai poate pretinde înțietate în fața afirmării discriminărilor de gen. Mai mult, “sfârșitul marilor povestiri întemeietoare” atinge și meta-narațiunea feminista, în fond o simplă povestire întemeietoare pe marginea idealului (particular) al sororității universale.

Nici relația postmodernism-multiculturalism nu este în întregime armonioasă sau lipsită de disonanțe. Astfel, deși critica metanarațiunilor în numele postmodernismului a ajutat la apariția multiculturalismului, totuși, ea este însoțită de simplificări exagerate, iar practica politică este redusă la cuvinte goale de tipul: “construcție socială”, “falocentrism”, “textualitate”. Apoi, economia politică a dispărut complet din analizele multiculturale; politica

este concepută ca o “activitate de semnificare” prin care sunt create identitățile, fără vreo referire la interesele economice (de exemplu, la Jameson). Or, viziunea multiculturală critică este îndatorată în mare parte și unor viziuni economice, ca să nu mai vorbim de aspectul politic fundamental care o structurează¹⁰.

Totuși, trebuie să acceptăm că, nu numai în domeniul politicii, dar și în celelalte domenii (religios, economic, cultural), postmodernismul se prezintă ca un “*Ianus bifrons*”, după metafora lui Agnes Heller și Ferenc Fehér¹¹. Pe de o parte apar atitudini relativiste de tip “*anything goes*”, pe de altă parte se manifestă anumite reconfigurări ale unor politici instaurative (de tip “politicile verzi” ecologiste, noile politici economice, noile politici mediatice¹²). Dacă cele din urmă încearcă renegocierea unor valori postmoraliste potrivit unei logici suplă și articulate, atitudinea de tip “*anything goes*”, care ne “neutralizează simțul tabu-ului” favorizează repariția fundamentalismelor de toate tipurile, revigorarea nationalismelor și a rasismului. Impotriva acestora, postmodernismul poate găsi aliați utili în multiculturalism și feminism, iar conlucrarea lor activă poate eventual îndepărta aceste spectre pe viitor.

Două dintre caracteristicile postmodernismului pe care le preiau atât multiculturalismul cât și feminismul sunt *heterogenitatea* și *heteronomia*. Ambele se opun conceptual *omogenității*, înțeleasă ca și aplicație neproblematică a Ratiunii. Omogenitatea, fie că este înțeleasă “naturalist” (ca și condiție naturală prealabilă a existenței sociale umane), fie că este înțeleasă “Humean” (ca și legitimare a tradițiilor și obiceiurilor deja existente) a fost

denuntata de sustinatorii multiculturalismului ca apeland la metoda omogenizării și deci a unei forme de reprimare. Desigur, alternativa acesteia, heterogenitatea, nu trebuie să fie acceptată fără rezerve; ca și restul caracteristicilor postmoderne, este ambivalentă, putând duce atât la mișcări emancipatoare cât și fasciste; însă, după cum subliniază David Theo Goldberg, heterogenitatea este condiția reprezentativă a umanității (cel puțin de la modernitate încoace)¹³, în sens de amestec, de migrații, de mișcare neconținută. Heteronomia este un alt tip de mozaic, care provine din decalajele propriului timp istoric¹⁴. Ambele caracterizează atât postmodernitatea cât și multiculturalitatea, creând premisele acelui tip de cultură mozaicată, care cultivă fragmentul și (bri)colajul, amestecul culturilor și subculturilor.

Pluralismul se afirmă pe plan politic și epistemologic o dată cu postmodernismul, deși rădăcinile sale conceptuale sunt mult mai vechi, curentul pluralist putând invoca printre teoreticienii precursori filosofi de talia lui Platon sau Leibniz. Totuși, spre deosebire de postmodernism, pluralismul este un concept mai difuz, “un sindrom sau o aglomerare intelectuală”, după expresia lui Gregor McLennan¹⁵, mai degrabă decât o tradiție fixă. El funcționează cu succes la trei niveluri disciplinare interconectate: metodologic (la Thomas Kuhn sau Paul Feyerabend), sociocultural și politic (la Stuart Hall, Michel Walzer, P.A. Dahl sau Iris Marion Young).

La toate aceste niveluri, pluralismul se intersectează cu abordările multiculturală și feministe. Asemănările și divergențele dintre aceste curente apar în strânsă conexiune cu diferențele de opinii din cadrul pluralismului însuși. La nivel metodologic, diversitatea metodologică atât a Studiilor Multiculturale cât și a Studiilor de Gen (ai căror cercetători urmează în studiile lor o varietate de metode socio-antropologice, etnografice, istorice, psiho-sociologice s.a.) reprezintă cu siguranță un exemplu de pluralism aplicat în aceste domenii.

La nivel socio-politic, multiculturalismul și feminismul sunt de acord cu pluralismul postmodern, care afirmă că toate teoriile și strategiile politice sunt “orizonturi imaginare construite” prin raportare la care se creează și re-creează identitățile și colectivitățile. De asemenea, abordările multiculturală și feministe mizează adesea în teoriile și acțiunile politice pe așa-numitele “politici ale diferenței”¹⁶, care reprezintă una din fețele pluralismului conventional. Totuși, o mare parte a politicilor diferenței, fie ele feministe sau multiculturaliste, prezintă o cantitate însemnată de “reziduuri” structuraliste și rationaliste (de tipul alternativei mult vehiculate *oprimare / emancipare*) non-pluraliste.

Alte paralele semnificative pot fi întreprinse dacă ținem cont de alternativele aflate în interiorul curentului pluralist însuși, alternative care pot fi citite și în “cheie” multiculturală sau feminista. O primă “dilemă” a pluralismului¹⁷, care poate fi observată și în cazul multiculturalismului de pildă, se leagă de alternativa plu-

ralism “tare”, atotpulverizator, care insa sfirseste prin a fi un cinism relativizat, sau pluralism “moderat”, care insa nu reuseste sa treaca de stadiul de critic avizat dar inefficient al diverselor monisme. Aceeasi dilema sta si in fata sustinatorilor multiculturalismului, intre un multiculturalism “tare”, aplicat consecvent, care ar duce la separarea si in final la izolarea culturilor constituente, sau o varianta mai “slaba” care insa poate foarte usor ramine doar la nivelul teoretic al dezbaterilor politice sterile.

O a doua dilema, care apropie in egala masura pluralismul in mai mare masura de feminism, este cea a gasirii unor criterii care sa limiteze proliferarea necontenita de curente culturale, teoriilor si entitatilor politice. Dupa cum exista pericolul “pulverizarii” politice a pluralismului in entitati care polemizeaza la nesfirsit intre ele, tot astfel unele feministe acuza “spargerea” feminismului in nenumarate feminisme particulariste (al femeilor de culoare, al lesbienelelor, al femeilor din lumea a treia, al femeilor evreice s.a.) lucru care ar primejdi idealurile comune ale feminismului, de denuntare a oprimarii universale a femeilor si de realizare a solidaritatii (sororitatii) generale.

Cea de-a treia dilema a pluralismului se joaca intre alternativele pluralism *descriptiv* versus / si pluralism *normativ*, cu alte cuvinte intre simpla acceptare a pluralitatii inerente in peisajul cultural, socio-politic, economic s.a. contemporan, respectiv militantismul pentru pluralizarea culturilor, politicilor s.a contemporane. Aceasta dilema se regaseste cel mai adesea in domeniul educational, al multiculturalismului

si feminismului ca discipline academice. Cel mai adesea, adeptii acestor curente nu pot milita pentru un multiculturalism (feminism) de tip normativ, care sa includa abordarile specifice acestor discipline in programa generala.

Un al treilea concept des invocat in discutiile (si criticile) la adresa multiculturalismului si feminismului este *relativismul*. Ca si pluralismul, relativismul este un concept filosofic cu traditie, precursorii invocati putind fi de pilda filosofii sofisti sau scoala atomista, in modernitate Herder si Humboldt iar in contemporaneitate autori de talia lui Karl Mannheim, Thomas Kuhn, Ludwig Wittgenstein, Paul Feyerabend si Richard Rorty¹⁸.

Ca si postmodernismul si pluralismul, relativismul are o contributie insemnata in demontarea pretentiilor de universalitate a superioritatii culturale occidentale. Aici, relativismul intra in consonanta cu criticile multiculturale si feministe, aducind un aport important prin sublinierea caracterului restrins, limitat si finalmente “parohial” al valorilor proclamat universale.

Dimensiunea relativista este insa virulent criticata de adversarii acestor curente. Pe o astfel de denuntare a relativismului se intemeiaza, de pilda, si critica feminismului si multiculturalismului intreprinsa la noi de Andrei Cornea¹⁹, care considera ca orice demers relativistic (indiferent daca se manifesta in cimpul epistemologic, politic sau cultural) nu se poate sustine decit facind apel la (“citind inconstient”) fundamente non-relative, ceea ce submineaza intreaga legitimitate a proiectului relativist. De pilda, ideea de oprire a

femeilor din partea societatii patriarhale, cu relativizarea valorica implicita pe care o presupune receptarea si intelegerea din partea societatii (liberale - cazul paradigmatic invocat de Andrei Cornea) a mesajului feminist, care altfel si-ar pierde iremediabil forta si consistenta politica. Insa chiar aceasta intelegere se bazeaza pe posibilitatea de “rezonare” a societatii cu valorile feministe, ceea ce inseamna ca aceste valori ale societatii liberale nu sint “patriarhale”, asa cum sustin feministele, ci mai degraba general-umane.

Totusi, aceste critici sint in buna masura respinse de adeptii multiculturalismului si feminismului. Una din variantele de raspuns la critica relativismului particularist (care sa nu cada pe de alta parte intr-un universalism de felul celui propus de Cornea) este gasirea unor solutii conceptuale care sa iasa din dilema axiologica universal-particular. O posibilitate este afirmarea conceptelor de *general* si *specific*. Astfel, relativismul multicultural nu aspira sa furnizeze legi universale, dar totusi poate oferi, prin inductie, judecati generale (de condamnare a rasismului, de pilda, care nu mai tine de universalismul axiologic, ci de pragmatismul moral).

Globalizarea poate fi considerata un termen care desemneaza in domeniul socio-economic o realitate aproape similara multiculturalitatii. Fenomenul globalizarii circumscrie atit procese tehnico-economice, favorizate de expansiunea capitalului global si a noilor tehnologii informationale, cit si procese politice, sociale si culturale, cuprinse cu toate in sintagma “satului global” (*Global Village*).

Globalizarea a fost adesea perceputa ca avansind impreuna cu multiculturalismul, insa in directii opuse: globalizarea mergind in sensul standardizarii, multiculturalismul in sensul fragmentarii. Astfel, una dintre criticile cele mai constante la adresa globalizarii este cea care denunta uniformitatea si recurenta acelorasi tipuri de productii, fie ca e vorba de produse economice, fie de cele culturale, sau de un anume stil de viata, de regula *made in America*: analistii si militanii anti-globalizare sint impotriva generalizarii si importului produselor americane de la cele tip Coca-Cola, McDonalds, *fast-food*, pina la curente filosofice de tipul pragmatismului. In felul acesta, s-ar distruge adevarata interculturalitate, prin inlocuirea produselor locale cu cele americane, in profitul dezvoltarii economiei americane.

Impotriva acestui stil de critica, foarte raspindit de altfel, putem invoca argumentele lui Alvin Toffler²⁰, care constata inca din anii 1970 ca “superindustrializarea” si “accelerarea” constanta a ritmului vietii (factori a ceea ce azi numim globalizare) nu duc nici pe departe la uniformizarea marfurilor, gusturilor si ideilor, ci dimpotriva la o diversificare nemaiintilnita de produse, hobby-uri si curente culturale: “societatea supraindustrială, care incepe acum sa se contureze, va incuraja un model mozaicat de stiluri de viata efemere”. Astfel, globalizarea nu respinge, ci mai degraba creeaza cadrul propice pentru afirmarea pluralismului si a multiculturalismului.

Feminismul a avut dintotdeauna tendinte globaliste, explicabile daca luam in considerare criticile feministe la

adresa practicilor locale de devalorizare si oprinare a grupurilor de femei, de la separarea femeilor, la casatoriile de copii aranjate, infanticidul feminin, divortul unilateral, circumcizia feminina. In lucrarile recente se poate citi insa despre “feminismul global” (la Alison M. Jaggar, Ann Ferguson, Uma Narayan²¹) ca si modalitate de asumare a paradigmei globaliste in discursul feminist. Acest termen se refera la o “comunitate imaginata” (comunitate de idealuri, valori, traditii) care sa le dea feministelor individuale sentimentul apartenentei la “sororitatea” globala, ca varianta revizuita si deconstruita a mai vechii sororitati universale. Acest ideal global tine cont de fluiditatea comunitatilor si heterogenitatea lor interna, se fereste de postularea prematura a unei legaturi efective a femeilor, incercind sa reinventeze si sa renegocieze comunitatile actuale in spiritul unei etici globaliste postmoraliste. In spiritul acestui feminism global s-au desfasurat si ultimele Conferinte Internationale ale Femeilor, la Beijing (1995) si New York (2000)²², in care s-a pus un accent important pe politicile comune, care sa consfiinteasca retelele de solidaritate inter-participante.

Termenul de *postcolonialism* pare sa faca trimitere (potrivit prefixului *post-*) la evolutia culturilor de *dupa* independenta de sub puterile coloniale. Totusi, teoria postcoloniala se refera atat la dominatia politica efectiva din imperiile coloniale, cit si la dominatia culturala (europocentrica sau mai general a “rasei albe”). Viziunea postcoloniala, dezvoltata de autori ca Edward

Said, Gayatri Spivak, Homi Bhabha, Rey Chow, se preocupa de probleme de tipul identitatii in relatie cu imperialismul si nationalismul; rolul statului in aceste conflicte; conflictele dintre culturile traditionale si cele contemporane²³.

Teoria postcolonialista influenteaza si este la rindul sau influentata de teoriile multiculturale si feministe. Exista citeva domenii in care aceasta influenta se manifesta cu pregnanta. Cele mai generale concepte-cheie sint astfel: amestecul hibrid al istoriilor, limbilor si problemelor, atat indigene cit si occidentale; chestionarea rationalitatii discursului occidental; problema locului si dislocarii in limbaj. Intrucit chestiunea rationalitatii discursului occidental am analizat-o si in pasajele anterioare, referitoare la postmodernism sau relativism, ne vom axa pe prezentarea conexiunilor cu celelalte doua concepte-cheie.

Unul dintre conceptele de sorginte pluralista, postmoderna, dar mai ales post-coloniala, invocat adesea in discutiile despre multiculturalism, este cel de *hibriditate*. Idealul hibriditatii este rezultat al atitudinii, prezente in politicile multiculturale, de “in-corporare”, care urmareste continua negociere a spatiului sociocultural in vederea imputernicirii celor marginalizati, a fostilor “colonizati” - fie ca este vorba de o colonizare efectiva, geopolitica, sau de una culturala. “Hibriditatile sint modalitatile in si prin care conditiile multiculturale sint traite si innoite”²⁴.

In feminism, ideea hibriditatii este surprinsa extrem de plastic de catre Donna Haraway, in celebrul sau “Cy-

borg Manifesto”. Cyborg-ul este pentru autoare un organism cibernet, un hibrid între om și mașina, creatura a realității sociale ca și a celei ficționale. Cyborg-ul transcende dihotomiile “gîndirii dualiste” de care aminteam anterior, depășind granițele dintre om și animal, dintre organism și mașina, dintre fizic și non-fizic. Condiția oscilantă, multiplă, nelocalizabilă a identității hibride este ceea ce, în opinia Donnai Haraway, ne caracterizează pe toți: “La sfîrșitul secolului... sîntem cu toții himere, hibrizi teoretizați și fabricați din mașina și organism; pe scurt, sîntem cu toții cyborgi”²⁵.

Un alt concept preluat în postcolonialism tot pe filiera postmodernă²⁶ este cel al *marginalității*. Marginalitatea definește, în concepția unor feministe, condiția socială a multora dintre femei. Conceptul este folosit fie pentru a explora similaritățile dintre condiția feminină și cea a altor categorii defavorizate (populația de culoare) în feminismul multicultural, fie pentru a cerceta la acest nivel germenii transformărilor sociale viitoare.

Exprimarea marginalității a îmbrăcat în postcolonialism forme diverse: de la modelul simplei inversări (Frantz Fanon), la deconstrucția structurilor dominației (Gayatri Spivak și Homi Bhabha). Astfel, fie se caută o modalitate de definire a marginalului astfel încît să se ignore centrul (strategie ce risca însă să rămîna prinsă în structurile de gîndire și de dominație coloniale), fie se încearcă o resituare compensatoare a marginalității *în* centru (strategie care transformă marginalul într-un particular ce nu mai poate pretinde nimic dincolo de particularitate și specificitate)²⁷.

Ca și în cazul studiilor feministe, și aici problema apare în momentul în care se încearcă aplicarea în planul acțiunii politice al acestui concept: dacă la nivelul teoretic marginalitatea poate fi definită ca refuz al centrului, ca afirmare a caracteristicilor “slabe” ale perifericului și localului în detrimentul centralității uniformizatoare, în momentul în care se încearcă impunerea drepturilor celor anterior nereprezentate, discursul și practicile devin în mod inevitabil “tari”, uniformizatoare, centralizatoare.

Problema locului și a dislocării în limbaj este analizată extrem de nuanțat de unele curente feministe. Viziunea marcată postcolonială a acestor grupuri face să putem vorbi chiar de un feminism postcolonial. *Feminismul postcolonial*²⁸ (Ofelia Schutte, Gayatri Spivak, Aparajita Sagar, Gloria Anzaldúa) se constituie la intersecția dintre feminism și postcolonialism, avînd ca punct de plecare critica dominației și exploatarea Celuilalt diferentiat din punct de vedere cultural, însă o critică ce nu încearcă să restabilească distincția rigidă eu-celălalt. În plus, o critică severă este direcționată împotriva stereotipurilor de gen și constructelor simbolice ale corpului feminin folosite pentru a întări noțiunile masculiniste de identitate națională. Ca o soluție, feministe propun *decolonizarea* ca tentativă de eliberare a genealogiei proprii sau a tradiției culturale colective de sub povara culturii coloniale moștenite. Decolonizarea trebuie dublată de comunicarea inter- și multi-culturală, care poate întări rețelele locale (și globale) de solidaritate.

Multiculturalismul si feminismul au fost conturate in acest articol in diversitatea specifica de sensuri posibile, ca si ideologii politice, miscari sociale, curente filosofice si respectiv discipline academice. Pentru o analiza mai temeinica a celor doi termeni, am propus o raportare la mai multe concepte-teme ce structureaza discursul asupra curentelor cultural-politice contemporane: si anume postmodernismul, pluralismul, relativismul, globalizarea si postcolonialismul. Ca o caracteristica generala, multiculturalismul este genul de abordare politico-filosofica ce pune accent pe diversitatea (rasiala, etnica, religioasa) unei colectivitati, incercind sa impuna normativ valorile acestei colectivitati intre valorile societatii de ansamblu. Feminismul cuprinde o sfera la fel de larga de demersuri politico-filosofice care investigheaza problemele femeilor, cu accent pe experienta comuna a oprimarii din partea societatii patriarhale. El se constituie intr-o critica la adresa practicilor “indiferente fata de gen” si incercarea recunoasterea valorilor feminine, alaturi (sau in locul) celor traditionale.

¹ Distinctia apartine lui Bhikhu Parekh, “Political Theory and the Multicultural Society” in *Radical Philosophy. A Journal of Socialist and Feminist Philosophy*, no. 95/1999, p. 27.

² Vezi pentru aceasta opinie Judith Grant, *Fundamental Feminism. Contesting the Core Concepts of Feminist Theory*, Routledge, London and New York, 1993, pp. 1-7. Exista voci care contesta posibilitatea reducerii feminismului la un nucleu ideologic. Vezi de pilda Mihaela Miroiu, *Gindul umbrei. Abordari feministe in filosofia contemporana*, Ed. Alterative, Bucuresti, 1995; Rosemarie Tong, “Feminist Ethics” in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, 1998.

³ Vezi de exemplu, pentru o critica a filosofiei traditionale din perspectiva feminista, Moira Gatens, *Feminism si filosofie. Perspective asupra diferentei si egalitatii*, Ed. Polirom, Iasi, 2001; Andrea Nye, *Feminist Philosophy and the Philosophies of Man*, Routledge, London and New York, 1988; Janet A. Kourany (ed.), *Philosophy in a Feminist Voice. Critiques and Reconstructions*, Princeton University Press, Princeton, 1998; Mihaela Miroiu (1995).

⁴ Pentru distinctiile Gender Studies / Women Studies / Feminist Studies vezi Gloria Bowles, “Is Women’s Studies an Academic Discipline?”, pp. 32-46, in Gloria Bowles and Renate Duelli Klein (eds.), *Theories of Women’s Studies*, Routledge, London and New York, 1989.

⁵ David Theo Goldberg, “Introduction: Multicultural Conditions” in David Theo Goldberg (ed.), *Multiculturalism: A Critical Reader*, Blackwell, Cambridge, 1998, pp. 1-9.

⁶ Pentru o raportare a multiculturalismului la filosofia traditionala contemporana, vezi Werner Hamacher, “One 2 Many Multiculturalisms” in Hent de Vries, Samuel Weber (eds.), *Violence, Identity and Self-Determination*, Stanford University Press, Stanford CA, 1997, pp. 284-325.

⁷ Cameron McCarthy, *The Uses of Culture. Education and the Limits of Ethnic Affiliation*, Routledge, London and New York, 1998, pp 120 si urm.

⁸ David Lyon, *Postmodernitatea*, Du Style, Bucuresti, 1998, pp. 37-55,

⁹ Vezi de exemplu pentru raportarea feminism-
postmodernism Linda Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*,
SAGE Publications, London, 1990; Judith Butler, Seyla
Benhabib et. al., *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*,
Routledge, London and New York, 1995, pp. 17-58.

¹⁰ David Theo Goldberg (1998), pp. 14-15.

¹¹ Agnes Heller, Ferenc Feher, *The Postmodern Political Condi-
tion*, Polity Press, Cambridge, 1998, pp. 1-13.

¹² Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei. Etica nedureoasa a noilor
timpuri democratice*, Ed. Babel, Bucuresti, 1996, pp. 17-29, 233-273.

¹³ David Theo Goldberg (1998), p. 22-26.

¹⁴ Aurel Codoban, "Postmodernismul, o contrautopie?" in
Aurel Codoban (ed.), *Postmodernismul. Descideri filosofice*, Ed.
Dacia, Cluj, 1995, p. 98.

¹⁵ Gregor McLennan, *Pluralismul*, Ed. Du Style, Bucuresti,
1998, pp. 120-145.

¹⁶ Pentru legatura dintre multiculturalism, feminism si
"politicile diferentei", vezi Charles Taylor, "Multiculturalism and
the Politics of Recognition" in Amy Guttmann (ed.),
Multiculturalism and the Politics of Difference, Princeton University
Press, Princeton, 1992; Chris Weedon, *Feminism, Theory and the
Politics of Difference*, Blackwell, Oxford, 1999.

¹⁷ Cele trei dileme ale pluralismului sint mentionate de
Gregor McLennan (1998), pp. 145 si urm.

¹⁸ Pentru o prezentare critica a relativismului si a tipurilor
sale (istoric, cultural, social, cognitiv, moral si filosofic), vezi
Andrei Marga, *Relativismul si consecintele sale*, EFES, Cluj, 1998.

¹⁹ Andrei Cornea, *Turnirul kbařar. Impotriva relativismului
contemporan*, Ed. Nemira, Bucuresti, 1997, in special cap.

"Feminismul si *modus ponens*", pp. 132-141. Pentru alte critici la
adresa feminismului si multiculturalismului, vezi Edward Behr, *O
America infricosatoare*, Ed. Humanitas, Bucuresti, 1999.

²⁰ Alvin Toffler, *Socul viitorului*, Ed. Politica, Bucuresti, 1973,
pp. 245-306.

²¹ Vezi *Hypathia. A Journal of Feminist Philosophy*, vol. 13, no.
2-3 (Summer 1998).

²² Pentru o comparatie intre conferinta de la Beijing si cea de
la New York, vezi *AnALIZE. Revista de studii feministe*, nr. 9, Dec.
2000, pp. 3-35.

²³ Maggie Humm, *The Dictionary of Feminist Theory*, Prentice
Hall & Harvester Wheatsheaf, New York and London, 1995, p.
214, Steven Connor, *Cultura postmoderna. O introducere in teoriile
contemporane*, Ed. Meridiane, Bucuresti, 1999, pp. 326 si urm.

²⁴ David Theo Goldberg (1998), p. 10.

²⁵ Donna Haraway, "A Cyborg Manifesto: Science, Technol-
ogy, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century" in
Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of
Nature*, Routledge, New York, 1991, pp. 149-153.

²⁶ Ideea disparitiei "centrului", care ne reveleaza conditia
noastra marginala, poate fi retrasata pina la Nietzsche; pentru
filosofia postmoderna, amintim aici textul seminal al lui Jacques
Derrida, "Structura, semnul si jocul in discursul stiintelor
umane" (in romaneste in volumul Jacques Derrida, *Scriptura si
diferenta*, Ed. Univers, Bucuresti, 1998, pp. 375-391).

²⁷ Steven Connor, *Cultura postmoderna. O introducere in teoriile
contemporane*, ed. cit., pp. 326-332.

²⁸ Ofelia Schutte, "Cultural Alterity: Cross-Cultural Commu-
nication and Feminist Theory" in *Hypathia* vol. 13, no. 2 (Spring
1998), p. 60-72.

Incercari explicative asupra dialogului interreligios Iudaism-Islam

The aim of this paper is to offer a descriptive and, to some extent, an analitic view of the religious and historical reality in the arabi-israeli area, without the natural utopic tendency of any interreligious dialogue to solve such a conflict. The interreligious dialogue between Judaism and Islam, which threatens to remain a conflictual one, can not be separated from Christianity, as they all flow from the Abrahamic origin. Situated at the incidence of the religious and historical fields, the arabi-israeli conflict is here analyzed in the perspective of its two major causes: the argue regarding the biblical problem of the Chosen People, and the one regarding the fight over the sacred areas.

Obisnuit fiind cu tentativele manifeste in cadrul societatii contemporane de globalizare, de reintegrare, de resolidarizare, prin aportul noilor mijloace comunicationale cu precadere, obisnuit fiind cu incercarile acestei societati de a teoretiza atari procese si fenomene noi, omul sfarsitului de secol XX si inceputului de secol XXI isi poate desprinde, cel putin aparent cu usurinta, discursul de paradigmele care-i apar de acum prea rigide ale unor epoci monologale. Aceste epoci monologale sunt dominate de traditiile unei rationalitati autoritare, absolute, obiectiviste, devenita pentru el, in cel mai bun caz, prozaica, daca nu chiar totalmente golita de sens, pentru a-si inscrie discursul in orizonturile ce i se par mai largi ale unei comunicari de tip dialogal, integrativ.

Ceea ce pare surprinzator in retorica privirii interculturale sau mai cu seama a celei interreligioase este faptul ca, desi accentul cade mai nou cu precadere pe ideea tolerantei, a deschiderii, a intersubiectivismului, ea continua sa propuna perspective holistice,

imagini cuprinzatoare asupra lumii, asupra totalitatii si prin aceasta, dar folosindu-se totodata de *masca dialogului* ce relativizeaza si elasticizeaza granitele culturale regionale sau religioase, ramane pe undeva cantonata in sfera prejudecatilor obiectiviste, absolutiste, avataruri ale unui secol *luminat*, am putea spune. Exista un proiect difuz de a transpune aceasta epistemologie sociala, subsumata unor termeni paradigmatici de tipul *globalizare vs izolare, dialog vs monolog, pace vs conflict, toleranta vs intoleranta*, termeni ce tin de retorica privirii interculturale, interreligioase, de a transpune pe acelasi taram nedestelenit, pietros, al autoritatii, al binelui absolut, al pacii si tolerantei, al dialogului ce sta exclusiv sub marca acestor din urma concepte. Acest proiect este utopic intrucat realizarea lui ar coincide cu un efort constitutiv de eliminare definitiva a principiilor vechilor epistemologii sociale, dar chiar in aceasta utopie a noilor tendinte se gaseste sprijinul, miza teoretizarilor acestui tip de comunicare dialogala, care spera sa fascineze si apoi sa *converteasca* (pentru a folosi un termen religios) oameni si societati cat mai multe si cat mai diverse, in vastul program de resolidarizare umana.

Este probabil ca aceste incercari de resolidarizare, de globalizare spirituala, sa vina mai degraba nu dinspre traditia crestina sau dinspre orice alta traditie religioasa cu vocatie universalista, ci din acceptarea tot mai evidenta a dialogului interreligios.

Exemple clare ale inaplicabilitatii acestor utopii gasim la tot pasul. Unul mai mult decat edificator il constituie zbuiciul interreligios si interetnic al Orientului Mijlociu, conflictul arabo-israelian in special.

Zbaterea acestor popoare, a acestor state intre globalizare si izolare le plaseaza intr-un context dialogal materializat in conflictul deschis ce dureaza de o jumatate de secol, fara sa se poata spera la o solutie unanim acceptata.

Exista, pare-se, o teama ancestrala in constiinta comuna de a aborda atat la un nivel teoretic cat si la un nivel factual problema conflictelor si a substratului lor etno-religios, si, in masura in care aceasta spaima nu este depasita, conflictul cu implicatiile sale pare aproape intotdeauna o situatie nesolutionabila. Pe de o parte, este aproape imposibil sa nu admitem si sa costatam forta distructiva la nivel socio-cultural, material si spiritual totodata, a implicatiilor unui conflict deschis atat de durabil intre doua state, miscari sau religii, dar nu putem, pe de alta parte, nici ignora, asa cum ne-a obisnuit societatea de tip capitalist, situata exclusiv sub auspiciile progresului si schimbarii, al permanentei deveniri, nu putem ignora faptul ca un asemenea conflict nu numai ca mentine diferentele culturale, “granitele” dintre identitatile culturale nationale si, cu atat mai mult, religioase, ci le chiar accentueaza, exacerband drama angajamentelor efective. Religia vazuta ca “o explicatie a sensului ultim al vietii si al codurilor necesare pentru trairea in concordanta cu acestea” este unul dintre stalpii de sustinere a fiecarei culturi si societati. Rolul ei, adesea neglijat, sau voalat de aspectele de natura geopolitica a fenomenelor, este de multe ori mai important decat s-a considerat. Unul din exemplele elocvente in acest sens il gasim in dimensiunea religioasa a conflictului arabo-israelian. De

spectrul larg [atat ca intindere temporală, cat si ca implicatii] al acestui conflict ma voi folosi pentru a concretiza si explica, dincolo de orice detalii istorice, semnificative de altfel, teoretizarea unei forme dialogale conflictuale.

Ezită a ma hazarda în declarații exhaustive, cu pretenții de explicații absolute și definitive, având dorința de a oferi o perspectivă dată, în principal, de unghiul cuminte și moderat al simplelor constatari, și, în subsidiar, de încercarea de înțelegere a unei realități religioase și istorice în spațiul israeliano-arab.

Planul subsidiar, de natură explicativă, al acestei situații conflictuale poate fi scos de sub paradigma sub care îl încadrează conștiința comună, care-l condamnă și, de ce să nu admitem, îl defaimă printr-o atitudine tot atât de intolerantă ca aceea dovedită de părțile în conflict, și poate fi și el (acest plan explicativ) înscris în paradigma experiențială, factual-antropologică, a apăsării răbdătoare asupra diferenței și a alterității.

Fără a cădea într-un alt soi de extremism și fără a crede total într-o nouă “atitudine socio-culturală”, fără a aprecia critic sau fără a fi de acord cu atitudinile conservatoriste, extremiste și izolaționiste în orice zonă s-ar plasa acestea, consider că o autentică atitudine antropologic-comunicatională, dialogală poate și trebuie să înțeleagă mai întâi și nu să judece și să condamne a priori orice situație conflictuală. A accepta cu același entuziasm reținut contrariile, adică a asuma în egală măsură faptul că religia poate unifica și inspira umanitatea, precum și faptul că aceasta are puterea de a dezbină și distruge înseamnă cu adevărat a te înscrie

într-o atitudine autentic antropologică. Societatea contemporană ne invită mereu la astfel de experiențe marcante, dificil de asimilat, pledând pentru întâlniri multiple și diferențiate cu alteritatea, pentru depășirea propriilor incapacități de a o înțelege pe aceasta, întrucât ea este adesea amenințătoare, incertă, iar asemenea întâlniri vulnerabilizează, prezintă riscuri, generează incertitudine, atât la nivel individual, cât și la nivel de grup. Această societate contemporană împinge omul într-un *network*, în țesături de relații cu ceilalți în scopul *trezirii* la o conștiință globală, la un domeniu dialogal, dinamic, în care există alternative multiple și prin intermediul căreia se poate ajunge la o descoperire profundă a identităților socio-culturale, la nivel etnic și a sinelui la nivel individual. Tăvălugul secularizării și restrângerea câmpului religios sunt dovada clară a incompatibilității dintre religie și lumea modernă, precum și a transferului dinspre religie înspre politic sau alte domenii. Această secularizare nu pare a fi altceva decât “o fază occidentală a conflictului dintre religie și societatea profană”¹. După o modernitate dominată de teoretizarea organizată a absentei divine din conștiința comună, se vorbește acum de o “revansă a lui Dumnezeu”, de o reconstituire spirituală a ordinii lumii, de o resemnificare a ei, de o nouă etică globală prin care ajungem la un principiu profund interiorizat al responsabilității și grijii față de și pentru ceilalți, la un sentiment liniștitor al apartenenței.

Revansa aceasta a lui Dumnezeu, ce-și face simțită prezența pe fundalul secularizat al lumii, ia proporții prin exacerbarea sentimentelor comunitare și printr-o

noua intemeiere pe divinitate a logicii ordinii sociale. In cadrul amplu al incercarilor *de reislamizare* si *de reiudaiizare*, miscarile religioase au “capacitatea de a indica disfunctiile societatii”² si de a “exprima in termeni religiosi unele probleme sociale”³

Surprinzator insa, recucerirea si recladirea lumii pe fundamente religioase conduce din nou la conflicte. Omenirea se confrunta iarasi cu aceeasi problema a utopiei aplicarii universale a dialogului si se inscrie, mai ales cand este vorba de comunitati inchise, (nu acord aici valoare negativa acestor atribute) traditionaliste, cum sunt cele evreiesti sau arabe, intr-un context determinat de interactiune conflictuala, de monologari greu de directionat pe fagasul consensului.

Efortul omului modern de a se solidariza, de a tinde spre un orizont cuprinzator in care sa inscrie si sa circumscrie realitatea, nevoia lui de a trai simpatetic experienta celuilalt, de a dialoga consensual poate fi, dintr-o alta perspectiva, dovada limitarii si nimicniciei sale, pe care vrea sa le depaseasca prin senzatia de certitudine oferita de *adevarul* si *absolutul* efortului sau comunicational. Acest efort, venit, la inceput mai ales, pe filiera crestina, este mai greu implementabil in sanul unor comunitati religioase traditionale precum sunt cea iudaica sau cea islamica. In realitatea acestora, unde sentimentul absolutului este obtinut poate prin intermediul unei traditii subsumate unei transcendentalitati absolute, obiective si mai “reci” vazuta din aceleasi perspective crestine, paradigma dialogala, consensuala este mai greu aplicabila. Structura monadica a acestor societati refuza inca, pare-se,

incetarea ostilitatilor. O traditie logica, pusa in slujba ratiunii religioase, mentine inca, pe alocuri, si este si cazul Orientului Mijlociu, mecanismul de revendicare pentru sine a adevarului absolut, exiland, astfel, dispretuitor si autoritar toate celelalte religii intr-un context al “falsitatii”. Insa, situatia conflictuala, pe care punerea in practica a acestor idei o provoaca, dezvaluie un alt scop - acela de a intari credinta in obiectivitatea unei religii, mai ales cand in asa-zisa “religie falsa a celuilalt” pare a exista ceva atractie. Atunci se cauta si se ataca punctele ei slabe pentru a o discredita in intregime. Polemica devine deosebit de ascutita atunci cand diversele religii au o baza comuna, pe care o interpreteaza in mod diferit.”⁴

Acesta pare a fi cazul celor doua religii de origine abrahamica, iudaismul si islamismul. Interpretarea in contextul islamismului care se intelege pe sine “numai ca o reluare a revelatiei primordiale a unicului Dumnezeu, adica a adevaratei religii”⁵ a misionarismului monoteist, pe care Abraham il raspandeste, atrage atentia asupra faptului ca acesta din urma n-a fost “nici iudeu, nici crestin; mai degraba el e animat de o credinta noua”⁶.

Religia lui Mahomed, strict monoteista, esentializata in si prin formularea traditional islamica: “Nu exista alt Dumnezeu in afara de Allah si Mahomed este trimisul lui Allah”, nu doreste, in mod paradoxal, intrucat traditia coranica tolereaza sau chiar accepta pluralismul religios, (nu doreste) decat o restabilire a credintei pur monoteiste a lui Abraham. Aceasta tendinta, corelata cu problemele geopolitice de dupa crearea statului Israel in

1948, conduc disputa iudeo-islamica pe un fagas mult mai agresiv decat ar fi fost firesc intr-o dezbatere teologico-filosofica. Disensiunile teoretice se concretizeaza acum in lupta pentru impunerea, pentru mentinerea si durabilitatea suprematiei fiecareia dintre cele doua extreme. Pe de o parte, traditiile musulmane potrivit carora “datoria comunitatii musulmane este de a lupta si de a muri pentru impunerea islamului, pana cand lumea va deveni un domeniu al islamului sau al pacii (*Jihad*)”⁷ sunt reinnoite, iar pe de alta parte, intr-o lume pentru care *Tora* reprezenta, asa cum sustinea Heinrich Heine, “patria transportabila a evreilor”, descoperim tendinte de definire a identitatii socio-culturale si politice.

Religia reprezinta deci, atat in cazul iudaismului, cat si in cel al islamismului, pilonii definirii identitare, care imbraca ulterior haina puternic colorata politic. Politica tinde adesea, in cadrul acestei comunitati, sa voaleze autenticul mesaj religios, folosindu-se de acesta din urma drept pretext pentru a-si justifica tendintele autoritare si instapanitoare/cuceritoare. Se poate vorbi, in acest context, de momentul de tranzitie interioara de la israelitate la iudaitate, realizata prin intermediul asocierii sub numele de *sionism religios* “a ideii divine si sentimentului national”⁸. Acesta este marcat istoric de *Razboiul de sase zile*, din 1967. Notiunii juridice de stat al Israelului i se substituie conceptul biblic de pamant al Israelului care “legitima ocuparea teritoriilor in numele pactului dintre Dumnezeu si Poporul ales”⁹. Procesul identitar de iudaizare, dezvoltat in paralel cu procesul instapanitor de islamizare, justifica atat starea

conflictuala, ca stare arhetipala existenta intre cele doua comunitati, cat si sacrificiul uman pe care acesta il presupune. Starea conflictuala poate deveni pentru ochiul asa-zis obiectiv, exterior justificata, deci necondamnabila. O astfel de perspectiva epistemic-explicativa, lipsita de prejudecatile angajamentelor si ancorata sub zodia mai comoda, mai dreapta, a “binelui” universal sub care se situeaza cel care teoretizeaza echidistant starea conflictuala, poate insemna un prim pas in incercarea de solutionare a ostilitatilor.

Perspectiva antropologic-experimentală integrată și ea și supusa teoretizărilor globalizării și solidarizării umanității, se folosește adesea de *carti sfinte* cum este de pilda *Coranul*, preluând limbajul religios, preluând simbolistica unei conștiințe comune subordonate credinței, pentru a-si materializa telurile. Astfel, în măsura în care Gilles Kepel vorbea în cartea sa, *Dumnezeu își ia revansa*, despre încercările modernității de revenire, de recucerire și reînnoire religioasă a umanității, despre o recrestinare *de sus/de jos* o reiudaizare *de sus/de jos* sau o reiudaizare *de sus/de jos*, discutând, adică, despre *ordonata* sau despre organizarea pe verticală a unei obiectivități ierarhizate la nivelul structurilor sociale, fie ele politice, economice sau religioase și despre *abscisa* sau despre organizarea orizontală a unei relativități și relativism, ce porneste de la om/de la popor, s-ar putea vorbi în zilele noastre și de o *globalizare de sus* sau *de jos*. În ecuația acestei configurații intra și perspectiva antropologică avansată aici, care pare să susțină o *globalizare de jos*, pornind de la

nivelul umanitatii si nu de la cel al structurilor sociale ierarhizate.

Pentru a fi in masura sa explicam aceasta situatie trebuie sa sustinem faptul ca religia musulmana si traditia coranica, nu face altceva decat sa o opuna opresiunii si nedreptatii in beneficiul dreptatii si al tolerantei, si sa accepte legitimitatea pluralismului religios explicata prin atotputernicia lui Allah, care a creat umanitatea in diverse forme, intr-o bogata varietate de rase si natii, desi ar fi putut-o unifica intr-o singura comunitate, iar alegerea sa este justificata prin scopul de a indrepta si perfectiona fiinta umana, in sensul capacitatii sale de a trai si a accepta diferenta si diversitatea in mod armonios. Islamul tinde sa denatureze univoc religia musulmana si, implicit, traditia coranica, interpretand-o adesea exclusiv in sensul unei simbolistici legate de orasul sfant, intrucat “Mohamed s-a ridicat la cer de la Ierusalim si nu din locasul sfant Kaaba din Mecca, iar Moscheea construita aici intrupeaza aceasta credinta”¹⁰. In reconstructia mentala a realitatii, “sacru este acela care da sens”¹¹. Astfel, in traditia musulmana “sacru trebuie inteles in cadrul unei teologii a orasului”¹², iar lupta geopolitica pentru orasul sfant poate lua valentele unui act ritualic religios. In masura in care, intr-un plan paralel, dar nu inferior tendintelor *expansioniste* ale globalizarii, islamul tinde sa denatureze univoc, si sa-i denatureze rolul, religia musulmana si o foloseste drept lozinca, sustinandu-si astfel strategiile geopolitice de recucerire a *Pamanturilor Sfinte*, este explicabil si raspunsul agresiv uneori, cum e cazul *Razboiului de Sase Zile*, de pilda, al

evreilor, care revendica, pornind tot de la un simbolism incarcat, “capitala aleasa de Dumnezeu Insusi, pentru poporul sau ales”¹³.

In traditia iudaica exista doua modele opuse pe care se grefeaza problema sacralitatii spatiului Ierusalimului. Pe de o parte este *modelul particularist* care porneste de la traditia kabbalica ce sustine ideea de relatie speciala intre divinitate si anumite locuri geografice, oferind astfel o privilegiere anumitor spatii in raport cu altele (Abraham Ibn Ezra). Aceeasi linie a privilegierii pamantului lui Israel pe fundamentul unor proprietati intrinseci care il fac mai apt pentru dialogul om-divinitate este pastrat si de Yehuda Hallevi, in lucrarea *Kuzari* in care autorul atribuie o “particularitate geoteologica” a pamantului lui Israel, particularitate ce consta in faptul ca Israelul e vazut ca unicul spatiu care poate intrupa profetia si de aceea este responsabil pentru ghidarea intregii umanitati. Ceea ce semnifica in traditia islamica *Poarta Cerului*, adica *pamantul lui Israel* este deci in acest context un loc “diferit de altele”.

Pe de alta parte exista modelul intelectualist maimonidian ce respinge ideea ca unele locuri sunt in mod intrinsec sacre in raport cu altele. Universalismul maimonidian, ce ofera diferitelor spatii proximitate egala in raport cu Dumnezeu, explica existenta unui *singur* templu, central in istoria iudaica, prin fidelitatea acestui fapt fata de ideea unicitatii lui Dumnezeu. Esential si relevant pentru evrei devine, astfel, in opinia lui Maimonide, aceasta unicitate a templului si localizarea sa geografica. Ierusalimul ca templu care

ocupa un loc central in comandamentele divine ajunge a fi ultima finalitate pe pamant pentru religia evreilor.

Discutabile devin in acest context, atat amplasarea Templului pe Muntele Moriah, spatiu incarcat de semnificatiile sacre ale momentelor privilegiate ale comunicarii cu Divinitatea (Dumnezeu i s-a revelat lui David) cat si sacralitatea acestui spatiu. Locul acesta devine sfant prin sanctificarea lui de catre Regele Solomon.

Daca din perspectiva filosofica notiunea de *spatiu sfant* este golita de sens, iar relatia omului cu Dumnezeu este din perspectiva maimonidiana una preponderent de natura intelectualista, independenta de localizarea spatiala, practicile sacrificiale si rugaciunea devin dupa acelasi Maimonide modalitati educative de aducere a omului la starea de perfectiune, iar functia Templului este de a aduce omul la iubirea si credinta autentica in Dumnezeu, la ideea unicitatii lui Dumnezeu.

Universul teocratic maimonidian aduce in prim plan distinctia dintre idolatrie [ce vede in Israel un pamant sfant intrinsec] si religia autentica. Pentru Maimonide, si din aceasta perspectiva el si ideile sale sunt de mare actualitate; adjectivul sfant apartine doar divinitatii si legile sunt cele care sanctifica, pe cata vreme spatiul geografic al lui Israel este unul neutru. A aplica adjectivul sfant si aici unui realitati istorice insemna idolatrie.

Critica maimonidiana a investirii cu sacralitate a unui spatiu neutru ar fi putut duce, pana si astazi la o linistire a conflictului geo-politic si la un primat al valentelor religioase ale vietii iudaice. Modelul maimonidian ce

adhera la ideea traditionala a Ierusalimului ca oras sfant, si interpretarea acestei sacralitati drept fapt istoric contingent, stabilit in virtutea respectarii comandamentelor divine, surse ale sfinteniei in lume, ar putea constitui un autentic model religios pentru iudei.¹⁴

Golita de sensul ei religios autentic, aceasta credinta idolatrica in Israel ca pamant sfant in mod intrinsec este evidenta astazi in fascinatia, intarita prin latura politica a apropiarii spatiului mai mult decat prin cea religioasa, pe care ideea pamantului sfant, privilegiat, a pamantului ales o exercita in egala masura atat asupra comunitatii evreiesti, cat si asupra celei arabe.

Comunitatile alesilor sunt cele luate de Dumnezeu in grija sa si devin, din punct de vedere sociologic, “*societati de contrast*, opuse puterilor obsedate de dominatie asupritoare si aroganta ale acestei lumi”¹⁵. “Alegerea, care este in litigiu intre iudaism, crestinism si islamism”¹⁶ se transforma intr-o istorie a antiiudaismului hranit din snobism religios, xenofobie, invidie pe motive economice si sociale, si, evident, intr-o istorie a raspunsului iudaic adecvat extremismului judecatii antiiudaice, de natura critica. Acest tip de judecata poate fi indreptat in egala masura impotriva oricaror popoare ale lumii.

Starii de a fi evreu ii urmeaza cea de a deveni evreu printr-o lupta de o viata, lupta care vine sa motiveze si sa dezvinovateasca raspunsuri agresive la astfel de provocari.

Pe viabilitatea credintei in alegerea poporului evreu de catre Dumnezeu, credinta ce tinde sa devina ratiunea de a fi si justificarea durabilitatii comunitatii religioase

evreiesti, se grefeaza motivatia situatiei atitudinale configurata pe fundalul luptei si virtutii de a “deveni evreu”.

Aceasta constiinta, ce pare sa defineasca identitatea comunitatii iudaice, este unul dintre cele mai importante imbolduri pentru mentinerea statutului sau monadic, intrucat este cea care ofera, cu cel mai mare grad de probabilitate, sentimentul apartenentei si al superioritatii. Rezistenta acestei comunitati, pe de o parte in fata incercarilor de globalizare, care pot fi deseori interpretate de o astfel de comunitate sau de un astfel de stat ca incercari de dezradacinare religioasa, iar pe de alta parte in fata incercarilor antisemite de distrugere a granitelor statale pe motive religioase si geopolitice venite, in special, dinspre islam, devine explicabila pe acelasi temei al credintei ca un popor cu adevarat mare nu se poate multumi cu un rol secundar in omenire, ci, asa cum sustinea Dostoievski in *Demonii*, el “trebuie sa stea neaparat si exclusiv pe primul loc”. Este vorba aici, in esenta, de un orgoliu care stapaneste atat comunitatea iudaica, cit si cea islamica.

Analiza traditiei religioase islamice releva importanta originara, acordata de musulmani principiului fratiei universale si al egalitatii oamenilor. Aceasta originara toleranta religioasa a fost ulterior ignorata in favoarea unor tendinte maximaliste radicale, iar acest lucru este necesar a fi constatat fara prejudecata conform careia islamul este una dintre cele mai periculoase si fundamentaliste credinte religioase. A judeca lucid si nuantat situatia religioasa islamica si iudaica cred ca este cea mai nimerita abordare a unui

popor cu alta identitate spirituala si culturala, singura abordare capabila de a se constitui ca o analiza pertinenta a acestei alteritati culturale. Un important factor in metamorfozarea, conotata negativ, a principiului musulman originar al tolerantei religioase intr-unul al radicalismului si fundamentalismului periculos, s-a dovedit a fi impactul cu civilizatia crestina, cu aroganta si desconsideratia ei fata de traditia islamica. Pe de alta parte, acest principiu, aceasta etica a tolerantei, ce pare a sta sub semnul unei profunde rationalitati, cristalizeaza o anumita superioritate constientizata a civilizatiei musulmane.

Faptul ca islamul se construiește pe sine ca istorie a revelatiei, ca intrunire a tuturor celorlalte religii, ca religie supusa total lui Allah, intra in incercarea de islamizare, de convertire, capatand totodata valorile universaliste. Arhitectonica religioasa islamica se expune si se adreseaza, intr-o prima faza, tuturor popoarelor sau comunitatilor religioase. In aceasta faza incipienta a istoriei religiilor, atat evreii cat si crestinii aveau un statut privilegiat in islamism, fiind catalogati cu titlul meritos de *Popoarele Cartii*. Evreii, adesea amintiti in *Coran* ca fiind pentru o lunga perioada de timp “unicii sustinatori ai monoteismului absolut” sunt criticati in acelasi *Coran* pentru credinta lor ca se constituie identitar ca *Popor Ales*. Musulmanii se opun mai ales “drepturilor pe care evreii considera ca le au fata de teritoriul sfant”¹⁷

Dar “diferenta esentiala intre cele doua credinte o reprezinta atitudinea fata de Iisus, pe care musulmanii il considera ca fiind adevaratul mesager (Mesiah) al

Divinitatii, realul purtator al invataturilor lui Dumnezeu catre poporul sau.” 18

Fluctuatiile, care definesc din punct de vedere istoric relatiile dintre musulmani si evrei, nu sunt datorate atat contradictiilor religioase, desi si acestea au o pondere mare in conflictul lor, cat mai degraba situatiei conjuncturale in stransa legatura cu evolutiile politice. Imbinarea religiosului cu politicul sta sub semnul unui moment important din evolutia islamului, aparitia *Jihadului*. In marele creuzet al lumii musulmane aceasta doctrina imparte lumea in *Dar - al- Islam* [Casa Islamului] si *Dar - al Harb* [Casa Razboiului]. Prima cuprindea intregul teritoriu locuit de musulmani, fiind o entitate politico-teritoriala, iar cea de a doua era populata de comunitati “necredincioase”, ce trebuiau aduse pe calea dreptei credinte musulmane, “pentru a li se arata superioritatea islamului”¹⁹. Potrivit noii orientari, domnia islamului trebuia introdusa peste tot in lume si propunea legitimarea starii conflictuale permanente, “in ambele variante, ofensiv-defensiv, prin includerea luptei pentru extinderea islamului si obligatiunilor religioase ale fiecarui drept credincios.”²⁰

Aceasta idee a conflictului devine o stereotipie pentru lumea islamica, stereotipie ce tinde sa se mentina si astazi. Singura varianta de pace acceptata de Jihadul care propunea un *Razboi Sfânt* permanent, fara un punct terminus, era una definita in termenii relationali si dihotomici ai invingatorului si invinsului, ai stapanului si ai supusului. Radicalismul si extinderea cu pretentii de universalitate a realitatii islamice, *Razboiul Sfânt* par a fi

exemple clare ale noii lupte intre doua puternice religii care sunt cea islamica si cea crestina. Contactul celor doua lumi transforma definitiv islamul tolerant la origini intr-unul inchis, intolerant. Raspunsul exclusivist si extremist al islamului oglindeste atacul de aceeași factura indreptat impotriva lui de catre crestianism. O alta lovitura data islamului, in vremuri moderne de aceasta data, este constituita in planul geopolitic, mai mult decat in cel religios, de constituirea statului evreu sub influenta miscarii sioniste, si deci de privarea sau smulgerea unor teritorii. Atacul capata accente cu atat mai grave cu cat aceste teritorii au o puternica incarcatura religioasa.

In secolul XX, dupa constituirea statului Israel, conflictul Orientului Mijlociu, ce evolueaza intr-o forma din ce in ce mai violenta, este stimulata, se pare, si de interventia tarilor occidentale, pe de o parte, si a Uniunii Sovietice, pe de alta parte. Asa-zisa lor incercare de *neutralizare* a conflictului, in care spatiul acesta al Orientului Mijlociu pare a deveni teatrul de desfasurare a unor razboaie mai *reci* voaleaza antagonismul influentelor geopolitice ale marilor puteri mentionate. Straduintele dominante, de acaparare, de influenta, fie religioasa, fie culturala, ale marilor puteri plaseaza - si aceasta este o situatie general-valabila -, atat iudaismul cat si islamismului pe fagasul zbaterii atitudinal-religioase intre particularism si universalism. Particularismul, definit ca “grija unei comunitati religioase pentru ea insasi si pentru propriile sale interese”²¹, cu tendintele sale total sau partial exclusiviste, este adesea stimulat, in sensul *rau/negativ* al

unei inchideri, de eforturile de convertire, damnabile, poate, într-o și mai mare măsură decât particularismul, ale altor religii. Universalismul teoretizat ca “grija sau interes pentru oamenii care nu aparțin propriei comunități religioase”²², se află într-un real echilibru cu particularismul în oricare dintre religiile monoteiste [iudaism, creștinism, islamism].

Intrucât cred într-un Dumnezeu al întregii omeniri, se poate vorbi de o perspectivă universalistă a lor (a religiilor monoteiste). Ceea ce contravine de fapt înțelegerii religioase este utilizarea criteriilor axiologice de tipul *particularismul este rău și universalismul este bun*. Aceste valorizări binare, contrastante, arunca doar anatema conflictului în configurația religioasă a lumii.

În contextul iudaismului este evidentă o pliere dihotomică alternativă, în funcție de circumstanțele politice în care statul evreu evoluează: “În cazul persecuției evreilor primează particularismul, în cazul toleranței lor, universalismul capătă accente noi.”²³ Iudaismul, fiind însă conștient de statutul său privilegiat, “de rolul său deosebit în planul de mântuire al lui Dumnezeu, dorește cu ardoare ca toată omenirea să stea în aceeași relație cu Dumnezeu ca și el însuși”²⁴. Pare imposibilă și inutilă în egală măsură în contextul celor două religii puse în discuție aici depășirea acestui zbucium între particularism și universalism și topirea lui într-un sincretism religios orientat exclusiv spre “binele” universal, tributar tradiției filosofice platoniciene.

Societatea modernă și statul secularizat nu poate susține în mod verosimil pretențiile de a revendica un

adevăr absolut. Dacă starea conflictuală constituie temeiul identitar al relației iudaism-islamism, reconstituirea și înțelegerea, epurate de orice prejudecăți care ar putea blama această stare plasată în paradigma degradantă și abrutizantă, neratională, de violență, de aroganță unui idealism filosofic pretentios; reconstituirea, acceptarea [și nu pledez aici pentru un pasivism resemnat] și înțelegerea în ansamblul său a mozaicului conflictual, poate și trebuie să constituie, cel puțin la nivel teoretic, temeiul unei etici religioase autentice tolerante.

A accepta până și o asemenea interpretare, *ultratolerantă* as numi-o, ce rămâne, poate, tributara *teoriilor conflictelor* susținute de antropologul britanic Max Gluchman, care vede în conflict și în modul de abordare a acestuia “obiectul unor puneri în scenă rituale, menite să elibereze și să resoarbă în același timp exprimarea unor sentimente de rebeliune la adresa corpului social”²⁵ și care utilizează noțiunea de *conflict* pentru a descrie fapte, care “departe de a pune în pericol unitatea corpului social, ilustrează mai degrabă capacitatea integratoare a sistemului organizator”²⁶; a accepta, deci, o asemenea interpretare vis-a-vis de orice conflict poate însemna un pas mic înainte înspre înfaptuirea acelui deziderat al toleranței, întrucât ea are nevoie, pentru materializarea ei, de o pliere genuină pe structura paradoxală umană, văzută ca receptacol al anarhiei și al organizării, al războiului și al păcii deopotrivă.

O analiză pertinentă a iudaismului și islamismului și a relației lor conflictuale, în care sunt evidente

implicatiile dezastruoase de natura religioasa, culturala si geopolitica, nu ar fi fost posibila fara apelul la constanta teoretica ce apare, din perspectiva occidentala contemporana, ca *alteritate monadica* a ei. Aceasta se situeaza undeva intre stereotipiile unei alteritati valorizate negativ, ca fiind damnabila, si stereotipiile unei alteritati valorizate pozitiv, inscrisa in planul globalizarii.

Contextul interreligios conflictual al iudaismului si islamismului nu poate fi desprins de spatiul *median* al intalnirii cu crestinismul, astfel incat devine evidenta necesitatea structurii dialogice tri-unghiulare.

Cu speranta ca am izbutit sa punctez macar cateva din momentele esentiale ale intalnirii religioase iudeo-islamice si, pe de alta parte, punctele care constituie calcaiul lui Ahile al societatii contemporane cu tendintele ei seculariste de mondializare, care “nu poate crea o rationalitate unica, acceptata de toata lumea”²⁷ si cu tirania majoritatii neomogene care o caracterizeaza si fara pretentia de a fi realizat un portret antropologic al omului contemporan, consider ca o dezbatere exhaustiva a problematii abordate, pana la o epuizare a ei nu si-ar mai fi gasit rostul, cu atat mai mult cu cat ea este si trebuie sa ramana o interpretare subiectiva, ce se cere si ea acceptata si tolerata.

Abordarea aceasta se doreste a fi inscrisa, pana la urma, in tonul tabloului dialogal, singurul in care se pot trasa liniile unui relativism teoretic in detrimentul tendintelor conceptual obiectiviste.

Note

¹ Claude Riviere, *Socioantropologia religiilor*, Bucuresti, Polirom 2000, p. 158.

² Gilles Kepel, *Dumnezeu isi ia revansa*, Bucuresti, Editura Artemis, 1994, p. 18.

³ *Ibidem*, p. 58

⁴ *Lexiconul Herder al intalnirii iudeo-crestine*. Substraturi, clarificari, perspective. Bucuresti, Humanitas, 2000, p. 204.

⁵ *Ibidem* p, 18.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, p. 119.

⁸ Gilles Kepel, *op. cit.*, p. 182.

⁹ *Ibidem*, p. 167.

¹⁰ *Lexicon*, p. 110.

¹¹ Claude Riviere, *op. cit.*, p. 159.

¹² Julien Ries, *Sacrul in istoria religioasa a omenirii*, Bucuresti, Editura Polirom, 2000, p. 149.

¹³ *Lexicon*, p. 109.

¹⁴ Gad Freudenthal, *Jérusalem ville sainte? La perspective maïmoidienne*, in “Revue de l’histoire”, 217 -4/2000, p. 689-705.

¹⁵ *Ibidem*, p. 22.

¹⁶ *Lexicon*, p. 23.

¹⁷ Dragos Ilinca, *O istorie zăbuciumata a poporului evreu*, Bucuresti, 1999, Editura Niculescu, p. 111.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, p. 112.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Lexicon*, p. 191.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem.*, p. 192.

²⁵ Pierre Bonte, Michel Izard, *Dictionar de etnologie si antropologie*, Bucuresti, Polirom, 1999, p. 272.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Claude Riviere, *op. cit.*, p. 158.

Dimensiunile etica si estetica ale experientei erotice

CALIN SAPLACAN

lector univ. drd., Facultatea de Teologie Greco-Catolica a Universitatii Babes-Bolyai. Preda cursuri de *Etica familiei, Doctrina sociala a Bisericii, Bioetica, Antropologie crestina*. Este doctorand al Catedrei de Filosofie Sistemica a Universitatii Babes-Bolyai si al Institutului Catolic din Toulouse. A publicat articole si studii în volume colective si în reviste de specialitate.

Exista o asemanare izbitoare între experienta erotica si experienta estetica, deoarece amandoua se raporteaza la dorinta, la placere, la frumuseti, etc. In cultura actuala se vehiculeaza ideea ca eroticul este o arta. Daca etica interogheaza relatia erotica in dimensiunea ei intersubiectiva, in raportul cu celalalt, estetica se autorizeaza de un alt tip de cunoastere a relatiei erotice, diferita de cea etica, care se raporteaza la sensibilitate, poezia gesturilor, senzatii, etc. pe care le reveleaza in subiect. Articolul urmareste sa discearna aceasta specificitate a esteticii si relatia ei cu etica in cadrul experientei erotice.

Introducere

Daca etica interogheaza relatia erotica in dimensiunea ei intersubiectiva, in raportul cu celalalt, estetica se autorizeaza de un alt tip de cunoastere a relatiei erotice (diferita de cea etica) : sensibilitatea, poezia gesturilor, senzatiile, etc. pe care le reveleaza in subiect. Sa urmarim care este aceasta specificitate a esteticii si care este relatia ei cu etica prin prisma lui Xavier Lacroix¹.

Dimensiunea estetica a experientei erotice

Exista o asemanare izbitoare între experienta erotica si experienta estetica ne spune Xavier Lacroix, prin raportarea amandoua la dorinta, la placere, la frumuseti, etc. In cultura actuala se vehiculeaza ideea ca eroticul este o arta. Nu se vorbeste azi in termeni de «arta de a face dragoste?»

Desigur experienta estetica asa cum este traita in relatia erotica ne permite sa sesizam prezenta celui alt prin senzatii, prin frumuseti, prin expresie. Noi comunicam cu aceasta prezenta : suntem miscati, emotionati, avem placere. Experienta estetica ne plonjeaza intr-o lume a vietii, deschizandu-ne unei prezente. Putem discerne in experienta estetica a relatiei erotice un retur asupra sa si o deschidere inspre alteritate care se inscriu in aceeasi miscare : a obtine placere inseamna a obtine placere de la cineva... Deci placerea deschide inspre o relatie.

Aceasta deschidere inspre celalalt, prin placere, ne situeaza in campul eticii. Dar, cum putem vorbi de un teren etic cand in voluptatea erotica, egoismul si altruismul merg impreuna ? „*Daca eroticul nu este realizare a orientarii etice, placerea poate sa fie figura, schita sau indicatia*”², deoarece placerea este „*semnul unui bine*”³ ne raspunde autorul. Cum ? Mai intai prin *gratuitatea* care o caracterizeaza si care rupe cu rationalitatea care domina societatile si existentele noastre. Daca gratuitatea erotica permite de a considera placerea erotica ca si o astampararea a nevoilor sale, in acelasi timp ea imprima uniunii trupesti (pornind de la frumusetea gesturilor, a poeziei formelor, etc.) un caracter de joc si de celebratie. Ludicul si moralul nu se opun in mod necesar. Prin *joc* corpul celui alt este valorizat si pus in evidenta. O alta trasatura a placerii este *nestapanirea*, non-controlul placerii. Nestapanirea poate constitui o valoare, prin atitudinea sa de abandon la placere : „*o incapacitate sau refuzul de a se abandona placerii nu ar fi semn al unui orgoliu de spirit ?*”⁴ Pentru a se construi etic, omul

trebuie sa plonjeze in lumea vietii. Autorul ne indica faptul ca o analogie intre abandonarea in placere si abandonarea spirituala este posibila. Eroticul, estetica si mistica se incruciseaza.

Dar daca estetica aduce valori proprii uniunii trupesti, diferite de cele etice, oare putem sa sustinem fundatia unei etici care are la baza estetica experientelor erotice (prin prisma senzatiei si a placerii) ?

Esecul unei etici care are la baza estetica experientei erotice?

Chiar daca este tentanta, spune Xavier Lacroix, constructia unei etici care are la baza estetica ramane de neconceput. Care sunt argumentele aduse in acest sprijin ? Sa spunem de la inceput ca autorul nu vizeaza inlaturarea – dimpotriva el o considera necesara – luarea in considerare a placerii inteleasa ca cautare estetica in constituirea eticii. Ceea ce doreste sa sublinieze el este caracterul dramatic al unei etici bazata pe placerea simturilor, a imaginatiei, a viselor, etc. Lucrarile lui M. Maffesoli⁵ si Michel Foucault⁶ l-au inspirat in demersul sau. O etica care are la baza estetica relatiilor erotice esueaza din doua motive.

Primul motiv, pus in evidenta de M. Maffesoli, este legat de individuatia subiectului. Intr-adevar daca orice judecata etica este numai expresia unei senzatii, a unui sentiment, putem atunci sa ne imaginam dificultatea identificarii senzatiilor si sentimentelor dupa fiecare situatie. O astfel de situatie pune in pericol insasi

individuatia subiectului, care este aruncat la indemana sentimentelor, se gaseste in incapacitatea de a gasi o identitate. Al doilea motiv al esecului unei etici care are la baza estetica experientei erotice este pus in evidenta pornind de la dificultatea lui M. Foucault de a construi o *«estetica a existentei»*. Fara sa intram in detaliile demersului sau, sa amintim ca Foucault incearca sa construiasca un proiect al unei etici a preocuparii de sine : *«Elaborarea unei forme de raport la sine care sa permita individului sa se constituie ca si subiect al unei conduite morale»*⁷ Supozitia lui Foucault, ca preocuparea de sine este in sine etica, a fost criticata de Lacroix deoarece ea eschiva raportul dintre etica si morala (raportul la lege), precum si semnificatia alteritatii in constituirea eticii.

Altfel spus, esecul unei etici care are la baza estetica relatiilor erotice, consta in faptul ca subiectul este urmarit de narcisism si de egoism ; ca adevarul unei relatii, raportul la lege, reciprocitatea, responsabilitatea... care sunt chestiuni etice (raportul la celalalt)... pot fi compromise.

Dorim sa recuzam o atitudine atat de intransigenta din partea lui Xavier Lacroix, pentru o reabilitare a raportului dintre etica si estetica. Ne vom referi pentru aceasta la o ipoteza facuta de Maurice Bellet⁸. Acesta constata ca referinta dominanta in morala catolica este dreptul: legea, datoria, obligatia, etc. (fapt remarcat si de Xavier Lacroix in critica pe care o face lui M. Foucault). Gradul de libertate al omului este constrans la *„a concepe – a delibera – a decide – a executa.”*⁹ Ipoteza pe care o face autorul este legata de schimbarea referintei dominante a moralei: de la referinta-drept, la referinta-arta, aceasta

din urma privilegiind opera de arta, creatia, fecunditatea subiectului, lasand astfel o libertatea mai mare omului. Libertatea omului se vede sporita deoarece omul nu poate decat sa lase sa se nasca si sa creasca in el ceea ce i-a fost dat, fara merit din partea lui. Acest dar primordial este iubirea. Daca pentru referinta-drept, totul este stapanire, control, referinta-arta este nestapanire: *„Artistul stie ca „fortarea” este fara rost. O cat de necesara este munca! Dar fructul delicios vine prin har.”*¹⁰

Dar oare aceasta referinta-arta in morala ar duce la narcisism, intr-un fel de implinire de sine, asa cum ne prezice Lacroix? Dimpotriva, referinta-arta este in esenta relationala ne spune Maurice Bellet, caci opera de arta este loc de comuniune si de mediatizare. Si aceasta pentru ca opera de arta nu este numai eul, sinele, ci ceea ce vine in lume prin mine, adica lucrarile mele, operele mele de arta. Iubirea este daruire reciproca, ascultare reciproca. Bellet opereaza o bulversare completa a moralei (care merge in sensul iubirii evanghelice): de la omul responsabil fata de actele sale si in fata constiintei sale, la grija, tandrete reciproca... sursa a fiintei.

Continuam acest dialog cu X. Lacroix, pentru care etica trebuie sa se lase chestionata de estetica.

Pentru o estetica a eticii

Frumosul vine in intampinarea noastra pentru a se comunica si pentru a ne oferi o explozie a armonicilor in functie de privirea pe care o avem asupra

exterioritatii sau interioritatii. Intr-adevar exista o perceptie intuitiva a frumusetii in experienta erotica care exprima deja o anumita victorie asupra haosului si a uratului. Putem astfel sa determinam : o frumusetate plastica, o raza a prezentei, gloria ascunsa, transfigurarea chipului¹¹.

„O frumusetate plastica” este sesizabila prin trasaturile si formele unui corp sau a unei fete : rotunjimi, silueta, linia nasului, culoarea parului sau a fetei, etc. O frumusetate care este apropiata unui obiect de arta. O frumusetate exterioara care este la indemana canoanelor culturale sau a modei, care poate seduce si orbi judecata morala. Daca aceasta frumusetate mentine privirea in exterior exista o alta modalitate de a percepe frumusetatea, si se face pornind de la expresia celui care vede si celui care este vazut.

Daca unele chipuri care nu sunt «frumoase» din punct de vedere al canoanelor frumusetii: trasaturile pot fi dure, piele batrana, severitate, etc. ele manifesta o prezenta, o frumusetate pe care autorul o numeste „stralucirea unei prezente”. O prezenta, in care formele chipului, sunt un amestec de lumina si obscuritate, de forta si slabiciune, manifestare paradoxala a unui mister pe care autorul il apropie de termenul levinasian de epifanie: un chip ce poarta urma divinului. Privirea s-a schimbat: „Exterioritatea nu mai face obstacol revelatiei interioritatii; vizibilul devine manifestare a invizibilului”¹²

Aceasta prezenta poate fi ascunsa cateodata in spatele unor chipuri diforme, monstruoase, nesemnificative, sau chiar infricosatoare. Ochii credintei

animati de viata spirituala pot sa ne faca sa percepem „gloria ascunsa” care se ofera in spatele acestor chipuri diforme. O glorie ascunsa care ne trimite la cel care o ofera si o poarta : Dumnezeu. Este gloria omului, imagine a lui Dumnezeu desfigurata de pe cruce. Gloria unei fiinte unice, imagine a lui D-zeu, care el insusi a fost desfigurata si palmuit, ce nu poate fi perceputa decat printr-o revelatie.

Uneori aceasta glorie secreta devine vizibila, intr-un „chip transfigurata”, locuit de o lumina interioara care-l transforma, Se poate ca aceasta glorie secreta sa devina sensibila. Fiecare dintre noi a intalnit fiinte a caror chip apare locuit ca de o lumina interioara, transformata de aceasta, „stralucind de o viata de origine necunoscuta”. Aceasta viata se inorigineaza in viata Tatalui, a Fiului sau a Sfintului Spirit. O viata la care suntem chemati toti : «Noi toti care, cu chipul descoperit, stralucim ca si o oglinda de gloria lui D-zeu, noi suntem transfigurati in aceasta imagine, din ce in ce mai glorioasa» (2Co3,18). Aceasta transformare este rareori vizibila ne spune autorul, dar putem sa o deslusim sub forma bucuriei sau a pacii ce straluceste pe chipul unui om de rugaciune. Vizibilul poate ascunde: «Esentialul este invizibil ochilor nostri ; nu vedem bine decat cu ochii inimii»¹³.

In mare virtuos, X. Lacroix reabiliteaza estetica. Autorul se situeaza in perspectiva lui Bellet, a referintei-arta care doreste sa asculte mai mult, vocea gesturilor, chipului, etc., adica mai mult decat spune cuvantul. Dar daca pentru X. Lacroix estetica ramane subordonata eticii, pentru Bellet acest raport este inversat: „Referinta-drept merge de la invizibil – idealuri si valori – la vizibilitatea

comportamentelor umane. Referinta-arta merge de la vizibil la invizibil, adica ea cunoaste – ca si pictorul – invizibilitatea vizibilului in vizibilul insusi. Dar nu este acelasi vizibil: primul este strain corpului, al doilea il locuieste.”¹⁴

Extensia experientei estetice de la frumusetea corpului la frumusetea unei vieti, a unei relatii, constituie deja o intuitie etica, prin valorile pe care le exprima: tandrete, recunostinta, etc. Este pacat ca autorul nu fructifica mai mult aceste intuitii. Implinirea omului trece si prin legatura, care include in mod particular relatiile de iubire. Desi X. Lacroix prezinta forme etice si estetice de viata: „*casatoria monogama, viata frateasca, celibatul, ...*”¹⁵ legatura nu face obiectul unei cercetari la nivelul articulatiei dintre etica si estetica. Propunem pentru a remedia aceasta omitere o perspectiva de cercetare asa cum se prezinta ea la Eric Fuchs¹⁶. La fel ca si Bellet, acesta isi propune sa studieze legatura, relatia, ca si opera de arta, ca si cale. Estetica, spune autorul, ne avertizeaza si ne da o lectie asupra pericolului fascinatiei juridice care urmareste discursul etic, pericolul de a fixa norme, reguli. Ea ne avertizeaza in maniera operei de arta „... *artistul stie bine ca atunci cand termina o opera, numai atunci incepe cu adevarat viata acesteia, atunci cand va fi intalnita, chestionata, „integrata” de celalalt, si cand va suscita in celalalt care o priveste, o asculta sau o citeste, aceasta schimbare interioara care va veni la randul ei sa-l imbogateasca in mod misterios*”¹⁷ Estetica ne da o lectie, caci opera nu poate deveni pe deplin opera decat prin recunoasterea acordata de cel care o intalneste. Opera de arta ca si legatura este dar care ma preceda, inainte de a-mi cere ceva. Invers, darul implica exigente pentru

ca sa ramana viu. In ceea ce priveste etica, exigenta consta in autenticitate. Este vorba de adevarul subiectului cu el-insusi si fata de legatura ce celalalt (semenul, lumea, Dumnezeu). A doua exigenta este „*refuzul oricarei complezente narcisice cu privire la sine si la societate*”¹⁸.

Vizajul (chipul), un concept cheie pentru X. Lacroix

Abordarea pe care Xavier Lacroix o face este strans legata de filosofia levinasiana, in particular de conceptul de vizaj (chip) si de manifestarea lui: epifania vizajului (chipului). Acest concept deschide subiectul inspre o relatie, inspre o maniera de a fi si inspre o convertire a privirii.

Conceptul de vizaj (chip) este mai intai o invitatie de a intra in relatie. A ma gasi in fata unei priviri insemna mai intai ca ma gasesc in fata unei prezente, care ma invita la o relatie: „*Daca nu, de ce ar fi asa dificil sa tacem in fata cuiva? Vizajul cheama cuvantul.*”¹⁹ Apoi, conceptul de vizaj, constituie si o maniera de a fi. Diferentiat de figura (nas, ochi, gura), acest concept este o ruptura in continuitatea fiintei. Intre obscur si luminos, evidenta si mister, chipul ne introduce intr-o a patra dimensiune, ne spune X. Lacroix: „*profunzimea*”, o deschidere inspre misterul fiintei care se joaca intre vizibil si invizibil. In cele din urma, acest concept este o invitatie la o convertire a privirii. Aceasta orientare abordeaza corpul uman pornind de la chip, in particular

de la privire, pentru a evita reducerea acestuia la un obiect. Astfel nuditatea unui corp poate fi privita de o maniera care sa nu fie impudica. Numai focalizarea pe una din partile corpului care devine fascinanta poate deveni umilianta, deoarece aceasta parte se substituie intregului corp. Pentru ca privirea sa fie casta, ea trebuie sa porneasca de la chip si nu de la corp. Corpul trebuie sa devina o prelungire a chipului, adica sa devina chip... expresiv, expresia unui subiect. Etimologia cuvintului *vizaj* ne trimite la verbul *a viză*. Privirea devine o privire cu care vizăm sau cu care suntem vizati. De aceea un corp nud poate fi onorat cu privirea, poate „fi imbracat prin calitatea privirii, imbracat de frumusetē, dacă înțelegem prin aceasta «forma pe care dragostea o da lucrurilor» (expresie a poetului Ernest Hello)²⁰. Privirea casta poate percepe un corp fara sa fie fascinată de el, fara sa si-l apropieze, fara sa si-l însusească, suportand distanta.

Desigur dorinta nu poate fi absenta, „dar aceasta dorinta nu este numai «concupiscenta», adica apetit; el este de asemenea si celebratie, recunoastere, omagiu, fervoare.”²¹ Este o virtute rara aceasta privire pura, ne spune autorul, deoarece nu mai sunt obstacole între persoana si corp, între vizibil si invizibil.

Aceasta abordare a lui X. Lacroix nu risca sa introduca o ruptura între idealul etic al privirii pure si realitate, care este așa cum este. Oare viata reala nu ne scapa?

Concluzie

X. Lacroix cauta un sens al uniunii trupesti cu predominanta pe terenul afectivitatii, sentimentului sau al emotiei subiectului. Dar faptul ca autorul investeste subiectul numai cu caracteristici afective, nu risca sa ne ofere perspectiva unui subiect lipsit de orice mediere rationala? In ce ne priveste, este dificil sa ne imaginăm nu numai un subiect, dar si o legatura caruia ii lipseste orice mediere rationala? Desigur chestiunea este legata si de tipul de rationalitate vehiculat de autor. Acest fapt ne-a determinat sa reconsiderăm raportul dintre etica si estetica. Pentru aceasta am solicitat ajutorul lui Maurice Bellet si al lui Eric Fuchs. Am dorit sa revin la o intuitie a lui X. Lacroix, pentru care exista o unitate originara între etica si estetica: «*Intre etica si estetica sau între morala si erotism, relatiile sunt subtile si plurivoce : necesara tensiune, opozitie cateodata, dar si apropiere sau chiar continuitate ; imbogatire mutuala dar si depasire reciproca.*»²² Dar dacă pentru Lacroix, estetica era subordonata eticii, eu am optat pentru o reechilibrare a acestui raport, reechilibrand astfel – fara sa tratez – si riscurile deviantelor si ratacirilor inerente atât eticii cât si esteticii.

Note

- ¹ Xavier Lacroix, *Le corps de Chair*, Cerf, Paris, 1992, 378p.
- ² Xavier Lacroix, *Le corps de Chair*, Cerf, Paris, 1992, p.79.
- ³ Avem de a face cu o reluare a definitiei aristoteliciene a placerii de catre X. Lacroix.
- ⁴ Xavier Lacroix, *Le corps de chair*, Cerf, Paris, 1992, p.80.
- ⁵ M. Maffesoli, *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*, Plon, Paris, 1990.
- ⁶ M. Foucault, *Usages des plaisirs*, Gallimard, Paris, 1984 si *Le soucis de soi*, Gallimard, Paris, 1984. traduse si in limba romana in : *Istoria sexualitatii*, Timisoara, Ed. de Vest, 1995.
- ⁷ M. Foucault, *Usages des plaisirs*, Gallimard, Paris, 1984, p. 275.
- ⁸ Maurice Bellet, L'autre référence : de la morale comme art d'aimer. In : *Le supplément*, 180, 1992, Paris, Cerf.
- ⁹ Maurice Bellet, L'autre référence : de la morale comme art d'aimer. In : *Le supplément*, 180, 1992, Paris, Cerf, p.28
- ¹⁰ Maurice Bellet, L'autre référence : de la morale comme art d'aimer. In : *Le supplément*, 180, 1992, Paris, Cerf, p.28.
- ¹¹ Trimitem la o succinta dar foarte frumoasa prezentare a acestor perceptii pe care le face Xavier Lacroix in *Le corps et l'esprit*, Paris, Ed. Vie chrétienne, nr.398.

¹² Xavier Lacroix, *Le corps de Chair*, Cerf, Paris, 1992, p.89.

¹³ Xavier Lacroix, *Le corps et l'esprit*, Ed. Vie chrétienne, Paris, nr.398, p.14.

¹⁴ Maurice Bellet, L'autre référence : de la morale comme art d'aimer. In : *Le supplément*, 180, 1992, Paris, Cerf, p.27.

¹⁵ Xavier Lacroix, *Le corps de chair*, Cerf, Paris, 1992, p.89.

¹⁶ E. Fuchs, Le questionnement mutuel de l'éthique et de l'esthétique. In : *Le supplément*, 180, 1992, p. 22-37.

¹⁷ Eric Fuchs, Le questionnement mutuel de l'éthique et de l'esthétique. In : *Le supplément*, 180, 1992, p. 17.

¹⁸ Eric Fuchs, Le questionnement mutuel de l'éthique et de l'esthétique. In : *Le supplément*, 180, 1992, p. 15.

¹⁹ Xavier Lacroix, *Le corps et l'esprit*, Ed. Vie chrétienne, Paris, nr.398, p.18.

²⁰ Xavier Lacroix, *Le corps et l'esprit*, Ed. Vie chrétienne, Paris, nr.398, p.19.

²¹ Xavier Lacroix, *Le corps et l'esprit*, Ed. Vie chrétienne, Paris, nr.398, p.19.

²² Xavier Lacroix, *Le corps de chair*, Cerf, Paris, 1992, p. 76.

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

Receptat în România mai ales după "evenimentele din decembrie 89", Ioan Petru Culianu a fost un fenomen prea neașteptat, prea exploziv introdus în cultura noastră cuprinsă de turbulente și prea dintr-o perspectivă apropiată privit pentru a putea fi adecvat înțeles și interpretat. Este unul din motivele pentru care s-a recurs frecvent în prezentări, analize sau exegeze la legătura lui privilegiată cu Mircea Eliade: ea oferea cheia interpretativă imediată a relației discipol-magistru și o analogie liniștitoare. Desigur nu neîntemeiat: o astfel de relație a existat, este evidentă și certă, iar Mircea Eliade a fost recunoscut ca magistru și poate fi privit biografic ca un model al lui Ioan Petru Culianu. Ca toate relațiile de acest fel, în ordine interpersonală ea a fost plină de admirație și devotune din partea discipolului, dar și marcată de suisuri și coborisuri, de oscilații, neîncredere pasageră și nemulțumire de moment. Nu mai puțin în ordine culturală, teoretică, unii comentatori au preferat să vadă continuitatea și dezvoltarea unor poziții comune în

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

Dincolo de analogiile mai profunde ori mai superficiale pe care formula interpretativa a relatiei magistru-discipol ne lasa sa le intrevedem, cea mai solida apropiere o marcheaza comuna atitudine fata de istoria si filosofia religiilor. Una din ideile mereu prezente in scrierile biografice sau in referirile la Mircea Eliade este sublinierea calitatii existentiale a hermeneuticii sale si a deschiderii ontologice a istoriei si filosofiei religiilor pe care magistrul sau le-a practicat. Intr-o scrisoare adresata lui Andrei Plesu, Ioan Petru Culianu admite si chiar subliniaza diferentiat in raport cu teoreticienii occidentali, ca atit pentru el, cit si pentru Mircea Eliade – am putea spune ca in general pentru istoricii si filosofii romani ai religiilor – istoria religiilor este o preocupare existentiala, adica filosofica¹. Pentru ca observatia este importanta chiar pentru situarea lui Ioan Petru Culianu ar fi locul aici de a ne intrea inca o data in felul lui Afloroaiei, Liiceanu sau Plesu, cum este posibila o filosofie romaneasca. Atita vreme cit filosofia este o “afacere de provincie” europeana, de cite ori avem de a face cu aparitia unei filosofii in vreuna din aceste provincii un paralelism al originarii ei grecesti cu orice noua nastere ori renastere, deci si cu situatia de la noi, ar fi benefic, definitoriu si transant. Metoda lui Ioan Petru Culianu², asupra careia vom reveni mai incolo, ne propune pentru in generarea oricarei noi filosofii – si, deci, si a celei romanesti – observarea aceleiasi reguli ca pentru cea greaca, functionind in

contexte schimbate. Or, regula de geneza a filosofiei este “cosmotizarea mitologiei grecesti”, adica organizarea de catre logica a semnificatiilor mitului, respectiv impersonalizarea unei religii “omenesti, prea omenesti”, producerea unei religii conceptuale pentru elitele rationaliste. Primele reflexii filosofice pornesc de la religie, sint religioase - in felul general in care orice gnoza este religioasa - si sint, totodata, o alternativa la religie, in acelasi mod in care cultura (seculara) este o alternativa la religie. La rindul ei, filosofia religiei apare in acel moment al evolutiei culturii moderne cind secularizarea a avansat indeajuns de mult pentru ca filosofia sa nu se mai afle in contact direct cu religia. Filosofia religiei este o ariergarda a filosofiei, o parte a filosofiei care a ramas in dialogul constitutiv al discursului filosofic cu religia, cu toate marile deplasari culturale pe care dialectica trecerii sacrului in profan le-a produs. In conditiile modernitatii, filosofia religiei ramine singurul loc de contact direct al filosofiei cu religia, respectiv unul din locurile privilegiate unde putem astepta nasterea unei noi filosofii. Filosofia religiilor este un memento si un monument a ceea ce a fost cindva filosofia, dar si situs-ul generativ prin excelenta al unei noi filosofii.

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

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

Obligatia de a elabora o schelarie exterioara de istoria si filosofia religiilor pentru a construi edificiul unei autentice noi filosofii romanesti pare astfel sa fie o constanta in istoria filosofiei romanesti pe cale de a se naste si este sensul trasaturii specifice pe care Ioan Petru Culianu i-o semnaleaza lui Plesu. Obligatia de a elabora o schelarie exterioara pentru a produce sau sustine discursul propriei filosofii existentiale, a fost continuat si suplimentat la cei care au facut cariera academica in occident in incercarea de a raspunde la standardele de eruditie filologico-istorice ale disciplinei. Adica – si acum ii am in vedere mai ales pe cei doi, Mircea Eliade si Ioan Petru Culianu – obligatii de cariera academica au acoperit, odata in plus, prin eruditie ceruta si disciplina scolastica suflul filosofic si existential din istoria si filosofia religiilor pe care o

practicau. Fara a-l anihila insa. Dimpotriva, o intelegere superioara, nu numai a unei gindiri sau opere, dar chiar al intentiilor teoretice si detaliilor metodologice ale istoriei si filosofiei religiilor, aici trebuie cautata.

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

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

Lévi-Strauss pentru gindirea mitologica sau “gindirea salbatica” si este antihermeneutic – cel putin impotriva celei traditionale –, dupa cum este si antiarhetipal.

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

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

In cazul magiei, care, implicit, este un fel de samanism in Renastere, accentul cade pe subiectul experientei religioase. Din acest motiv definitia lui, decupajul pe care-l propune fenomenului magiei il situeaza de la inceput, dupa terminologia modernitatii, in zona fenomenelor subiective, adica, dupa terminologia noastra, in zona fenomenelor psihice. Punind in discutie magia, erosul si arta memoriei in Renastere Ioan Petru Culianu vede in ele operatiuni fantasmaticе, adica ale imaginarului. Or imaginarul in Renastere incepe sa aiba semnificatia pe care o are subiectivul dupa Reforma si Contrareforma, adica in modernitate. Magia „...este o stiinta a imaginarului, pe care-l exploreaza cu mijloace care-i sint proprii si pe care pretinde sa-l manipuleze cam dupa voia ei”. Inca mai clar, la Giordano Bruno de care Ioan Petru Culianu se intereseaza in principal in *Eros si magie in Renastere*, si care duce pina la consecintele ei extreme doctrina numai schitata, a identitatii dintre iubire si magie, a lui Ficino „magia este o metoda de control a individului si a maselor bazata pe o cunoastere profunda a pulsionilor erotice personale si colective”. In fapt, magia „...nu este decit eros aplicat, dirijat, provocat de operator”;

“intreaga forta a Magiei se intemeiaza pe Eros”⁶. Magia erotica reprezinta gradul zero al oricarei magii: indragostitul face acelasi lucru ca magicianul: construieste prin mijloace de persuasiune in jurul iubitului o retea pentru a controla aparatul pneumatic al celui iubit.⁷ Corectia fata de interpretarea prea subiectivist-psihologica apare tot prin intermediul erosului care pare sa ramina la Ioan Petru Culianu aceiasi forta, aceiasi stihie ontica care era la antici. Intr-adevar, Magia apropie lucrurile unele de altele prin similitudine naturala: partile lumii comunica intre ele, isi transmit naturile lor, se intrudesc si din apropierea lor mutuala se naste Erosul care le e comun si care se manifesta in natura fara interventia vointei umane. Substanta in care se petrec operatiunile erosului si magiei este aceeaasi: pneuma universală, iar cele doua tehnici sint intrudite si chiar identice. Pe scurt, Magia: „este o operatiune fantasmatica ce trage folosinta din continuitatea dintre pneuma individuala si pneuma universală”. 8

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

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

Odata cu trecerea timpului magicianul propriu-zis si profetul din tripticul brunian s-au camuflat in practicianul magiei erotice, respectiv in psihanalist, sau se ocupa azi de relatii publice, propaganda, publicitate, contra-informatie si dez-informatie. Tehnologia de azi ingaduie oricui sa se bucure de facultatile extraordinare cu care se lauda magicianul. Pe terenul care-i era propriu insa, acela al relatiilor intersubiective, magia n-a fost inlocuita niciodata, ci doar prelungita prin anumite aspecte ale sociologiei, psihologiei si psihosociologiei. Totodata, functia manipulatorului brunian a fost astazi preluata de Stat, care produce instrumentele ideologice necesare obtinerii unei societati uniforme, adica produce „cultura”. Orice educatie creeaza insa asteptari pe

care Statul nu le poate satisface. Cei frustrati apeleaza la ideologia produsa de centrale alternative, care produc o „contra-cultura”, ce se adreseaza in primul rind marginalilor. In cazul in care modele culturale alternative se dovedesc in anumite imprejurari mai puternice decit cultura de Stat, se pot in cele din urma substitui acesteia prin evolutie sau revolutie. Daca Statul nu izbuteste suficient prin educatie si satisfacerea dorintelor, el poate in schimb sa produca propria contra-cultura, ale carei componente trebuie astfel organizate incit sa evite coeziunea marginalilor si sporirea puterii lor. Metoda eficienta, simpla si imorala este de a lasa sa prospere piata fantasmelor destructive si autodestructive si a cultiva ideea surselor alternative de putere, intre care cea mai importanta ar fi „puterea mentala”. „Efectele violentei se intorc asupra celor agresivi, autodistrugerea anuleaza o alta parte a marginalilor, in timp ce partea ramasa e ocupata sa se extazieze asupra posibilitatilor necunoscute – si, desigur, inofensive – ale psihicului uman.”¹² Se salvgardeaza ideea de libertate, iar pe de alta parte modelele alternative sint o sursa enorma de bogatie si prestigiu pentru creatorii lor si mentin in functiune industriile conexe: imagine, disc, moda vestimentara. Nu e mai putin adevarat ca succesul de piata al acestora redevine un pericol pentru Stat, care nu poate controla situatia din ce in ce mai complexa. Dupa aceasta analiza a magiei manipularii politice contemporane (datarea exacta a textului il situeaza in perioada in care mai existau doua sisteme politice opuse: capitalismul si “socialismul real”) lui Ioan Petru Culianu ii apar ca

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

Din aceste dezvoltari – stupefiante daca le comparam cu perspectiva unei istorii si filosofii a religiilor cum este cea a lui Eliade - se poate vedea cit de diferita este acceptiunea pe care cei doi o dau magiei. Rasturnarea de perspectiva este produsul diferentei initiale in interpretarea sacrului. Pentru Eliade sacrul se manifesta, cum spuneam, preponderent ca hierofanie, pe cind pentru Ioan Petru Culianu este preponderent cratofanie. Aceasta diferenta care ajunge pina la rasturnare de perspectiva si opozitie nu poate ramine fara urmari nici pentru proiectul lor comun si implicit, acela al constituirii unei filosofii. Intr-adevar, asa cum o caracterizeaza Derrida, filosofia occidentala a fost o

“fotologie”, ceea ce revine la a spune din perspectiva experientei religioase ca filosofia occidentala privilegiaza hierofania fata de cratofanie, adica manifestarea sacrului ca si forma nu ca si forta. In aceiasi termeni care interpreteaza experienta religioasa ca o manifestare a sacrului preponderent ca hierofanie ori preponderent ca si cratofanie, deschizind apoi liniile de evolutie spre simbol, mit, religii ale mitului si mistica, ori spre gindirea magica, ritual, religii ale ritualului si magie, filosoful occidental este un mistic. Adica el se multumeste sa contemple lumea si omul pentru a le intelege mai bine si pentru a exclama mistic in cele din urma: “Totul e bine”. In aceasta distributie traditionala schematica produsul magiei este stiinta occidentala. Or, pentru Ioan Petru Culianu lucrurile stau cu totul altfel, iar noutatea perspectivei sale rezida in cautarea transformarilor la nivelul imaginarului insusi mai curind decit la nivelul *descoperirilor stiintifice*: „trecerea unei societati cu o dominanta magica inspre o societate cu dominanta stiintifica se explica in primul rind printr-o *schimbare a imaginarului?*”, „o *cenșura radicala a imaginarului,*” „modificarea imaginatiei umane fara de care trecerea de la principiile stiintifice calitative la niste principii manifest cantitative n-ar fi fost posibila”.¹⁴ Departe de a fi vreo continuitate intre magie si stiinta; dimpotriva; in schimb magia are mult mai multe de a face cu filosofia, iar filosoful departe de a fi un mistic apare mai degraba ca un mag, ca un thaumaturg, rol pe care perspectiva opusa il atribuisse savantului, omului de stiinta.

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

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

comunitati sau societati. Fara a suspecta o contaminare psihanalitica la Ioan Petru Culianu, vom sublinia doar ca relatia strinsa dintre magie si putere are in vedere dimensiunea erosului-libidoului ca forma cea mai clara si, oarecum, prima de manifestare a individului uman.

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

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

In raport cu semnificatia pe care Ioan Petru Culianu o da puterii, “sarcina traditionala a religiei a fost aceea de a furniza o arie rituala pentru implinirea puterii individului in conditii socialmente tolerabile. Ea si-a indeplinit intotdeauna aceasta sarcina cu o mare inteligenta etologica si ecologica, psihologica si antropologica, sociologica si economica.”¹⁹ Intr-adevar, riturile religioase care sint o specie particulara importanta a riturilor sociative, adica a riturilor care asigura prin repetarea lor functionarea grupului. Diferit insa de riturile sociative simple, riturile religioase pot constitui o arie de implinire a puterii, pentru ca pot canaliza forta libidoului - energie, agresivitate, violenta,

evaziune - in forme socialmente tolerabile. In societatile pseudospecifice - cum le numeste Ioan Petru Culianu pe cele fara putere centralizata - o retea rituala acopera in intregime existenta individului cu scopul de a-l integra intr-o cultura cu motivatie transcendentă. Pe linga aceste rituri integratoare, exista insa si rituri compensatorii, care stavilesc efectul daunator al constringerilor sociale, permitind descarcarea tensiunilor. In aceste societati oamenii experimenteaza puterea in limitele permise de riturile compensatorii, adica printr-o rasturnare rituala a normelor care intra si ea in norma. Exista insa si specialistii ai puterii, care transcend normele, pentru ca asimileaza atit de mult cultura cu normele ei, incit urca la originea lor care e transcendentă in raport cu manifestarile sale. Samanul, yoginul, ascetii crestini, sufittii transcend normele pentru ca au trecut prin experienta unei „morti” urmate de o „renastere”; o moarte culturala si o renastere care-i face imuni la conditionarea de catre norme.

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

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

Cultura neaga subiectivitatea primara – mai precis: autoafirmarea biologico-libidinala neconditionata a individului - prin normele sale, dar individul isi afirma din nou puterea subiectiva prin antinomism. Nihilismul – asa cum il intelege Ioan Petru Culianu, intr-un sens mai degraba religios, asociat cu normele si ritualul, paralel cu semnificatiile totusi apropiate ale termenului la Nietzsche si la Heidegger -, ca negare a normelor, ca reducere la zero a ceea ce in orice sistem este menit sa asigure supravietuirea lumii in care sintem, este instrumentul antinomismului. In Occidentul precapitalist nihilismul intervine cind societatea sau individul se gasesc in fata unei schimbari radicale, a unei tranzitii intre vechi si nou, intr-o „stare nascinda (status nascens)”. Exemplele unui astfel de nihilism ne ofera rind pe rind gnosticismul, crestinismul, reforma si romantismul, care culmineaza, dupa Ioan Petru Culianu, in opera lui Nietzsche.²¹ "Oaspete nelinistitor", nihilismul capitalist inseamna insa altceva: reducere a realitatii la dimensiunea comertului. Pentru Occidentul precapitalist locul experimentarii puterii era

aproape intotdeauna de natura ideologica. Capitalismul, care stabileste egalitatea putere = avere, face ca banul sa fie putere, iar puterea sa aiba valoare comerciala. Justificarile ideologice – demnitatea si puterea individului - pe care capitalismul le propune nu mai au de a face cu esenta epocii noastre, ci numai tind sa o mascheze si sa o faca suportabila. „Esenta capitalismului modern consta intr-un interes aproape exclusiv pentru mijlocul de schimb, pentru bani, ceea ce inseamna ca unica realitate care subzista in adevarata ideologie a capitalismului este cea a comertului.” ... „Nihilismul capitalist, care este reducerea realitatii la dimensiunea comertului, are drept efect o saracire radicala a omului, respectiv reducerea sa la un obiect al manipularii comerciale.”²² In Occident nihilismul nu mai este un instrument de tranzitie, ci o stare permanenta – pina si utopismul este o masca a nihilismului !. El este destinul Occidentului, care atrage toate popoarele de pe pamint. Acest nihilism colectiv difera de manifestarea nihilista individuala a puterii, de antinomism. Riturile sint transformate in spectacol sau dispar. Grupul nu mai are priza directa asupra individului. Puterea pe care individul o pierdea si o regasea ritual s-a intors astazi in starea pura de agresivitate. „Puterea in libertate, puterea neindiguita de rituri sau de justificarile ideologice ale societatii, este *agresivitatea in stare pura.*” ²³ Mecanismul e simplu si clar si ne aminteste stilul de gindire al psihanalizei: Freud, analizind „insatisfactia” in cultura occidentala, deplingea faptul ca pulsionile mortii, agresiunea si auto-agresiunea, nu au o cenzura similara pulsionilor

erosului, emitea un pronostic sumbru asupra viitorului civilizatiei.

Prin urmare, „puterea subiectiva”, autoafirmarea neconditionata a subiectului, neaga norma si poate distruge - cazul nihilismului, care ia actualmente forma agresiunii, a violentei anomice -, sau poate crea, daca e vorba de „specialisti ai puterii” (= specialisti ai sacrului) o lume alternativa, dupa ce au insusit-o pe cea “culturala”, normata si „reala”. Problema puterii e – asa cum apare foarte bine ilustrata sau reprezentata in proza sa fantastica, indeosebi in *Hesperus* – problema capacitatii de a crea lumi alternative. Si la Eliade, se poate interpreta ca omul sufera de nihilism, ca omul pierde sacrul, pentru ca pierde imaginatia creatoare de lumi, cea in care sacrul se poate manifesta. Dar la Ioan Petru Culianu nu este vorba despre imaginatie in acest sens modern subiectiv, ci mai mult decit atat, despre un sens ontologic al imaginatiei. La Ioan Petru Culianu interesul pentru calatoriile in afara acestei lumi, starile transformate ale constiintei si extaz vine mai degraba de la si este sustinut de matematica si fizica secolului XX. Universul nostru fizic “este numai o conventie bazata pe perceptia noastra”; lumea obiectiva, “reala”, cea in care locuim este fixata de normele istorice (dupa E. De Martino) sau culturale (dupa Ioan Petru Culianu). Aceste norme nu privesc numai planul social, ci si planul realitatii (fizic, fiziologic, spatio-temporal, principiul identitatii): nu exista realitate in afara culturii sau istoriei. Experiente posibile in interiorul unei culturi inceteaza de a mai fi astfel in interiorul alteia.²⁴ Ideea conventiei legilor care descriu – sau mai bine: care

construiesc – realitatea, Ioan Petru Culianu o sustine filosofic pornind de la Wittgenstein si Feyerabend. Dar ea pluteste in aerul mentalitatilor epocii noastre. Din punctul de vedere al modelelor ontologice “lumile alternative”, “universurile paralele” care ne stau alaturi, nu sint compatibile nici cu sensul grec al transcendentiei – pentru ca nu se afla deasupra -, nici cu cel iudaic, introdus prin panteismul spinozian in filosofia modernitatii ca imanenta, ci este un fel de imanenta dizolvata prin pluralism si neutralizata in raport cu binele si raul, ca pedeapsa sau recompensa dupa moarte: „Singura concluzie pe care o putem trage din multitudinea actualelor reprezentari ale altor lumi este aceea ca noi traim intr-o stare de avansat pluralism al altor lumi”²⁵.

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

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

calatoriile in alte lumi, respectiv crearea de alte lumi, de lumi alternative.

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

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

Filosoful religiilor este un „specialist al puterii”, adica un specialist al sacrului care se manifesta cratofanic. Intrucit in asa cum spuneam, in el trebuie sa vedem emblema proiectului unui nou filosof, acest filosof nu mai este un mistic al fiintei si al ratiunii ci un mag al devenirii creatoare si a actiunii. Noul filosof este pentru Ioan Petru Culianu, un mag, un thaumaturg al lumilor alternative posibile, un practician, in sensul creatorului nietzscheian, nu un contemplativ. Chiar si critica metodologica se leaga la Ioan Petru Culianu de lumile alternative, de posibilitatea de a construi alte lumi si, deci, de „deconstruirea” realitatii unice si absolute a lumii impuse de normele oricarei culturi, pentru ca „lumile pot fi percepute (numai ?) gratie dimensiunilor care nu exista in interiorul lor”. Impotriva metodologiei clasice, intemeiata pe model cauzal, pe rationalitatea traditionala, care sustine structurile ierarhice piramidale si chiar dictatura, Ioan Petru Culianu propune un model binar bazat pe mutatii, oarecum statistic, probabilist al metodei. Conform cu optiunea filosofului pentru manifestarea sacrului ca si cratofanie, metoda sa e interesata de structura generarii, procesului, nu de fiinta statica, de o hermeneutica, daca putem spune asa, a fractaliilor si

binarismului – in care cred ca am putea sa vedem noile modele ale artei mnemotehnice -, nu una a asemanarilor, analogiilor si arhetipurilor. Un atare model metodologic sustine individualismul sau „liberalismul” (ca sa nu spunem, cum totusi Ioan Petru Culianu o face, „nihilismul individual”, pentru a nu risca sa il confundam cu nihilismul colectiv si generalizat al occidentului) unor “specialisti ai puterii” impotriva totalitarismului politic sau sectar religios. El este interesat de deconspirarea manipularii prin erosul magic al imaginilor si vine cu oferta antimanagerii prin deconstruirea sistemelor castratoare ale lumilor instalate ca realitate prin reguli general acceptate, prin construirea unor lumi alternative, paralele sau macar prin „calatoriile in alte lumi”, prin pluralizarea lumilor, respectiv a realitatii.

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

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

Note

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

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

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

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

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

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

7 *Ibidem*, p. 132.

8 *Ibidem*, p. 133.

- 9 *Ibidem*, pp. 135-136.
- 10 *Ibidem*, p. 136.
- 11 *Ibidem*, p. 144.
- 12 *Ibidem*, p. 155.
- 13 ***Ibidem***, pp. 155-157.
- 14 *Ibidem*, p. 51.
- 15 *Religia si cresterea puterii* studiul foarte important pentru intelegerea perspectivei interpretative si ideilor lui Ioan Petru Culianu, din volumul semnat alaturi de Gianpaolo Romanato si Mario G. Lombardo – *Religie si putere*, Ed. Nemira, Bucuresti, 1996, (ed. Italiana: 1981), p. 164
- 16 Ioan Petru Culianu - ***Religia si cresterea puterii***, in *op. cit.*, p. 165
- 17 *Ibidem*, p. 166. Am insistat, folosind citate lungi si integrale, asupra acestui studiu pentru ca el este ignorat de majoritatea comentatorilor si singurul lipsit in editia romana de vreun studiu sau introducere desi are o importanta majora in intelegerea lui Ioan Petru Culianu
- 18 *Ibidem*, p. 170.
- 19 *Ibidem*, pp. 227-228.
- 20 *Ibidem*, pp. 228 si 229.
- 21 *Ibidem*, pp. 206-213.
- 22 *Ibidem*, pp. 216-217 si 218.
- 23 *Ibidem*, p. 226.
- 24 Ioan Petru Culianu – *Calatorii in lumea de dincolo*, ed. cit., p. 44 si Ioan Petru Culianu - ***Religia si cresterea puterii***, in *op. cit.*, p. 187
- 25 Ioan Petru Culianu - *Calatorii in lumea de dincolo*, ed. cit., p. 240; vezi si p. 239.
- 26 Subtitlul initial era: *Otherworldly Journeys from Ghilgamesh to Albert Einstein*, Shambhala Publications, Inc., Boston & London, 1991; editia italiana apare la Arnoldo Mondadori Editore S.p.A.,

Milano, 1991 si apartine lui Maria Sole Croce) Subliniez preferinta mea pentru traducerea titlului: ***In afara acestei lumi, nu Calatorii in lumea de dincolo*** – ceea ce este o interpretare ortodoxa, respectiv crestina sau platonizanta, a titlului englez dat de Ioan Petru Culianu in concordonata cu modelul ontologic postmodern pe care il propune.

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

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

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

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

Model cultural si secularizare

The study is part of an ampler research focusing on the issue of the mentalities (collective imaginary), secularization and the theory of the cultural models. The interrelatedness of these theoretical topics is approached on the basis provided by the qualitative analysis data, and attempts to demonstrate the variety of the consequences in the secularization process within culture, regarding them as seminal premises of producing novelty and difference. However, secularization is assessed on a comparative basis, in accordance with the rise and development of present-day religiosity. Cultural models face ongoing revision, reflecting the changes going on within the frame of the mentalities or the collective imaginary.

Though the cultural model tends to embody the most feasible (pragmatic) representation of the imaginary, contextuality, contingency and historicity are part in the ultimate shaping of the model.

1. Definitii si inventarul problemei

Consider chestiunea existentei unui model cultural si cea a procesului de secularizare ca fiind *confine*. Folosesc acest termen livresc pentru savoarea pe care o degaja, dar si pentru ambiguitatea sa, amanand deocamdata sa intru in painjenisul definitiilor propriu-zise, contempland de fapt vecinatatea celor doua subiecte alese, anume aceea ca pe langa sensul de avea limite, exista si acela de a ne fi plasat pe un teritoriu, regiune, topos care are extremitati. La figurat, si la diateza reflexiva verbul care denumeste actiunea beneficiaza de sensul de a se retrage, izola, mai ales important pentru noi, a se cantona, in franceza de pilda, *se confiner*. In engleza *confines* inseamna regiune, teritoriu, iar *confinement* pe langa stadiul ori actul definit de verbul latin din radacina, limitare, marginire, restrangere, delimitare, fixare, mai inseamna detentiune, intemnitare, dar si nastere, facere, lauzie. Voi reveni asupra acestor manevre etimologice care demonstreaza printre altele

ca nefiind filosof pentru a lucra doar cu ideile, imi adun cuvintele de pe unde pot, amintindu-mi inasa mereu de locul si de timpul de unde le imprumut, pentru ca dupa folosinta sa platesc dupa cum se cuvine dobanda la imprumut. Si mai apoi fiind mai degraba un comerciant de cuvinte decat un comis-voiajor de idei, imi place mai mult aceasta definitie a filosofului decat cea de ‘functionar al umanitatii’ (Husserl), am observat ca in decursul timpului, cuvintele nu sunt eterne, insotesc omul in temporalitatea sa, daca nu chiar o produc. Incercam sa contemplam un Logos, de a carei suprastructura e mai putin timp in viata sa stim decat sa credem ca exista, lucrând de fapt cu acei mirabili *logoi spermatikoi*, activi cu multa vremea inaintea galagioasei noastre postmodernitati divizive si pluraliste.

Fie-mi permis sa observ de aceea ca ocupandu-ma cu intamplarea schimbarilor de sens pe care le traiesc cuvintele, am remarcat ceva in genul mutatiilor pe care le sufera plantele, speciile de pesti, pasari, etc, si ca uitand de chinurile facerii unei definitii, ma aflu si ne aflam deja pe teritoriul, regiunea respectiva, de granita intre model cultural si secularizare, in chiar timpul in care se poate parcurge acest teritoriu, anume in timpul lui *acum-dar-nu-inca*. Gandind aceste fraze facute din cuvinte, scriindu-le intr-un moment ulterior, citindu-le acum inaintea dumneavoastra, nu fac decat sa desfasor secventialitatea temporalitatii umane. Cele trei secvente se inlantuie in proiectul diegetic al comprehensiunii mele, in istoria acestei aventuri pe care mi-o amintesc asa cum parca ar fi existat, si pe care o povestesc aici si acum. Si cu cat voi povesti mai departe, voi simti cum

ma indepartez de momentul originar la inceputului, al momentului cand m-am gandit la gandul de a-mi face timp pentru a ma gandii mai mult la ceva ce s-ar putea numi ‘cum m-am gandit eu, Marius Jucan, la model cultural si secularizare in ianuarie si februarie 2002’. Ne aflam asadar la confinele dintre model cultural si secularizare, pentru ca ne-am indepartat suficient de mult pentru a ne simti de o buna bucata de timp mergand, si pentru ca acest timp al mersului trebuie tradus, dispus intr-o limba. O limba care sa il desparta de alte activitati pe care le performam. Legatura dintre pas, gand si vorbire e de asemenea una secventiala. Mersul, gandirea, vorbirea pot fi intrerupte, reluate, continute pe o harta, intr-o carte ori o simfonie, intr-un poem ori un episod stradal. Intrebarea care se poate pune imediat este daca ne putem intoarce totuti macar in gand pentru a contempla locul originaritatii, daca ne inchipuim originaritatea ca loc, adica sa cautam rostirea dintai, asa cum spune Anselm la capitolul 10 din al sau *Monologhion despre esenta divinitatii*:

‘Ce altceva este acea forma a lucrurilor care precede in ratiunea ei lucrurile care urmau sa fie create decat o anumita rostire (locutio) in ratiunea insasi? Daca mesterul, atunci cand da la iveala o lucrare a artei sale, o rosteste mai intai inaustrul sau, prin conceperea mintii, eu nu inteleg prin rostirea rationala a mintii cugetarea unor cuvinte care semnifica lucrurile, ci o privire in minte, prin taisul cugetarii (*acie cogitationis*) a lucrurilor in se, fie a celor viitoare, fie a celor existente’ (traducere din limba latina, note si postfata de Alexander Baumgarten, Apostrof, Cluj 1998, p.32).

Rostire care nu este aici și acum rostita de Mester, după cum nici lucrarea aceasta și nici altele nu sunt ca ale Lui, și nu pot fi. Rostirea aceasta ca și privirea aparține unuia dintre noi care se recunoaște în clivajul temporalității, în discontinuitatea ei, și care caută răspuns la întrebarea ce este timpul urmându-l pe Heidegger :

‘Dacă timpul își află sensul în eternitate, atunci el trebuie înțeles pornind de la aceasta. Astfel punctul de plecare și calea acestei cercetări sunt dinainte schitate’ (*Conceptul de timp*, traducere de Catalin Cioaba, Humanitas, București, 2000, p.9). Arătând dificultățile definirii eternității, sarcina care cade mai cu seamă în seama teologiei decât a filosofiei, Heidegger remarcă că tratarea problemei nu este după el una teologică. Preluând de la Augustin dimensiunea interioară a măsurării timpului, deci a sufletului care măsoară timpurile, și dând seamă de suflet, Augustin realizează și dimensiunea timpului, adică *mensura temporis*, avem cum spune filosoful, o situație afectivă, adică o poziționare importantă pe care o vom relua în privința legăturii dintre afect și idee exprimată de literatură în modernitate. Deocamdată să realizăm poziția afectivă care ne îndeamnă la evaluarea timpului, și că pornind de la acest punct, Heidegger își concepe Dasein-ul.

‘Întrebarea privitoare la ce este timpul ne-a condus către o considerare a Dasein-ului, dacă prin Dasein înțelegem ființarea în ființă pe care o cunoaștem ca viața umană, adică acea ființare care în faptul-de-a-fi-de-fiecare-data ce este propriu ființei sale, suntem fiecare noi înșine, pe care fiecare dintre noi o are în vedere în

enunțul fundamental « eu sunt ».[...] Această ființare este faptul de a-fi-de-fiecare-data ca de fiecare dată al meu (Heidegger, op.cit, p. 25-27). A fi în lume, spune Heidegger nu este cine știe ce mare lucru, ci doar a avea de a face cu lumea, a zăbovi în preajma ei, cum spune filosoful în diferite moduri, accentuez într-o pluralitate de moduri, unite, cum spune el într-o *preocupare*. Nu voi comenta toate caracteristicile menționate de filosof pentru conceptul de Dasein, ci voi observa ceea ce filosoful numește *strănitățile* Daseinului în lucrarea la care m-am referit, atunci când evocă figura celui care cu ceasul în mână trăiește supus calculării timpului, spunând mereu că nu are timp. Imagine emblematică așa spune pentru pozitivismul integerii timpului că și cantitate. Cum spune Heidegger, ‘ să pierzi timpul și pentru asta să-ți procuri ceasul’. Heidegger deschide calea unei înțelegeri a secularizării ca ireversibilitate și omogenizare a timpului.

În *Timp și eternitate*, vorbind despre aporetica timpului, despre timp și ființă, Virgil Ciomos spune că ‘ singura problemă ce rămâne de soluționat este aceea de a decide asupra felului în care timpul există “., a se vedea relația existentă subzistentă, adică unificarea celor trei momente într-un omogen acum. O altă subliniere a filosofului este cea privind relația timp-ființă, ca participare a timpului la ființă, văzută ca manifestare a Ființei (Ciomos, 1998, pp.27-28). Într-o lucrare îndreptată spre studiul hermeneuticii moderne, Aurel Codoban remarcă următoarele, în ceea ce privește contextul modernității : ‘ Este vorba în primul rând despre excluderea oîrcării transcendente și despre

refuzul oricarui model ontologic al originii si profunzimii. Apoi, despre ecluderea istoriei, care este categoria temporalitatii moderne a noutatii care se invecbeste, depasita de noutatea mai noua. ‘ (*Semn si interpretare*, Dacia 2001, p. 131)

Astfel pana acum, am intalnit la granita dintre teritoriul secularizarii si cel al modelului cultural, bornele limbii si timpului, al interrelatiei dintre acestea. Sa observam mai departe si alte insemne, fracturi, clivaje produse pe masura ce ne indepartam de originaritate si pe masura ce dimensiunea timpului este cea a viitorului, care consta in savarsirea timpului. In cartea sa despre subiectivitate si modernitate, am folosit editie franceza, P.U.F. 1995, Anthony Cascardi ia in discutie conceptul weberian de desvrajire al lumii, *Entzauberung der Welt*, sau *disenchantment of the world*, pornind de la acceptiunea acestuia rationalizare a lumii, de la aparitia perspectivei in pictura la institutionalizarea formelor de arta, cum ar fi de pilda teatrul.

Fundamentarea unei culturi profesioniste, dupa Weber, *Berufskultur*, constituind baza statului modern.se observa extensia relatiei secularizarii si modelului cultural, de la forma religioasa la cea artistica, la cea politica, ori toate trei scventele incercand sa suplineasca absentia sincretismului cultural demult apus. Desvrajirea lumii, ca semnal al secularizarii se petrece prin secularizarea culturii, in sensul inlocuirii unei autoritati transcendente, prin practici sociale avand un caracter normativ (Cascardi, op.cit, p. 159). Este secularizarea intemeierea unei lumi post-divine, care clameaza dupa moartea lui Dumnezeu libertatea si autoritatea suprema

a omului ? Ori mai curand clivajul dintre ratiune si credinta, cum spune Cascardi si nicidecum depasirea religiei ? In secularizare, dupa parerea noastra gasim o continuitate de forme ale religiosului, care nu dispare ci devine, asa cum de pilda, apare devenirea pentru doi ganditori germani, la Goethe in indemnul *sterbe und werde* si la Nietzsche in al sau *werde was du bist*. Epoca moderna continua linia credintei de la pariul pascalaian, la acel *leap of faith* al lui William James, la retorica culturii terapeutice care justifica si legitimeaza acest eu ca proprietate incontestabila asupra mea. In *Die Legimitat der Neuzeit*, Hans Blumenberg remarca faptul ca cultura moderna nu este atat seculara, cat mai cu seama secularizata. Ma situez pe aliniamentele lui Hans Blumenberg dupa care este posibil ca in toata cultura sa existe o ‘ tendinta endemica de normalizare a idealurilor religioase’, dar despre normalizare ca proces cultural relationat cu secularizarea si modernizarea, cu alt prilej. Voi continua aratand ca urmez in multe feluri pozitia lui Richard Rorty din *Contingence, Irony and Solidarity*, desi nu pot fi de acord ca religia nu mai poate fi decat un ‘ confort metafizic’. Nu este atat o pozitie relativista, relativism ar insemna sa reconsideram in postmodernitate rolul religiei, cat o pozitie relativizanta. Sunt insa de acord ca actualul model cultural este unul facut pentru producerea noutatii, pe masura ce aceasta se invecbeste, si in aceasta formula categoria interesantului propusa de filosof reia teme majore ale romantismului german, teze ale lui Friedrich Schlegel si Nietzsche, ca fundamente ale unei estetici secularizate, devenite model existential. Odata ce transcendentia se

ascunde, ori este remanenta, ceea ce vedem fascinati, in timpul lui *acum-dar-nu-inca* este noutatea cea mai noua, ca producere continua de altceva decat a fost inainte, cum spuneau poeticienii renasterii italiene Scaligero, Fracastoro, Castelvetro ori Lucca del Robbio, o alta lume, o alta natura. Despre producerea acestei noutati in cultura puteam folosi modelul estetic, dar dupa impactul produs de cartea lui Gadamer despre adevar si metoda, acesta nu mai este unicul. Din ratiuni care tin de lungimea acestui eseu voi apela la factorul estetic asa cum este propus de Matei Calinescu in *Cinci fete ale modernitatii* cat si la Nelson Goodman din *Languages of Art*, in ultima din acestea spunandu-se ca 'o reprezentare sau o descriere convine daca artistul (scriitorul) realizeaza raporturinoi si imagineaza mijloace pentru a le face manifeste', si in fine ca natura este produsul artei si discursului (Nelson Goodman, *Languages of Art*, pp. 55-57), lucruri pe care cu umil respect recunosc ca le stiam de la un romancier, anume de la Henry James, care spunea ca 'life imitates art'.

Ar mai fi de spus ca oricat de *tare* ar fi conceptul de model, il consider in acest eseu preferabil celui de paradigma, in felul in care este dezvoltat de Thomas Kuhn in *Structura revolutiilor stiintifice*, capitolul V, deoarece acesta nu ia in seama specificitatea culturii umaniste, ignorand-o aproape complet, de fapt Kuhn vorbeste de o masurarea relativ mai usoara in cazul stiintelor, datorita capacitatii de etalonare cantitativa a datelor, ceea ce nu este cazul in stiinte umaniste, daca statutul de stiinta mai este acordat acestora. Explicatia oferita de metodele cantitative, spunem azi trebuie

inlocuita cu comprehensiunea data de cercetarea calitativa, ceea ce nu legitimeaza folosirea unor teorii despre modelele culturale care dateaza sau sunt complet anacronice, daca nu strabatute cumva de aliniamente rasiste, etniciste, etc. Acceptiunea pe care o dau cuvantului model nu este una de structura ierarhica strict dominata de principii logice, identitare, politice, ci un model-in-diaspora, in care componentii sunt se afla in competitie inafara unei ierarhii rigide. Modelul cultural a devenit o chestiune aproape mondena, devreme ce studiile de imagologie sunt parte a relatiilor politice si internationale. Nu este locul aici sa analizam cat de aprofundate sunt aceste modele culturale in mai sus amintitele studii, si care sunt consecintele propagarii acestor proiecte imagologice adesea reductioniste, orientate de un scop politic precis pentru comprehensiunea unui model cultural in general. Analizele imagologice nu pot suplini insa nevoia unor dezvoltari ulterioare in profunzimea fenomenului cultural, dincolo de prioritatile de control ale formelor institutionalizate. Tot la acest punct e momentul sa descriu pe scurt un inventar al problemei, in sensul de a aminti pe scurt care sunt celalalte etape ale eselui, prin inaintarea spre alte orizonturi tematice care sunt legate de modelul cultural, cum ar fi aspecte oncrete alesecularizarii si modernizarii ca de pilda, teoria mainii invizibile, separarea puterilor, mobilitatea sociala, constructia consensului si normalitatii, tipuri de democratie, contracultura.

2. Despre metoda

Metoda constituie un prag dificil care poate fi trecut, odata ce admitem ca scopul urmarit este cel de a realiza o cercetare calitativa. Exista desigur riscurile unei etalonari corecte, anume daca ceea ce consideram noi a fi attributele cercetarii calitative au fost atinse, ori daca nu cumva cercetarea realizata dupa cum vedea printr-o scriere aparte, nu a mers in alta directie. Este totusi important sa subliniem ca in epoca post-ideologica a umanismului, cand discursul predominant este faurit in campul antropologiei culturale, nu trebuie sa pierdem din vedere congruenta intregilor componente care alcatuiesc modelul in diaspora de care vorbeam, o congruenta care trebuie creata inafara metodolatriei. Concret problema care se pune in abordarea metodologica, este de a cuantifica materialul intr-un stil care se fie adecvat stiintelor umaniste in general, care formateaza practic modelul cultural. Cu alte cuvinte sa privim felul scindat in care abordarea culturala a fost facuta, in sensul ca sub impacul cercetarii cantitative care avea loc in campul stiintelor tari dominate de limbajul logic, matematic, etc., s-a introdus si s-a aparat un anume 'stil stiintific', care incerca sa etaloneze cultura pe criterii care erau straine, ori provocau un efect pervers, alienant fata de continutul propriu-zis, asemenea metode istoriciste, ideologice, cu accente etniciste, de clasa ori entuziast pozitivist, in sensul dovedirii cu orice pret al unui progres. Nu pot decat sa reamintesc pe scurt aici importanta transdisciplinaritatii si in general a studiilor culturale care au format un nou

orizont pentru ceea ce mai demult Dilthey formula in teoria sa despre *das Verstehen*. Cu toate acestea este locul sa accentuez ca discursul asa-zis stiintific din disciplinele istoriei, filosofiei, criticii literare, chiar si al stiintelor naturii nu s-a dovedit deloc neutru, lipsit de valorizari, subiectivitate, adica avand attributele acelui ideal de discurs stiintific. Pentru a folosi o metafora, as spune ca invinsul s-a intors, adica stilul literar, ori eseistic, desi avem o diferenta importanta intre acestea, a fost reabilitat dupa lunga si nemeritata dizgratie provocata de pretentiile pozitvistice ale secolului 19 si excesele structuralismului. Nu stim pentru cata vreme dar acest post-romantism metodologic este o ocazie binevenita, o sansa pentru a renunta la rigiditatea de mausoleu pe care discursul stiintific o impunea, dand curs unei formule de religiozitate in modernitate.

Discursul eseistic numit de unii destul de impropriu si literar a cucerit domenii importante apartinand in trecut stiintei, aratand odata cu celebra formula a lui Geertz de descriere densa, ori de inscriere, ca retorica discursului folosit de cercetare nu poate fi indiferenta. Pretentiile de stiintificitate (calc dupa germanul *Wissenschaftlichkeit*) s-au mai diminuat, desi au luat o alta ruta, aceea de a deplange relativismul, de a acuza formele culturii terapeutice, ca fiind decadente, ca evitand analizele tari, si deci complacandu-se in aventurile mai mult ori mai putin auctoriale ale unor autori care urmeaza modelul antropologilor de la Malinowski incoace. Dincolo de aceste diatribe colegiale pe care cultural le ingaduie, trebuie sa observam un alt clivaj produs de secularizare, acela intre ceea ce se considera stiinta si ceea ce se

numeste literatura, fictiune, in sensul ca cea dintai este cea care poseda adevarul, si este superioara, iar cea de a doua, fiindca da vulgar spus frau liber emotiilor, este inferioara. Eliberata din rolul de ancila, filosofia iluminista a facut din literatura un fel de intrus cultural. Se cunoaste prea bine pozitia lui Locke care interzicea aproape citirea romanelor pentru ca acestea corup simtul realitatii, atitudine preluata de Comte si altii, pana in zilele noastre. Literatura este o distractie, merita sa citesti literatura in tren, la mare, ori indeobste cand te plictisesti. Literatura nu poate provoca decat amuzament, dar scriitorii nu pot fi comparati cu inventatorii, pentru ca acestia au creat teoreme, aparate, instrumente tehnologii, pe cand scriitorii n-au facut, nu fac decat fictiuni. Shakespeare nu e Newton, Dante nu e Galileo Galilei, Goethe nu e Krupp, s.a.m.d. Aceasta concurenta am spune azi neloiala a inceput dupa cum stim de la Platon, si are toate sansele sa continue. Cu toate acestea au existat ocazii cand filosofii au folosit din plin sursa hranitoare a literaturii fara sa faca mare caz de ea, considerand probabil un lucru firesc ca literatura sa existe pentru a fi folosita, asa de pilda, Rousseau pentru Kant, Diderot pentru Hegel, Hölderlin pentru Heidegger, Flaubert pentru Sartre, Eminescu pentru Noica.

Reconsiderarea literaturii de catre Richard Rorty, ar trebuie probabil continuata cu cea pe care un filosof cum este Theodor Adorno o face pentru muzica dar si pentru eseu. Mai ales din perspectiva acestui din urma gen, merita sa facem cateva remarci. Eseul, si in consecinta stilul eseistic, uneori denumit si literar

pentru ca era socotit ca nestiintific a fost cel care a deschis noutatea discursului modern. Dar in acelasi timp s-au produs mutatii la nivelul retoricilor care au diferentat noi stiluri, sau sub-stiluri. Mai cu seama propagat de dezvoltarea presei eseul literar a mobilizat aderenta la public. De aici a urmat o lunga evolutie dirijata de mijloacele de informare care au facut ca eseul sa fie in continuare forma cea mai proteica, cea care s-a insinuat in diferite alte genuri cum ar fi cel romanesc, ori in cinematograful. Genurile nu mai au granite fixe, o stim odata cum formula 'blurred genres', iar eseul poate fi o forma de scriere care sa permita existenta unei analize a vocilor care concura pentru alcatuirea unui text. De ce ar fi nevoia de aceasta plurivocalitate a textului, de ce textul nu poate doar o singura voce, ca voce a sa? Sa ne reamintim de limbile sacre de ebraica si de sanscrita in care literele corespund unor cifre, de aritmogafia care dubleaza orice propozitie, de imaginile-cuvinte sacre care se dezvaluie in acest ezoterism rafinat care descrie cognitia. Limbile moderne nu mai au aceasta aura, modernitatea tace din punct de vedere lingvistic, dar textul poate avea voci, pentru ca textul nu mai este dictat nici de inger, de muza etc. El apartine intentional autorului, dar cultural are surse diferite, care merita separate. Subiectivitatea autorului, umbra bibliotecilor prin care a umblat, impactul societatii in care traieste, toate aceste conteaza intr-lume in care textul este realitatea, nemaiastrand nici un orizont transcendent, decat la nivel probabil personal. Daca textul este realitatea, putem spune ca am deprins sa textualizam realitatea, pentru a o amenaja

intelegerii noastre. Pricepem dupa natura experientelor noastre, iar una din acestea este cititul. Revin la scrisul eseistic al carui model este literatura si cred ca ideea unui context ospitalier, (folosesc acest termen in legatura cu termenul folosit de Harold Bloom in *The Western Canon*, si cu interpretarea pe care Paul Lauter o da relatiei dintre canon si context), ar fi cea care sa acomodeze vocile eliberate ale textului dincolo de orice metoda iconodula. Si in acest sens reiau de fapt o descriere mai veche, facuta la sfarsitul Sistemului idealismului transcendent, de catre Schelling :

‘ Pentru filosof arta este suprema, tocmai intrucat parca ii deschide taramul cel mai sfant, unde arde ca intro singura flacara, in vesnica si originara reunire, ceea ce este separat in natura si in istorie si ceea ce trebuie sa se evite etern atat in viata si in actiune cat si in gandire.[...]. Ceea ce numim natura este un poem inchis intr- tainica si mirabila scriere ‘ (*Sistemul idealismului transcendent*, Humanitas, 1995, p. 307).

3. Locuri ale secularizarii

Relatia dintre model cultural si secularizare este observabila in cateva toposuri culturale, pe care le vad atasate unei anumite ordini de inaintare a secularizarii. Astfel pornind de altar (amvon), trecem la scena, apoi la sala, pentru a ne opri la ecran. Relatia dintre modelul cultural propriu-zis si secularizare ne apare coagulata astfel in locurile mai inainte amintite, fixata de ritualuri specifice. Se mai poate observa in acest punct ca

secularizarea nu este uniforma, ci discontinua si ca ea atinge mai curand straturile superficiale ale unor culturi mai degraba decat pe cele profunde. Este semnificativa rezistenta la secularizare, pe care culturile premoderne o pun in valoare masurand riscurile modernizarii. Dar este orice modernizare o secularizare ? Geografia unor locuri ale secularizarii nu coincide cu cea a unora ale modernizarii. Nu vom adanci aici ceea ce ni se pare una din discontinuitatile majore ale secularizarii, anume relatia cu modernizarea, cu ceea ce numim normalizare, constructia consensului, felul in care se creaza echilibru de putere.

M-am referit la altar ca loc al secularizarii in sensul in care norme ale vietii religioase regionale au creat in cele din urma diferente care exista intre denominatiile majore ale crestinatati azi. Pe de alta parte altarul ca metafora pentru celelalte religii importante care domina azi lumea, este un loc al disputei. Si intr-un caz si in celalalt despartirea de un trunchi comun al experientei religioase arhaice a dus la dezvoltarea unor societati divers stratificate, in care modelul teocratic este sau a fost depasit. Felul in care a fost depasit acest model este demn de a fi studiat, iar in modelele culturale in care nu a fost depasit, cum sunt unele societati islamice, intrebarea despre impactul brutal al modernizarii poate dainui. Ceea ce inteleg prin altar este ca este un topos al manifestarii credintei acelasi ca si concept universal, dar diferit in reprezentarile lui regionale. In hermeneutica regionala a protestantismului se pot deosebi mai multe curente care au concurat la dezvoltarea culturala a lumii anglo-saxone, iar cand

spun aceasta ma gandesc la una din cuceririle cele mai specifice ale lumii occidentale, cum ar fi separatia puterilor. Desigur aceasta a fost anuntata de politica subsidiaritatii pe care Biserica Catolica il aplica inaintea Reformei lui Luther, dupa cum si Magna Charta si Habeas Corpus Act pot fi socotite ca preluu la separatiile puterilor, ori la congregarea unie filosofii liberale.

Scena apartine societatii urbane, in care teatrul este o institutie al carui impact este cvasi-religios. Pe scena ca loc al secularizarii se desfasoara comprehensiunea vietii ca reprezentare nu a realitatii cum s-ar crede, si probabil cum s-a mai spus, ci dupa cum arata Aristotel in *Poetica*, a oamenilor aflati in actiune. Teatrul, printr-un ideal de fapt filosofic de *teatron* impune nevoia de vizibilitate, unificand audienta in cei care cauta terapia prin comedie ori tragedie. O modificare importanta pentru ca spectatorii nu mai actioneaza impreuna ca in rugaciune, la slujba evangheliei, ci sunt impreuna doar pentru a sta fiecare cu el insusi. Sensul comunitatii permite, chiar cere fictionarea de sine. Spectatorul este proiectat intr-o lume de personaje fictive, in care si vecinul sau de rand poate fi doar o masca, vezi carnavalul stradal ca spectacol de teatru ce cuprinde intregul oras. Divinitatea este inlocuita cu persona. Inaintea altarului totul s-a spus demult dar exista acum, in aceasta spunere sacramentala prin misterul euharistic. Comunicarea este comuniune, iar salvarea este actualizata credinciosilor carora li se cere doar sa creada. Pe scena textul este alegoric, el joaca o spunere, inchipuie totalitatea vietii, caci sinecdoca textului face

ca acel pars pro toto sa fie contemplat fara nici o credinta, doar pentru placerea gustului. Libertatea gustului concureaza credinta. Rolul in formarea identitatii este privilegiat, si dupa modelul scenei teatrale, cea interioara muta teatrul intre oameni dincolo de zidurile institutiei propriu-zise. Interioritatea individului este rescrisa conform scenelor de teatru, dar de asemenea relatia dintre vizibil si invizibil este tot mai ferm conturata. Teatrul nu spune ceea ce trebuie sa fie vazut, dar forta de sugestie a acestei indirectii este socotita uneori subversiva. Puritanii au zavorat teatrele, egimurile totalitare le-au urat-o dintotdeauna, iar cele liberale le trateaza drept cabarete.

Sala ca loc al secularizarii este la antipodul celor doua toposuri mai inainte pomenite. Este anonima. Sala de seminar, de biliard, restaurant ori receptii, sala de masini, disectie, cabaret, concerte, muzeu, este incinta care se amenajeaza dupa un scop aleator. Hazardul uman se citește adesea pe peretii revopsiti si multifunctionali ai unor incaperi ce au istorie. In asemenea sali, individul nu are transfigurari religioase, si nici catarsis, ci cunoaste efortul de a apropia realitatea, cu un cuvânt pe care l-am mai folosit, de a o textualiza.. Cursul pentru studios, jocul pentru jucator, receptia pentru omul politic, tabloul de comenzi pentru operator, cadavrul pentru medicinist, muzica pentru meloman, colectia de tablouri, pentru colectionar. Ceea ce poate fi remarcat pentru acest topos este usurinta cu care simbolurile salii pot fi inlocuite cu altele in aceeași sala, caci incinta nu e sacra, nici macar construita anume pentru a fi astfel folosita pentru un scop unic.

Identitatea simbolica a salii este ambigua, tocmai de aceea aceasta personalizeaza atat de putin pe cei care o viziteaza temporar. Intr-un asemenea loc identitatea vizitatorilor este negociabila, eventual rasturnata. Acuzatul se transforma in acuzator, jucatorul pasnic intr-un delincvent, ghidul intr-un profesor universitar ratat, dansatoarea de cabaret intr-o artista profesionista, chelnerul amabil intr-un informator al vietii secrete a orasului, dirijorul intr-un preot al artei care mai fascineaza doar snobii.

Ecranul (de cinematograf, tv, computer) reprezinta toposul secularizarii celei mai recente. Cu acest tip de topos de secularizare, prezenta umana devine virtuala. Este o modificare capitala, care repune in joc un fel de sincretism al senzatiilor. Pentru a sesiza mai complet, utilizatorul de ecran are nevoie de sunet, text, uneori de tridimensionalitate. Ecranul separa conventional ca si scena spectatorul de realitate dar in timp ce scena il mentine pe spectator relativ apropiat de ea, ecranul creeaza o distanta a comunicarii in sensul asigurarii unui confort fara precedent. Un confort al izolarii spun unii, un confort al puterii spun ceilalti. Virtualitatea ecranului poate evoca intreaga lume, imagina o alta cu o viteza redutabila. In acelasi timp, jocul de pe scena, s-a transformat in principiu organizator al programelor. Din acest punct de vedere ecranul produce cea mai profunda dislocare in sirul de locuri ale secularizarii, vortualizand ceea ce ar fi putut insemna prezenta.

4. Secularizare si eroi culturali

Fac o distinctie intre actorii secularizarii si eroii culturali, aceasta nefiind de resortul artei dramatice, ori a influentei textualizarii proprii pe care teatrul o produce. Deosebirea dintre actor al secularizarii si erou cultural in aceasta privinta ne demonstreza ca nu toate epocile culturale au avut pentru numarul actorilor secularizarii un numar reprezentativ de eroi culturali. Vad in acest detaliu o proba pentru inconsistenta prevalentei metodei cantitative in studiul culturii. Dincolo de aceasta trebuie observat insa ca tipologia eroului cultural are o influenta mai persistenta decat modulu lin care actorii sociali sunt perceputi la un moment dat ca fiind relevanti pentru o anumita perioada. Distinctia consta de asemenea in faptul ca actorii sociali actioneaza adesea prin manipulare, ori intr-un grad de constiinta de sine diminuat, pe cand eroii culturali beneficiaza de un atribut marcat de individualitate. Actorii secularizarii ramand de cele mai multe ori anonimi, anonimatul lor fiind valul protector al identitatii lor propriu-zise. Eroul cultural trebuie sa-si decline identitatea, sau sa o construiasca in spatiul public. Actorii secularizarii sunt mai repede inlocuiti decat se schimba tipologia eroilor culturali, stereotipia modelelor culturale prezervandu-i pe cei din urma o vreme indelungata in rolul deja asumat, ori anticipat. Stereotipia eroilor culturali formeaza un strat conservator al traditiei culturale pe care judecata bunului simt o arata la un moment dat ca 'naturala'. Preocuparile unor teoreticineni ai culturii de la inceputul secolului trecut

au evidentiat interesul de care s-au bucurat asemenea stereotipii, constituite in tipuri de eroi cu identitate nationala. Pentru Keyserling, Madariaga ori un Manuel Estrada eroii culturali se gaseau mai mult ori mai putin in granitele statelor-natiuni ale tarilor pe care le analizau. In a doua jumatate a secolului 20, ca preluare a unei traditii deja constituite de cartografiere culturala, precum si datorita antropologiei culturale, autori diferiti precum Robert Bellah, Daniel Boorstyn, Paul Lendvay se ocupa de tipologia culturala a americanilor, ungarilor, etc. De mentionat in acest sens opera de pionierat a lui Dumitru Draghicescu care la 1907 deschidea o pagina importanta pentru acest subiect. Cotitura facuta este majora, pentru ca studiul asupra culturii paraseste arealul filosofiei culturii si se misca in aria antropologiei culturale, care preia o serie din comendamentele acestei cercetari, a cercetarii culturale in speta dupa cum arata Michel Foucault in prelegerile sale tinute la Collège de France, tiparite in 1974. Este semnificativ sa observam cum tonul predominant care analizeaza realitatea culturala este mai cu seama stilul de viata (*lifestyle*) pe care eroul cultural il impune decat a analiza determinismul social ce misca actorii social, exprimata cantitativ. In fundalul problemei putem observa de fapt rafinarea tezelor marxiste, hibridarea lor cu diverse teorii culturale, psihanaliza, estetica, deci o investire culturala a marxismului, cu alta cuvinte investirea pragmatismului marxist intr-o operatie interpretativa de amploare. Dar mai cu seama prin importanta accentuata care revine hermeneuticii universale, cat si a schimbarilor care se petrec cu viteza in cele regionale.

Stilul de viata al eroului cultural este sustinut pe de o parte de refuzul de a accepta utilitarismul societatii de consum, care pe de alta parte creeaza bunastare si confort tehnologic, iar pe de alta parte alieneaza prin omogenizarea sociala care face ca individul sa simta presiunea anonimului social, drept pentru care se indeparteaza de standardele de normalizare oferite de societate. Iau in discutie cazul societatii occidentale, liberale pe deloc paradoxal, teoretic o cunoastem mai bine decat propria noastra societate. Demersul poate fi insa de felul urmator : pe masura ce se vor cunoaste tot mai multe date despre societatea occidentala, prin analogismul judecatilor noastre, vom recupera spatiul autohton, ramas deocamdata intr-o stranie stare de abandonare analitica. Revenind la stilul de viata al eroului cultural, pe care il recunoastem mai cu seama din perioada romantismului european, merita sa remarcam rapiditatea cu care se propun acum alte tipuri de eroi culturali, care sunt diseminati prin mijloacele mass mediei, mai cu seama prin cultura populara. Capacitatea de restructurare a stereotipiilor culturale este mult mai mare decat pe timpul lui Thomas Carlyle, se poate observa prea lesne, dar nu acest beneficiu de viteza conteaza in cele din urma, ci structura lichida cum spune Zygmunt Bauman a stilului de viata, care aglutineaza mai degraba decat structureaza comportamente culturale. Diferenta dintre sa zicem stilul colectionar al omului postmodern, si cel de descoperitor al omului de ieri este cred importanta. Colectionarul, pentru a urma aceasta tipologie este un consumator, care cauta punerea in actiune a unei terapii

existențiale, descoperitorul investeste în orizontul său de așteptare iluzia unei construcții de sine. Descoperitorul care abordează un stil de viață aventurier, în maniera în care aventura este descrisă de Georg Simmel ca experiență de cunoaștere, dorește să își exorcizeze paradoxul ambiguității printr-o acțiune revelatorie. 'Ni bête, ni ange', cum spune Pascal, tipul descoperitorului ambicionează să depășească dualismul său existențial prin acțiune. Aceasta trasatură nu o găsim doar în mitul faustic, ori gloria supraomului, ci și în ambiguitatea eroticii moderne care găsește împlinirea în jocul asumării de roluri, de cât în susținerea acestora pentru o perioadă. Descoperitorul instituie noutatea ultimă, care tinde să se învechească odată instituită. De cealaltă parte colecționarul nu consideră că trebuie să își depășească, ori reprime datul, ci dimpotrivă să îl cultive ca o eliberare de ierarhia unei singure identități. Identitățile sale multiple sunt variate, dar în același timp fragile, evantaiul de posibilități existențiale nefiind consumat propriu-zis niciodată, ci fiind doar un argument pentru trai virtual schimbarea care este amanată mereu. Colecționarul aglutinează experiențele fără să caute o structurare oarecare, pentru că ierarhiile sunt depășite pentru el. Descoperitorul poate fi un radical, colecționarul un liberal, ori mai degrabă un libertarian luptând pentru minimalizarea statului ori a oricărui constrângeri culturale majore. Descoperitorul tanjește după metazifică, colecționarul după noi pietre de desfacere.

În cele ce urmează reiau relația dintre model cultural și secularizare din perspectiva a trei tipuri de eroi

culturali, anume cea a gentlemanului, ori gentilhomeului din iluminism, a dandy-ului de la sfârșitul secolului 19, și a bricoleurului, termen folosit de Claude Lévy Strauss. Prin evoluția, ori mai degrabă translația de la un erou cultural la altul, doresc să dovedesc cursul secularizării, prin castigarea unei tot mai ample autonomii de construcție a canonului cultural, producerea de noutate, refuz ori protest de a se acomoda la schimbările sociale ori politice. Tipurile de eroi culturali menționate sunt responsabile pentru realizarea unui anume model cultural și diseminarea acestuia.

Astfel de pilda, gentlemanul. Creat de iluminism tipul de erou cultural este relativ ambivalent, cum este de fapt și epoca care o reprezintă. Dacă suntem edificați de valorile rationaliste ale iluminismului, stim destul de puțin despre luminism, adică despre cunoașterea religioasă, pietistă și chiar ezoterică care se dezvoltă în paralel cu performanțele științelor noi și ale cursului de universalizare a rationalizării. Această dublă condiționare a eroului nostru cultural se observă în antagonismul dintre calitățile sale și acțiunile sale practice. Calitățile sunt de pilda, toleranță, amabilitate, (gentleness, gentillesse), urbanitate, respectabilitate, responsabilitate socială dar și personală, termen care există mai cu seamă în lumea anglo-saxonă, desemnat prin *accountability*. Se pot observa unele raporturi adverse chiar de la început, cum ar fi cele între toleranță și respectabilitate, de orice fel dar mai ales economică, de asemenea între construcția unei alterități și impunerea unui model cultural colonial, așa cum s-a întâmplat de

fapt in perioada iluminismului, cand portretul bunului salbatic este descris de coloni. La fel, pentru ca spatiul nu ne permite, amintim pe scurt, chestiunea responsabilitatii care este de natura datoriei religioase transferate in spatiul public, in institutia respectiva unde este exersata tribunal, universitate, spital. Religiozitatea fata de noile institutii unde se concentreaza puterea, cum ar fi bancile ori structurile de partid, sunt un preludiv al utilitarismului si mercantilismului feroce care nu are nimic cu gentiletea afisata de relatiile sociale pretins noi. Gentlemanul este totusi in multe privinte un contractualist, pentru ca practica covenantului pentru englezi ori americani creeaza o noua structura culturala, el devine un birocrat, si reformeaza birocratia, facand din aceasta o clasa de servanti publici, detronand mandarinatul puterii care este in faza florida la noi. Gentlemanul este tipul social transparent prin excelenta, deoarece el se obliga sa dea seama de actiunile sale in mod public, prin autolegitimarea sa de a restaura prin violenta dreptul. Trasaturile unei vietii aristocratice sunt permise in sa cu moderatie si fara excese. Dar nu acestea conteaza de fapt. Gentlemanul demonstreaza ca prin educatie se poate performa mobilitatea sociala. Acest tip de erou cultural este responsabil de asemenea pentru a anumita intelegere pentru armonia sociala si refuza actele violente, practicand in sa o violenta a dreptului. Reluarea modelului justitiar in chip de gentleman salvator este vadita mai ales in cultura populara, cu acei gentlemani ai preeriei, etc, unde procedeele de hibridare culturala sunt diverse. De fapt ambivalenta acestui model este

continuta in tendinta de a reprezenta un stil de viata organicist, prin apropierea sferei intimitatii de cea publica. Totusi acestea raman indepartate, antagonice chiar, cum este cazul modelului cultural victorian, a celui britanic ori american.

Dandy-ul reprezinta victoria estetismului sfarsitului de secol 19, dar aceasta victorie conteaza mai putin daca nu cercetam si pretul ei. Pretul consta in hipertrofierea esteticului in dauna moralului. Eroul cultural pune in joc in acest caz un stil de viata reductionist, care inspirandu-se din religiozitatea fata de arta, pune in miscare primele manifestari programatice de anarhism cultural. Sfidarea valorilor conventionale se face deschis, printr-o suita de mijloace care produc combustia exploziva a manifestelor artistice socante adesea. Dandy-ul revine asupra unor trasaturi aristocratice, pe care le pretinde semenilor sai, trasaturi pe care le pune pe seama valorilor sale creatoare, desi adevaratul dandy este steril, o vigneta umana care decoreaza consumatorismul epocii. Aristocratismul dandy-ului traieste din alura sa boema, din extravaganta relatiilor sociale, marginale periferice, transgresive, din atacurile impotriva liberalismului ori conservatorismului burghez, din cinismul sau clamat ori indiferenta sa care cere admiratie. Un asemenea tip este recurent, deoarece el se adreseaza unei categorii culturale determinate de varsta si sex. Vad o relationare intre tipul de dandy si beatnicii si hippies-sii de mai tarziu, care s-au agregat in jurul unor tendinte reformatoare pentru a produce doar noutate, nicidecum pentru a face ceva in acest sens. Estetica protestului a capatat forme din ce in ce mai

sofisticate, pe masura ce modelul dandy-ului a fost popularizat, si de fapt distrus in imaginea tanarului protestatar care refuza totul doar pentru a avea un spot de publicitate. Este totusi important sa remarcam constructia unei posibile identitati culturale doar pe acest plus de imagine pe care spatiul public il ofera. Virtualitatea diverselor tipuri de ecrane spoliata concludent motivatia revoltei juvenile, izoland-o, incarcerand-o intr-un fel de criza de comunicare absorbita apoi de societate, vezi cazul tinerilor furiosi britanici de la Beatles la free cinema, al revoltei campusurilor americane din anii '68, ai revoltelor de stanga franceze si germane din acei ani, ai caror membrii de atunci sunt azi, unii dintre ei membrii ai Parlamentului european. Daca dandy-ul doreste o identitate de fapt inclassificabila, ca semn al libertatii anarhice, este si pentru ca revolta impotriva organicismului cultural este trecatoare, chiar un mod de a promova mai tarziu treptele ierarhiei sociale. Revolta estetica a celor de la sfarsitul secolului 19 era desigur mult mai consistenta, dar pe de alta parte protestul politic al celor din anii 68 a dus la o revizuire a drepturilor cetateanului, deschizand o noua pagina de la toleranta la egalitate in drepturi. Activismul politic a fost de asemenea reevaluat pentru ca nu se mai putea, asa cum proceda o mare actrita britanica, sa manifesti in favoarea lui Che Guevara si in acelasi timp sa pozezi pentru 'Playboy'. Dandy-ul anunta prin extravaganta si anarhismul alegerilor sale pe bricoleur. Prin bricoleur inteleg eroul cultural care renunta sa mai caute un model autonom de constructie al destinului sau,

deoarece destinul sau este aglutinarea efectelor produse de cotidianitatea existentei sale. Colectionar, acest tip de erou traieste 'vazand si facand.' Fara pretentia de a avea premise ideatice. Abandonarea oricarui idealism este forma de salvare pe care bricoleurul o justifica prin dorinta de a reconstrui normalitatea intr-o lume care probabil a pierdut-o, ori cel putin o ascunde, pana la constructia unui alt consens despre aceasta. Este greu practic sa spunem ca bricoleurul este un tip cultural, deoarece el refuza prin varietatea sa fie descris, ci mai degraba in scris ca tip cultural. Am parcurs astfel un traseu de secularizare de la tipul cultural consistent, in care exista cu siguranta tendinte adeverse, gentlemanul, la eroul de criza, dandy-ul, pentru ajunge la tipul de erou care refuza tipologia. Un model de cultura rationala dublata din umbra de persistenta uneia religioase a fost inlocuita de una estetica, artistica, devreme ce dandy-ul este artistul vietii sale. De la statutul de arta ajungem practic la tehnici de individualizare culturala, in cazul bricoleurului care colectioneaza oferte de destin, refuzand o identitate culturala stabila, uneori chiar si pe cea sexuala.

5. Practici ale secularizarii: sinceritatea si succesul

Sinceritatea si succesul evidentiaza in practicile comportamentului cultural legatura dintre model cultural si secularizare, ori cel putin vecinatatea acestor doua concepte. Atat sinceritatea cat si succesul ca

izblanda, triumf personal, reusita, pot fi recunoscute in comportamentul cultural pre-modern, religios, fiind insa constranse de norme rigide ale moralei religioase. Atat sinceritatea in marturisirea si deci exorcizarea raului, pacatului, cat si succesul ca recompensa a divinitatii au loc ub ghidajul, benedictiunea unei imagini divine, a unei prezente ajutatoare, a confesorului ori a maestrului spiritual. Camuflajul acestui mod de calauzire este atestat de hermenuticile teologice, care analizeaza reusita umana dupa un chip si o asemanare si discuta problme libertatii umane ca alegere data. Cu toate acestea sinceritatea si mai cu seama imaginea succesului contin factori care au dus la dezvoltari surprinzatoare, producand secularizare si schimbarea modelului cultural, in primul rand alaturi de alte elemente, la parasirea societatii de tip teocratic. Spovedania sau confesiunea arata capacitatea omului de introspectie, dar si curajul de a asuma adevarul odata recunoscut, ceea ce paradoxal consolideaza eul care cauta protectia ori gratia divina. Eul este fortificat in confesiune tocmai pentru ca castiga propensiuni cognitive, omul nu stia de el pana cand nu s-a spovedit. egatura cu celalalt, cu confesorul este deosebit de importanta pentru a crea spatiul alteritatii in care individul se recunoaste, si se identifica mereu cu sine, ori se reidentifica relationandu-se cu altul. Locul confesorului a fost luat de terapeut, dar nu poate fi neglijat nicidecum, pentru ca o asemenea practica instituie cultul evidentei. Este intetresant pentru romani care folosesc doi termeni, *spovedanie* din slava, si *confesiune* din latina, ca pe langa sensurile comune ale

celor doua cuvinte, exista si unele regionale ori secundare elocvente pentru scopul nostru. Astfel a *spovedi* era folosit in unele parti ale Munteniei cu sensul de a trancani, dupa Dictionarul etimologic al lui Cioranescu, iar expresia *confiteor* inseamna si a vadi, a arata, a pune in evidenta. La fel cum confesiunea construiește o practica a vietii, succesul precedeaza demonstreaza prin abilitatea, rabdarea, viclenia, curajul, etc., pe care un individ le pune in valoarea ca si calitati innascute de cele mai multe ori, chiar daca succesul nu este intotdeauna fructul acestor calitati, ci un eveniment al sansei. Succesul ori izblanda au fost interpretate de multe ori ca semne ale acelei *fortuna labilis*, mai degraba decat al unei retete de reusita. Sinceritatea si succesul au fost controlate de ideea practicarii de virtuti, constranse de o morala crestina sa se ralieze unui proiect de mantuire personala, si pentru a fi valori morale in sine.

Sinceritatea (Lionel Trilling *Sincerity and Authenticity*, 1974), poate fi definita ca congruenta intre confesiune si sentimentul eliberator al acesteia, un sentiment pe care il consider ca fiind unul de potentare a eului. Sinceritatea este descrisa ca moment de gratie, de auto-transcendere si adevar, manifestat prin insa subiectivitate. Cuvantul latin ne arata calitatea de a fi ceva fara de invelis, ceva nud, adica *sin cera*, fara de ceara, cuvant care se aplica mai intai in legatura cu manipularea unor obiecte. Mai tarziu, inseamna, folosit in legatura cu oamenii robust, puternic, sanatos. Neindoielnic, practica confesiunii sincere, a marturiei sincere in fata judecatorului ori a paginii unei carti reprezinta tot atatea forme de sinceritate. Poate ca

perioada de glorie a sinceritatii s-a consumat in romantism, cand forta acesteia erupea in declaratia ori in suferinta provocata de dragoste, vazuta genialitate naturala, a ceea nu se poate explica decat trai, si de aceea nici dejuca de la planul ei ascuns. In fel acesta sincer inseamna sa fii adecvat naturii, adica natural. Dar de la sinceritatea confesiunii religioase care cerea sa fii sincer cu Dumnezeu, mutatia este imensa, pentru ca in secularizare poti fii sincer unor diverse coduri morale. Sinceritatea arata in epoca ei de glorie desenul interioritatii deschis-inchise, contururile ei secrete, care se deschid pentru ca altfel secretul nu ar fi posibil. Pacatul nu mai e pacat azi, ci un secret care actioneaza ca un afrodisiac atunci cand este dezvaluit. Lipsa de pudoare se ataseaza sinceritatii care construiește o alta perceptie a omului, corpului, relatiilor sociale etc. Sinceritatea este o politica personala, dar poate fi o arma redutabila a vietii publice. Ea se poate lesne transforma intr-un caz de cinism, atunci cand lezeaza programatic conventiile sociale. Putem spune ca sinceritatea devine un discurs care se construiește pe temeiul unor interese, adica dupa latinescul *inter esse*, ceea ce apare in cursul vietii. Sinceritatea este adesea perseputa ca o practica restauratoare de sine, mostenire a confesiunii, care reintregeste omul scindat. De aceea, desi incerca sa para neutra afectiv cel putin, sinceritatea nu poate fi astfel. In modernitatea noastra mai mult ori mai putin intarziata, sinceritatea nu este decat terapeutica. A fi sincer inseamna sa evaluezi constant riscul de a avea secrete capitale pe care sa nu le mai poti semnifica, adica marturisi.

Succesul este in primul rand un cuvânt care ascunde o imagine, cea a invingatorului. Fie acesta ascetul care controleaza tentatia, soldatul cuceritor, sportivul victorios, seducatorul satisfacut, inventatorul recunoscut. Inapoi a acestei imagini gasim tot atatea tehnici de elaborare a succesului, stratageme, anticipari, reverii etc., care tin de un imaginar al succesului ca forma de putere ori dominare. Etica succesului a fost pusa in miscare in modernitate de clasa de mijloc, care prin spiritul ei antreprenorial, expansiune coloniala, reforma religioasa si reconstructie culturala, a creat un statut de diversificare al indivizilor, recunoscut in ceea ce se cheama oportunitatea sansei. Prin succes nu facem altceva decat sa reformulam de fapt constructia consensului cultural. Succesul ca practica a secularizarii sfideaza de fapt regulile si tipologiile, deoarece acestea sunt prea numeroase pentru a mai gandi normative, si impune standarde ununi fenomen ca si conjuncturalitatea vietii. Viata este contextuala, si orice textualizare a realitatii trebuie sa tina seama de granitele ospitaliere ori nu a acestor contexte pentru a formula o ipoteza asupra succesului. Nucleul tare al acestei practici este cel politic, adica de putere, chiar daca, ori cu atat mai mult daca este si o proba de seductie. Cumulat intr-o imagine mereu schimbata succesul este de fapt un fel de sfarsit dorit, o moarte glorioasa care sa rascumpere toate ezitarile din timpul vietii, dar o moarte in act, prin suspendarea oricarei actiuni ulterioare. Daca sinceritatea cere un minimum de bunavointa adica de vointa buna, aservita unui scop bun, pentru a rasturna totul intr-o marturisire

expiatoare, succesul cere un maximum de atentie al vointei pentru a concentra puterea gandului pentru a contura un final expiator. Martusirea sincera cauta inocenta imposibila. Succesul ambitioneaza la facerea lumii, alungand de fapt metafizica ei. Sinceritatea este retrospectiva, succesul proiectiv. Mai mult decat orice, intr-un veac in care cei mai multi dintre noi am uitat de transcendentia, succesul ne aminteste de sfarsit. Pentru ca un om de succes este un om sfarsit daca nu va crea un alt sfarsit cel putin la fel de rasunator ca si cel care l-a facut cunoscut. Inchei cu un pasaj din *Hamlet*, actul 1, scena 3. In respectivul fragment Polonius da sfaturi de viata fiului sau Laerte, iar sinceritatea si succesul in viata sunt elocvent alaturate. Polonius e un personaj ambiguu, e si destept si prost, patetic si intelept, politician si credul, stapan si sluga, un personaj controversat, in care am impresia ca marele Will a vrut sa rada de cei stiu prea multe ca sa mai faca ceva. Asa cum se simt conferentiarul dupa ce si-au incheiat conferinta.

Fii bun cu toti, nu insa inhaitat :
Prietenii incearca-i mai intai

Si tine-i strans in cercuri de otel :
Dar podul palmei nu-ti toci dand mana
Cu toti bobocii goi, abia ouati,
Pazeste-te de certuri, dar de-ncepi
Cu vreunul harta, fa-l tina minte,
Cu-oricine fii urechi doar, nu si glas;
Povete ia, dar judeca tu insuti ;
Te-mbraca scump, asa ca dupa punga
Dar fara ciucuri : scump nu desuheat :
Adesea haina striga cine-i omul,
Si-n Franta cei de seama si de neam
Sunt largi si foarte atenti la –mbracaminte
Bani nu da, nici nu lua cu imprumut
Ii pierzi dand banii, si pierzi si un prieten,
Iar luand ajungi la nechiverniseala.
Dar mai ales fii sincer tu cu tine
Urmeaza apoi, ca noaptea dupa zi
Ca n-ai sa poti pe nimeni vicleni
Rodeasca-n plin povata mea ! Cu bine.

In Defence of Reason in Religion

In his article, «In Defense of Reason in Religion,» Jones reacts to current trends to minimize the role of reason in religion by attempting to show that if religionists desire their religious beliefs to correspond to knowledge, the noetic tool most likely to achieve this goal is reason. This he does by reviewing the leading epistemological approaches to metaphysical knowledge, and showing that each relies to some extent on reason. He further argues that all of them must utilize reason if they wish to attempt to critically verify their findings. Then he argues that religious knowledge is a type of metaphysical knowledge. He shows that the leading approaches to obtaining religious knowledge parallel the various approaches to metaphysical knowledge, and have similar reliance on reason. Even in the case of supernatural revelation, reason is used in identifying and interpreting the revelation. Therefore, Jones concludes, «reason is the primary mechanism for obtaining religious knowledge.»

Introduction

The religions of humanity are a multi-splendored thing. The diversity of human culture both in history and at this present time has produced a correspondingly diverse array of religious beliefs. Some beliefs are ubiquitous among the world's religions. Many beliefs supplied by one religion are complimentary to the beliefs of other religions, supplying theological information which may be missing or overlooked by the latter religions. At times even the beliefs of different religions which seem to contradict each other may be shown to be merely different perceptions of the same reality, brought about by differing cultural contexts.¹

At other times theologians and philosophers of religion are unable to achieve reconciliation between conflicting truth claims of different religions. There are times when the acceptance of conflicting truth claims from two religious systems would constitute a violation

of the principle of non-contradiction. In such cases only one of the competing claims can be true. Furthermore, many thinkers openly oppose the truth claims of all religion, positing various doctrines of irreligion as truth.

The dilemma of how one determines which truth claim is in fact true is the subject of this paper. Various mechanisms for obtaining religious knowledge have been suggested and applied during the long history of religion. The thesis of this paper is that reason is the primary mechanism for obtaining religious knowledge\theological truth. Furthermore, this paper will support the belief that reason is the most reliable mechanism for obtaining religious knowledge; that is, religious beliefs acquired using reason are the religious beliefs which are the most likely to be true.

Every thinker has epistemological assumptions, this writer included. These assumptions include some very important beliefs about the proper nature of a noetic structure. While this paper is not intended as an essay on epistemology, the subject at hand is very epistemological. The writer believes that the mechanism of acquiring knowledge which is recommended in this paper is compatible with a variety of noetic structures, including varieties of foundationalism and coherentism.

Discussion

I. The concept of knowledge distinguished from the concepts of belief and faith.

A. Belief

Antony Flew defines 'belief' as, "The epistemic attitude of holding a proposition 'p' to be true..." and makes the important observation that "...while knowing 'p' would generally be considered to entail, among other things, that 'p' is true, believing 'p' is consistent with the actual falsity of 'p'".² A persons' beliefs may be held on a variety of psychological basis. One might believe a proposition without the slightest evidence for the truthfulness of that proposition.

B. Faith

Discussions of religious knowledge often assume the form of a contrast between 'faith' and 'reason'. Reason has been defined as "...the natural ability of the human mind to discover truth."³ This definition seems adequate. Crafting a definition of faith is more difficult. Voltaire used two definitions for faith, one for belief in things which he (Voltaire) personally believed and another for belief in things which he deemed incredible.⁴ This definitional dichotomy points toward the tension that underlies the faith/reason contrast. This tension arises from an important question regarding religious knowledge: is it possible to obtain knowledge of the metaphysical without utilizing reason?

The Reformation view of faith seems to adequately describe the necessary components of faith; understanding, assent, and trust.⁵ Thus faith is trust in something (or someone) which is believed (believed in).⁶ If, as Flew pointed out (above), beliefs can be held regardless of the truthfulness of the proposition believed,

there is a strong possibility that a person of faith may be trusting something which is not, in fact, true.

C. Knowledge

Knowledge may be defined as ‘apprehension of truth’.⁷ When taken in this sense, knowledge is that set of beliefs in which the propositions which are believed are in fact true. A person may not be able to distinguish between those of his beliefs which constitute knowledge and those which are erroneous, but this distinction is of great theoretical importance. If a person’s faith is based upon knowledge it will not be the case that person is trusting something which is not, in fact, true.

D. Significance

Much of the discussion concerning faith and reason has centered around the justifiability (or rationality) of beliefs. But, as George Mavrodes points out, “...claiming a belief to be rational...isn’t really claiming much....” A belief can be rationally justifiable and the proposition believed still be false.⁸ What most people want to know is whether a proposition is true; whether their beliefs constitute knowledge; whether their faith is grounded in truth. This paper is not concerned with how people form the subjective opinions which are commonly called beliefs. This paper is concerned with what is the most reliable mechanism for acquiring knowledge. People utilize many methods of belief formation, often without intentionally patronizing one method or another.

But not all methods are created equal. Because knowledge acquisition involves belief formation, the intent of this paper is to defend a mechanism of belief formation which is designed to maximize objectivity and therefore increase the likelihood that one’s beliefs will qualify as knowledge.

II. Reason is the principle mechanism for obtaining knowledge of the metaphysical.⁹

A. The Many Ways of Obtaining Knowledge

Many methods of acquiring knowledge have been suggested in the course of philosophical history. The most significant are discussed below, with the exception of scepticism, which is more a method of questioning beliefs. Each method emphasizes one mechanism of knowledge acquisition. Often, the competing methods have been portrayed by their advocates as mutually exclusive. More recently the trend has been toward combining approaches. The sixth method discussed, rational empiricism, is an example of this. The phenomenon of combining approaches is due to the fact that each method is uniquely suited to obtaining knowledge in a specific field.¹⁰

1. authoritarianism (faith)

Authoritarianism is, perhaps, responsible for more human beliefs than any other means of attaining knowledge. One tends to believe what one is told unless one has reason to do otherwise. This is especially true when the authority is one who has some special claim to

credibility, such as expertise in the field in question or a reputation for reliability. Authority is an important source of beliefs because the knowledge that each individual is able to attain through other methods is limited by the limitations on human experience, including the brevity of life. Authority is the primary source for knowledge about the past.

There are limitations to authoritarianism. As a method, it is limited to bringing new knowledge to individuals. It cannot bring new knowledge to humanity. It has no way of resolving conflicts between authorities without going outside the system. And the testimony of any authority must eventually be grounded in some more direct source of knowledge.¹¹

2. mysticism (intuition)

Reality consists of more than just the physical world and the world of reason. If reality transcends either of these components, which the existence of the other component proves true, then reality might transcend both. But how can one gain knowledge of other aspects of reality, and of the synthetic whole? Mystics propose that humans have a capacity to intuitively know that which transcends the senses and reason.¹² It is this intuition which gives one a sense for intangibles such as aesthetics.¹³

But knowledge claims derived from mysticism are so personal that they are impossible to test for accuracy. The increasing understanding of psychology has rendered it possible to explain some of the intuitive understandings of mysticism in terms of other more objective epistemologies.

3. pragmatism

According to pragmatism, ideas are instruments to help a person adjust to his environment. In a constantly changing environment there are no final solutions. Ideas must change as the problems they address change. As long as an idea works, it is considered true; if it ceases to work it will be considered false and discarded.¹⁴ “The workability of an idea both tests and ultimately constitutes its truth.”¹⁵ Pragmatism is a very useful test of validity, especially in areas where universal or normative principles due not apply. Pragmatism factors heavily in the makeup of American mentality. But pragmatism has some very evident weaknesses. Pragmatism fosters a very narrow view of knowledge: only practical knowledge is considered true knowledge. And there are many examples of things which “work” which are not true.

4. empiricism (experience)

Empiricism is the thesis that all knowledge (of matters of fact, as distinguished from that of logical relations between concepts) is based on experience.¹⁶ Consciousness of something constitutes a direct awareness which is beyond ones own control and is not questionable or in need of justification in terms of anything else.¹⁷

Experience is the ultimate source for a great deal of information concerning things external to a person, especially knowledge of the physical world. Empiricism is not useful in acquiring knowledge in many metaphysical areas of inquiry, such as memory or emotion. In those areas where empiricism could be useful it must be kept

in mind that sensory data is always received through an interpretive framework which may unconsciously bias the way such data is perceived. Empiricism provides no way of resolving conflicts caused by conflicting experiences. Worst of all, one's senses are not always reliable, even when one thinks that they are.

5. classical rationalism (reason)

Rationalism is the belief that it is possible to obtain by reason alone a knowledge of what exists.¹⁸ Beliefs are deductively justified by beginning with one or more necessary (indubitable) premises which are then elaborated in a succession of clear, logical steps which lead to the desired conclusion.¹⁹ Reason is the source of knowledge concerning mathematics, logic, and universals.

It is the faculty by which one determines the validity of information proposed by the other methods of knowledge acquisition.²⁰ But the number of indubitable first premises is immensely insufficient to justify the number of beliefs which have become the stock of human intellectual trade. Furthermore, logical deductions which seem valid to one person are not always clear to others. 6. rational empiricism (reason and experience)

Rational empiricism suggests that knowledge is obtained by ascertaining empirical data which is then manipulated using inductive principles, yielding probable facts about that which is beyond one's experience.²¹

Rational empiricism is useful for knowing a much broader range of subjects than either pure rationalism or empiricism. But it does not overcome the second

and fourth criticisms leveled at empiricism, that all sensory experience is perceived through a preexisting interpretive framework, and that one's senses may not be as reliable as one is prone to thinking they are. Furthermore, rational empiricism suffers the shortcoming of induction, that the argument rests on the strength of the analogy between the original empirical data and the ultimate conclusion, the strength of which is difficult to assess.²²

B. The Primacy of Reason

1. the ubiquity of reason

It seems that all knowledge is in some way related to reason. All of the methods of obtaining knowledge which are mentioned in II,A, utilize reason at some point. Authoritarianism utilizes reason to identify, choose between, interpret, synthesize, and apply authorities. Mysticism looks to reason to recognize intuitions, to objectify the knowledge supplied by intuition, and to reconcile or judge between conflicting intuitions. Pragmatism relies on reason to evaluate the ever-changing environment, to formulate ideas, and to assess the relative success or failure of ideas. Empiricism resorts to reason to systemize and interpret sense data, to reconcile conflicting data, and to continually evaluate the functionality of the sensory apparatus. Reason is openly the mechanism of rationalism.

Ironically, most philosophers who have disparaged reason have used reason in their arguments. Similarly, the alternative mechanisms of knowledge acquisition reviewed above utilize reason to argue their position.

2. the necessity of reason

Any of the various mechanisms of knowledge acquisition can provide truth. But all rely on reason to verify their conclusion. Only reason is self-critical. Utilizing reason one can check the results of the reasoning process. The degree of certainty that one's beliefs constitute knowledge can only be measure by the reasons one has for holding that belief. Beliefs must be justified according to reason. Reason has a preeminent epistemological status based on its potential for objectivity and testability.

Reason plays an important negative role in belief justification. Some types of beliefs are subject to verification but not falsification (for example, beliefs about existence). Others are potentially falsifiable rather than verifiable (such as universal claims).²³ Beliefs which are falsifiable are not justified and do not constitute knowledge, since they are not true. One must exercise reason in order to "...bring it about that there is no proposition which he believes for which he has adequate reason to refrain."²⁴

The use of reason is a necessity for any thinking person to have lasting conviction about a belief. Less contraspective persons and obscurantists may be able to steadfastly maintain belief (whether true or misguided) without a firm foundation of reason. But a thinker will eventually find reasons to deviate on his own, or succumb to another's suggestion. "An ungrounded belief is easily swayed and abandoned, even though it might be correct. Only when we have provided warrant for our beliefs can we avoid changing our minds irrationally or believing irresponsibly."²⁵

Reason is necessary because of the previously described distinction between knowledge and belief. Belief is nothing more than opinion. Knowledge is true; it is belief which accurately apprehends reality. Beliefs are formed a multitude of ways. Some mechanisms of belief formation yield more false (inaccurate) beliefs than true (accurate). If one desires his beliefs to constitute knowledge one must patronize the mechanisms of belief formation which are most likely to yield true beliefs.

III. Religious knowledge must be obtained using the methods and mechanisms utilized to obtain knowledge of the metaphysical.

A. Religion as Metaphysics

'Religion' is difficult to succinctly define. Religion has so many forms throughout the world that any brief definition will exclude aspects essential to some of the world's religions.²⁶ In general, religion may be described as an integrated system of expressing belief in and reverence for a supernatural power or powers.²⁷ It is often asserted that the object of religious belief is supernatural; it exists outside the natural world. It could also be observed that it is metaphysical; the object of religious belief transcends (but does not necessarily exclude) physical experience. Therefore, religious knowledge must be obtained using methods for obtaining knowledge of the metaphysical.²⁸

As section II has shown, reason is the prime mechanism utilized in obtaining knowledge of the metaphysical. Religious knowledge, being a type of

metaphysical knowledge, must also be obtained by using reason.

B. Reason an Essential Element of Natural Theology

Natural theology is the attempt to demonstrate the existence of God (or other religious doctrine) from premises provided by observation of the ordinary course of nature.²⁹ Classical attempts, such as Aquinas' argument from design and Anselm's ontological argument, have recognized that reason is essential to gain knowledge of metaphysical religious truths. They would agree with Lock's analysis, "Faith is nothing but a species of reason...a chain of arguments...was... employed in discovering the principles of theology, natural or revealed."³⁰

Some philosophers and theologians have suggested that the finite human intellect is not up to the task of searching out a potentially infinite religious truth.

They have attempted to find ways of obtaining religious knowledge which are not dependant on reason. Following are the major approaches to natural theology. They correspond, roughly, to the ways of obtaining knowledge discussed in II,A. Here, as in II,A, it will be seen that none successfully divorces itself from dependency upon reason.

1. fideism (authority)

Fideism can be defined a variety of ways. Basicity, discussed below, may be considered another form of fideism. Here fideism signifies acceptance of a belief based on trust in an authority (sacred writings, a religious organization, etc.) where the reliability of the au-

thority is not proven but assumed. Fideists assert that "essential religious doctrines cannot be established by rational means, but only accepted...by ...faith"³¹ Faith is regarded as the first axiom of one's religious system. As in authoritarianism, fideism provides no means of resolving conflicts between authorities without going outside the system, which usually involves a resort to reason. As in authoritarianism, fideism must utilize reason to choose between, interpret, synthesize, and apply authorities. And the testimony of any authority must eventually be grounded in some more direct source of knowledge.³² As Pannenberg pointed out, "...logically knowledge is the presupposed basis or ground of trust"³³, and "...as trust requires knowledge as its basis, although it goes beyond knowledge, so faith requires reason as its basis, although it goes beyond reason."³⁴

If faith is a first axiom, how can one determine whether one's faith is in the correct object? How can one who holds the wrong first axiom determine that is so, and proceed to change first axioms?

2. basicity (intuition)

Many philosophers have noted that at the base of a persons noetic structure lies certain beliefs which are neither verifiable nor falsifiable, but are known 'intuitively'. These beliefs have usually been limited to self-evident propositions and incorrigible observations. Recently this list has been expanded to include certain memory propositions, certain propositions about other minds, and certain ethical/moral propositions.³⁵ To this list of basic or foundational beliefs some philosophers add belief in God.³⁶

With this approach it is believed that theistic belief is placed beyond the reach of doubt. But this is not entirely so; a person can come to disagree with a basic belief and it can subsequently be modified (albeit with considerable difficulty). Furthermore, a beliefs being basic does not guarantee that it will be held strongly.³⁷ More seriously, as in mysticism, the high degree of subjectivity involved in basicity provides no means of testing beliefs for accuracy.³⁸ Basic beliefs can be erroneous.

Basicity does not entirely escape dependance on reason. As with mysticism, basicity looks to reason to recognize intuitions, to objectify the knowledge supplied by intuition, and to reconcile or judge between conflicting intuitions. Advocates of basicity utilize reason in formulating their theory and to defend it.

3. presuppositionalism (pragmatism)

The term 'presuppositionalism' is used to signify a variety of approaches to theistic knowledge or theistic belief. Here it is used to signify that method of knowledge acquisition which posits theistic belief as a heuristic principle and then tests the resulting noetic structure for internal consistency.

Presuppositionalists propose that only by positing the existence of a supreme being can a consistent system of beliefs account for all reality. "...only if the basic truths that we learn immediately by being open to God's

Word are added to our basic beliefs will we find adequate explanation to confirm such basic beliefs as our belief in the relationships of subject and object."³⁹

Thus a belief constitutes knowledge only if it works in a given system, and only if the system works as a whole. Using this test of internal consistency (non-contradiction), competing beliefs and systems can be evaluated. Although internal consistency is certainly desirable, it seems insufficient as a test of truth. The problems with presuppositionalism are similar to the problems of pragmatism. A belief can be knowledge without fitting consistently into a persons overall belief system, in the case where there are other problems with that belief system. And it seems possible to have a system of beliefs which is thoroughly consistent but based on erroneous premises and therefore containing false beliefs. Furthermore, the task of achieving a perfectly consistent system, while perhaps a worthy goal, is certainly very daunting, a task that is probably beyond present human ability.

Besides the ever present need of reason to formulate and defend any system of belief, presuppositionalism relies on reason in several other key areas. Presuppositionalism relies on reason to understand noetic systems, to formulate systems, and to assess the relative success or failure of a system when tested with non-contradiction.

4. the anthropological approach (experience)

The anthropological approach to vindicating religious belief proposes that the universal occurrence of religious belief among diverse cultures the world over supports belief in the divine. In this it is similar to empiricism in basing belief on subjective human experience. Consciousness of the Divine constitutes a direct

awareness which is beyond one's own control and is not questionable or in need of justification in terms of anything else. The anthropological approach suffers the same weaknesses as does empiricism.

Experiences are always perceived through an interpretive framework which may unconsciously bias the way they are interpreted. One's senses are not always reliable, even when one thinks that they are. And the anthropological approach provides no way of resolving conflicts caused by conflicting experiences. The anthropological approach relies on reason to formulate and defend religious experience as a method of validating religious belief. It also uses reason to systemize and interpret religious experiences, to reconcile conflicting data, and to continually evaluate the functionality and objectivity of the experiential apparatus.

5. evidentialism (reason)

In contrast to the preceding methods of natural theology, evidentialism emphasizes the need for external evidence to validate all religious knowledge claims. "...theology, as is the case with any science, must admit that if its statements are uncheckable, they are meaningless."⁴⁰ This evidence may be a deductive argument attempting to decisively prove the existence of the Divine (such as the ontological argument). Or it may be inductive, leading to a probable conclusion concerning divine existence (such as arguments from history). It may attempt to make its case using pure reason beginning from a basic first premise, or it may utilize a form of rational empiricism in building its case upon widely accepted non-basic beliefs. An advantage to the

evidentialist approach is that it does not try to mask its use of reason, as the other approaches sometimes try to do. But the pure reason approach suffers the same limitations as does classical rationalism as an epistemological method. The limited number of indubitable first premises limits the number of arguments possible. But if deductively proving the existence of Divinity is one's goal, only one successful argument is necessary. Some believe that they have obtained this goal, but unfortunately logical deductions which seem valid to one person are not always clear to others. Further, it has been pointed out that basing one's belief in God upon rational arguments leaves one open to apostasy when one's arguments are overthrown.⁴¹

If one opts for some version of the rational-empiricist approach, one must be wary that one is not working from false first premises. Furthermore, many have objected that probable belief is not sufficient for religious faith.⁴² Others have responded that probability is the basis of most human belief and is adequate in the case of religion.⁴³ George Mavrodes makes the significant observation that there seems to be a natural human disposition to hold "life-orienting" beliefs strongly, whether they are based on evidence or basic.⁴⁴ And, as Pannenberg points out, "...trust can exist in the expectation that knowledge will be disclosed."⁴⁵

C. Reason Essential to Identify and Understand Supernatural Revelation

Revealed theology is religious belief based upon Divine revelation. Such revelation would provide sure

premises from which theological knowledge may be derived. But with the many contradictory authorities claiming to be Divine revelation one is forced to utilize reason in an attempt to determine which is authentic. As Locke stated, “Though faith be founded on the testimony of God (who cannot lie) revealing any proposition to us, yet we cannot have an assurance of the truth of it’s being a divine revelation greater than our own (rationally acquired) knowledge; since the whole strength of the certainty depends upon our knowledge that God revealed it.”⁴⁶

The only alternative is fideism, the problems of which are discussed in III,B,1. After one has selected a revelation (through whatever means) one is necessarily faced with the task of interpreting it before one can understand it. Even the most simple communication is subject to a variety of interpretations. Choosing the correct or best interpretation again requires the exercise of reason.

Conclusion

Unquestionably, one can hold religious beliefs without exercising reason, consciously or unconsciously. “...psychologically one can believe...without having established by reason the truth of the matter...in fact, many persons have neither the time nor the competence to establish by reason the truth of the matter.”⁴⁷ But as was pointed out earlier in distinguishing between belief and knowledge, most people want to know whether a

proposition is true; whether their beliefs constitute knowledge; whether their faith is grounded in truth.

This paper has sought to demonstrate that reason is the primary mechanism for obtaining religious knowledge. It has done this by first defining knowledge as “apprehension of truth,” in distinction from belief and faith. Then it discussed the primary methods of obtaining metaphysical knowledge, indicating how each was dependant upon reason to some degree and suggesting that reason is the mechanism responsible for the objectivity and reliability of each method. Next it was seen that religious knowledge, being metaphysical, must be obtained using these same methods and mechanisms. A review of the major approaches to natural theology indicated that each approach was analogous to one of the previously discussed methods of obtaining metaphysical knowledge, and was dependant on reason in the same manner. Finally, it was seen that even when truth is revealed supernaturally, reason is required for human’s to apprehend it.

Notes

1 John Hick, *Philosophy of Religion*, 4th ed., (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1990), 117.

2 Antony Flew, *A Dictionary of Philosophy*, 2nd ed., (New York: St. Martin's Press, 1979), 41.

3 Norman L. Geisler and Paul D. Feinberg, *Introduction to Philosophy: A Christian Perspective*, (Grand Rapids: Baker Book House, 1980), 225.

4 Voltaire, *Philosophical Dictionary*, (New York, NY: E.R. DuMont, 1901), "Faith consists in believing not what seems true, but what seems false to our understanding." (326); "The faith which they have for things which they do not understand is founded upon that which they do understand; they have grounds of credibility." (328).

5 Holwerda's analysis of the theology of Wolhart Pannenberg in, D. Holwerda, "Faith, Reason, and the Resurrection", in *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, eds., (London: University of Notre Dame Press, 1983), 293; Plantinga attributes a similar view to Aquinas, Alvin Plantinga, "Reason and Belief in God", in *Faith and Rationality*, Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, eds., (London: University of Notre Dame Press, 1983), 45ff.

6 Holwerda in Plantinga, 286; several of Angeles' definitions of faith seem to be variations of the same definition based upon differing psychological basis of belief, Peter A. Angeles, *A Dictionary of Philosophy* (New York: Barnes and Noble Books, 1981), 94.

7 This definition tries to avoid the difficulties of the standard definition of knowledge as 'justified true belief.'

8 George I. Mavrodes, "Jerusalem and Athens Revisited," in *Faith and Rationality*, Plantinga and Wolterstorff, eds., (London: University of Notre Dame Press, 1983), 208; Nicholas Wolterstorff, in *Faith and Rationality*, Alvin Plantinga and

Nicholas Wolterstorff, eds., (London: University of Notre Dame Press, 1983), 11-14; Hick states that it is rational to believe things which cannot be absolutely proved, Hick, *Philosophy of Religion*, 71-75; "the fact that a belief is rational is not a reason in favor of it", Mavrodes, 197.

9 Metaphysical is used to mean "the realm of the suprasensible, beyond the world of experience" Flew, 229.

10 Geisler and Feinberg, 117.

11 William Pepperell Montague, *The Ways of Knowing* (London: George Allen and Unwin, Ltd., 1925), chapter 1.

12 Montague, 54-55.

13 Geisler and Feinberg, 117.

14 Geisler and Feinberg, 116.

15 Stuart Cornelius Hackett, *The Resurrection of Theism* (Chicago: Moody Press, 1957), 82.

16 Flew, 104.

17 David L. Wolfe, *Epistemology: The Justification of Belief* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1982), 22.

18 Flew, 298.

19 Wolfe, 19-20.

20 Geisler and Feinberg, 118.

21 Wolfe, 25-26.

22 A stronger form, hypothetical induction, in which a hypothetical interpretation of experience is proposed, and is then tested according to some criteria to determine the adequacy (or inadequacy) of the hypothesis, is more resistant to these criticisms. Wolfe, 32.

23 Flew, 368; Hick, 100ff.

24 Nicholas Wolterstorff, "Can Belief in God Be Rational If It Has No Foundation," in *Faith and Rationality*, Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, eds., (London: University of Notre Dame Press, 1983), 181.

25 Wolfe, 15.

26 Flew, 304.

27 *The American Heritage Dictionary*, 2d College Edition, (Boston: Houghton Mifflin Co., 1982), 1044.

28 see footnote 9

- 29 Flew, 240.
- 30 Locke, in David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion and the Posthumous Essays* (Indianapolis, IN: Hackett Publishing Co., 1980), 10.
- 31 Flew, 120.
- 32 see footnote 11
- 33 Holwerda on Pannenberg, Holwerda, 293.
- 34 *Ibid*, 287.
- 35 Plantinga, 89.
- 36 *Ibid*, 90.
- 37 Mavrodes, 214.
- 38 Louis P. Pojman, *Religious Belief and the Will* (London: Routledge & Kegan Paul, 1986), mentions this and other problems, 136-7.
- 39 George Marsden, "The Collapse of American Evangelical Academia," in *Faith and Rationality*, Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, eds., (London: University of Notre Dame Press, 1983), 241.
- 40 Holwerda on Pannenberg, Holwerda, 281.
- 41 Plantinga, 73.
- 42 Mavrodes, 229. This objection is sometimes called Lessing's Ditch, Holwerda, 267.
- 43 "Probability is the very guide to life." Joseph Butler in Marsden, 229.
- 44 Mavrodes, 214.
- 45 Holwerda on Pannenberg, Holwerda, 293.
- 46 Locke, in John Hick, *Faith and Knowledge: A Modern Introduction to the Problem of Religious Knowledge* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1957),xiv.
- 47 Holwerda, 307."...if it were necessary to use strict demonstration as the only way to reach a knowledge of the things we must know about God, very few could ever construct such a demonstration and even these could do it only after a long time. From this it is evident that the way of faith, which gives all easy access to salvation at any time, is beneficial to man." Aquinas in Plantinga,

Telosul omului: contemplatie sau pragmatism?

IOAN CHIRILA

pr. conf. univ. dr.,
Facultatea de Teologie
Ortodoxa a Universitatii
Babes-Bolyai. Preda cursuri
de *Studiul Vechiului Testa-
ment, Limba ebraica,
Arheologie biblica,
Antropologie biblica*. Este
autorul volumelor: *Homo-
deus (1997), Cartea
Profetului Osea - Breviarum
al gnoseologiei Vechiului
Testament (1999),
Mesianism si apocalipsa în
scrierile de la Qumran
(1999), Qumran si Mariotis
– doua sinteze ascetice -
locuri de îmbogățire
duhovniceasca (2000),
Fragmentarium exegetic
(2001), Ecouri în Babel
(poezie, 2001).*

Parcurgand impreuna o parte dintre comunicările prezentate de ilustrii dumneavoastra dascalii în cadrul reuniunilor științifice SCIRI am ajuns la concluzia, de loc comoda pentru mine, ca ori voi fi un simplu teoretician, ori voi pareă un personaj cazut de undeva de sus fara nici o nuanță de verde sau de ochii structurati mongolid. Si aceasta pentru simplul fapt ca domniile lor, dascalii dumneavoastra, au fost la un nivel pedagogic deadreptul exceptional. Ori eu nu pot decat sa propun cateva franturi de gand, cateva cai posibile de restructurare a cogitatiei umane în sensul afirmarii sale ca persoana ce se indreapta constient spre kinonia universală în chip doxo-pragmatic. Dar pentru aceasta cred ca ar trebui sa va amenint cu captivitatea definitiilor si prezentandu-le sa va las sa decideti daca o definitie este, simplu !, o forma scolastica generata de o observatie externa sau este consecinta cogitativa complexa a unei persoane ce se manifesta, în theoria si în praxis, ca fiind en-telos.

Definitiiile – un methodos ce te scoate din ratacire. Agitata omului care abordeaza grabit misterul pentru a

trece la ceea ce este accesibil și, de aici, mai departe de la un fapt curent la altul trecând mereu pe lângă mister – este ratacirea¹. Acest tip de agitație face ca între teologie și filosofie să existe o anumită tensiune, relația dintre cele două fiind, cel mai adesea, concepută în mod obișnuit în funcție de termenii polari “credință și știință” “revelație și rațiune”². Filosofia apare atunci ca interpretare a lumii și a vieții străină de orice revelație și liberă de orice credință, în timp ce teologia, dimpotrivă, este expresia unei concepții despre lume și viață bazată pe credință, în cazul nostru pe credința creștină. Acest fapt ar putea face ca filosofia să fie acuzată, alături de teologie, ca este o manifestare pur teoretică care rămâne încartiruită în imanentă, iar teologia o expunere teoretică ce se ascunde cu prea multă ușurință în transcendent fără a avea măcar o farină de epistemic ca argument al expozeului ei. Pentru a ieși din sfera acestei acțiuni belicoase subiective voi recurge la observația lui P. Ricoeur enunțată în studiile sale de Hermeneutică. El observă că fiecare cuvânt este în fapt o definiție, ca această definiție este rezultatul unei analize rezultate dintr-o sumă de fapte, fapte care s-au constituit în trei structuri distincte și totuși aflate într-un raport de unitate organică, în : text, acțiune și istorie. P. Ricoeur spunea că “dialectica suplă a comprehensiunii și explicatiei se desfășoară tocmai de-a lungul acestei triple articulare teoretice a câmpului antropologic”³. Teoria textului oferă posibilitatea stabilirii corelațiilor stabile între unitățile discrete și marcarea înlantuirilor regulate între evenimente, faze sau stadii ale unui proces. Iar această conexiune este în sine un praxis, pentru simplul

fapt că se revendică celor trei structuri enunțate anterior. Dar acest act de revendicare ne duce spre elaborarea unei definiții numite de noi “fapt-faptuire”, aceea că textul filosofilor anima acțiunea de tip anabasis, de înaltare, în sfera istoriei ca și câmp de manifestare a revelației prin care un act activ cognitiv nu rămâne ratacitor în meandrele imanenței ci se deschide transcendent, se deschide unui stasis epicletic prin care întrevăde în structurile propriului telos și această stare ex-temporală de tip mistic și sponsorial. Ori această ridicare este prin ea însăși un act, un praxis care te soate din ratacirea fiindcă singura formă omogenă transcendentă a ființei noastre personale este așezarea sa în launtrul tainei nu pentru fixarea fonetică a unei definiții pentru ceilalți, a unei definiții argumentative, ci pentru intruparea definiției ca structură logică definitivă și veșnică în propriul “eu”.

Dar în acest veac în care orbăcăm în lumina difuză a lămpasului unui Diogene creat de imaginarul nostru ratacirea consistă în faptul că atât tinerii cât și cei vârstnici refuză farmecul discret al teologiei, al substanței teologice a fapturilor, care este oferit tocmai de “eki en mistirion”- a fi în taină, de a fi “en telos” – în telosul inițial al creației, privită ca sumă de existențe individualizate ca gen și ipostas, dar nelipsite de unitatea transmisă de unicitatea generatoare și de finalitatea – telosul – adunător-uniator. Cred însă că este cazul să atrag atenția asupra faptului că vreau să merg cu dumneavoastră astăzi prin sfera cuvintelor în lumea Cuvântului. De aceea voi puncta acum faptul că deja am utilizat câțiva termeni care au în ei însăși o

foarte evidenta structura verbala, adica ei prin simpla pronuntie induc in gnoia umana ideea unui “dynamei”- a unui dinamism continuu potrivit caruia ei ne relationeaza cu tainicul transcendent vesnic si care kenotic ramane alaturi de noi si ni se daruieste intruparii. Termenii acestia sunt definitii concise ce se revendica unui timp initial si sunt: Praxis – cui oare apartine in timpul initial acest praxis? Nu este oare in acest timp singurul pragmatic Dumnezeu Creatorul? Raspundeti voi. Ghea sau alti demiurghi si daimoni nu iesisera din amortirea lor non-fiintiala, iar omul a lipsit cinci zile si jumatate, el apare pe lasatul serii Sabatului pentru ca sa se odihneasca in doxologia fericita a Celui care exprima satisfacut: iata, toate sunt bune foarte! Insemneaza ca praxis –ul uman de dup izgonire este de fapt originat in intaiul praxis creator, ar trebui asadar sa aiba in definitia omului si un nucce transcendent. Dar pe langa el, pe langa aceste nucce trasncendent grabit si cernit trece chipul omului modern. Un al doilea termen este cel de telos – destin, scop , tel. El poate fi receptat ca un cuvant ce exprima o existenta de tip “stasis”, dar numai atunci cand uitam ca de fapt el este initial exprimat de termenul fundamental al antropogenezei si al antropologiei biblice “homoiosin”- demut (ebr.)- asemanare. Ori asemanarea cu Creatorul, realizarea ei sau chiar simpla ei afirmare este un proces dinamic, un proces animat de dinamismul intratrinitar care face ca omul sa se imbrace in scutul sau vesmantul faptelor care-I vor permite sa intre la ospatul Mirelui, sa intre in etapa existentiala ex-temporala descrisa de termenul “en telos ekhei” a fi in telos, in tel, a fi “en Hristo” mai

intai, dar prin Hristos viata noastra este ascunsa cu El “en Theos” – in Dumnezeu.

Asadar ultima definitie fapt-faptuire este cea care se desprinde din antropogeneza si anume ca destinul omului se realizeaza prin parcurgerea intr-un veritabil si continuu êéíáóéò, aprins in noi de dynamis tou Theon dinamismul intratrinitar revasat ca structura imanenta creatiei in vederea transcenderii ei prin Taine, a drumului constituit intre mesianicul din noi kat’ eikona theon – dupa chipul lui Dumnezeu – si kat’ omoiosin emeteran – dupa asemanarea Noastra⁴.

In acest punct ne vom desparti de sfera greoaie a exegezei filologic-teologice, nu inainte de a arata inca odata ca definitiile, chiar si cele ce izvorasc din conjunctia epistemelor stiintifice, sunt in ele insele un fapt, o faptuire, adica nu sunt niste elemente de tip mendeleevian ci sunt incarcate de martyria, de marturisire, sunt marturii ale unui fapt ce ne revendica pentru faptuire si care este argumentul forte pentru evidentierea deschiderii acestor praxis spre transcendere, spre evidentierea discreta a farmecului lor teologic si mistic. Aceasta dimensiune lipseste multor formulari individuale ale telosului omului in timpul modern, pentru faptul ca se trece grabit pe langa mister pentru a claca mai apoi in ceea ce-ti pare accesibil si in care dupa ce l-ai dobandit te simti ca un “strut cu oua de aur” intr-un turn de fides.

Trece-vom acum spre sfera specifica cercetarii noastre si va propun sa vedem sintetic in ce mod a identificat Filon din Alexandria telosul omului si a creatiei in lucrarea sa “De opificio mundi”⁵.

Telosul- contemplatie sau pragmatism- in viziunea teologic-filosofica a lui Filon din Alexandria. Moise ne spune ca “omul a fost creat dupa chipul si asemanarea lui Dumnezeu. Si bine a spus Moise aceasta, caci nimic din ce exista pe pamant nu seamana intr-atat cu Dumnezeu ca omul. Si nimeni sa nu isi inchipuie ca poate sa judece aceasta asemanare dupa partile trupului; caci nici Dumnezeu nu este o fiinta cu infatisare de om, nici trupul omenesc nu este asemeni infatisarii lui Dumnezeu; ci asemanarea se refera la cea mai importanta componenta a sufletului, adica ratiunea. Minte care exista in fiecare individ a fost creata dupa asemanarea cu acea unica ratiune care exista in univers ca model prim al lui, ratiunea fiind intr-un fel Dumnezeul acelui trup care o duce cu sine si ii poarta imaginile. Ratiunea omului ocupa acelasi loc pentru el, ca rangul pe care marele Guvernator il ocupa in univers; caci ea este invizibila, desi ea insasi vede totul; si are o esenta care este imperceptibila, desi discerne esenta tuturor celorlalte lucruri si, creandu-si siesi prin arta si stiinta tot felul de drumuri ce duc in directii diferite, cutreiera pamantul si marea, cercetand tot ceea ce este continut de fiecare element”⁶. Minte are asadar in viziunea sa tendinta sa cerceteze pana cand, stapanind toata esenta perceptibila de simturile externe, ajunge sa aspire la ceea ce este perceptibil numai de intelect: si intelegand usor toate acestea, modelele originale si ideile acelor lucruri inteligibile de simturile externe pe care le vede pline de frumuseti de nedescris, ea devine captivata, intr-un fel de stare de betie, asemeni zelotilor angajati la festivalurile coribantiene si striga cu entuziasm, umplandu-se de o alta dorinta si de o sete

mai inalta care o duce mai departe, chiar pe culmea acestor lucruri care sunt perceptibile numai de intelect, pana cand pare a-L atinge insusi pe marele Rege. Si, in vreme ce doreste cu nesat sa Il cuprinda curat si neamestecat, raze de lumina divina cad peste el asemeni unui torent, tulburand ochii ratiunii sale cu splendoarea lor.

Cum nu fiecare imagine seamana cu modelul ei arhetipal, Moise a aratat acest lucru adaugand cuvintelor “dupa chipul Sau”, expresia “dupa asemanarea Sa”, pentru a dovedi ca vrea sa transmita o impresie corecta, avand o asemanare clara si evidenta dupa forma⁷.

In acest exercitiu de cunoastere propus de Filon vom putea sesiza doua nivele complementare si succesive: nivelul creat al lumii materiale cu suma formelor sale ipostatice si nivelul lumii spirituale, a celei sesizabile numai de intelect, din care se revarsa peste om betia luminii celei necreate. Deci care este telosul omului in viziunea sa, este el numai un vis de arhitect ce vrea sa zideasca o cetate, cum spunea mai inainte, sau este o stare menita introducerii omului in planul transcenderii? Raspunsul ni-l da tot Filon atunci cand vorbindu-ne despre lumea vietuitoarelor zice ca fiecare dintre ele are o paradigma divina vesnica si ca omul ca ratiune a creatiei are menirea de a sesiza aceste legi launtrice ale fapturilor create si de a se conforma lor ca insumand suma legilor firii sa se ridice ca si pe aripi de inaltare spre Ratiunea cea mai presus de ratiune pentru a o cuprinde pe Aceasta in chip curat si neamestecat.

Ce a facut el in acest sens? Era din casta nobiliara, putea sa indeplineasca cele mai inalte oficii administrative si educative in sanul diasporei iudaice alexandrine,

dar sufletul sau cauta altceva, cauta destinul integral, asemanarea, ascunderea in torentul de lumina divina ce tulbura ochii ratiunii cu splendoarea ei, ori aceasta tulburare e semnul eliberarii de pseudo-libertatea definitiilor sau axiomelor epistemicului si desertarea de mandria lui a sti si dedicarea benevola stapanirii lui a fi stiut. Aceasta nefiind altceva decat salasluirea in taina. Drumul salasluirii sale in taina a fost mai lung. A peregrinat pe la Ierusalim, pe la Qumran, pe la Mariotis si din toate locurile a luat ceea ce avea menirea de a te conduce prin praxis la theoria. De aceea a scris De vita contemplativa, De decalogo si monografiile teologic-exegetice ale patriarhilor dedicandu-le celor ce aveau sa invete cum sa-si lucreze gasirea destinului integral. Aceasta dedicare ma impinge la actul remarcarii unui continut teologic de exceptie in exegeza filoniana: el vorbeste cu mult inaintea lui Maxim Marturisorul despre ratiunea divina a lucrurilor si persoanelor. Vetii zice poate ca o face sub impulsul consistentei influente platoniciene, nu stiu daca este chiar asa pentru ca el vorbeste despre minunata lume a ideilor, dar concluzioneaza spunand ca ele exista numai si numai datorita Ideii ideilor care este Ceva de tipul Logosului asumativ de la De principiis –ul lui Origen, adica o realitate personala alta decat Total si strana de demiurgul valentinienilor. Intr-un fel el este punctul prin care terminologia filosofica trece in discursul teologic si care la Atanasie va deveni pur crestina datorita axei fundamentale de credinta formulate la Niceea si sintetizate de termenul omousin-deofiinta. Ori omousin este alt termen decat omiusin, si astfel se

trece cu problematizarea telosului in sfera petrina a expresiei “partasi dumnezeiestii firi”⁸. Iar partatia este in fapt o continuare a ospatului de la Mamvri prin Hristos in Cenaclul Cinei din Sion si mai apoi in vesnicie.

Filon vede asadar destinul omului ca pe o realitate demna de cautat. Omul este pecete a Pecetii, spune el, si se misca potrivit sufletului si celei mai sublime parti a lui – ratiunii- spre realizarea asemanarii, dar asemanarea cea mai completa nu se poate face in timp decat prin exersarea Tainei ca modus vivendi, creendi si recognoscendi a noastra in dimensiunea luminii Taborului, locul in care Moise a vazut fata lui Dumnezeu si momentul in care a pasit vesnic in Canaanul ceres. Aici insa suntem in pragul deschiderii unui nou nivel structural al expunerii, acela al inaltarii mistice spre intelegerea originilor fapturilor. Dar mai inainte de aceasta as vrea sa punctez sintetic, si totusi exemplificativ, cu elemente scripturistice locul in care omul modern clacheaza in identificarea destinului sau integral.

Despre definitiile confortabile. Intr-o societate definita de troc “sub manem” si de “hic et nunc” putini sunt acei care mai cugeta la modelele de traire duhovniceasca, de cum sa le urmeze exemplul. De aceea vreau sa va propun in cele ce urmeaza trei exemple de evadari din confort si consumism. E vorba despre Avraam, Moise si Pavel Apostolul. Avraam era un descendent al semitilor asezati in Urul Caldeei care ar fi putut sa traiasca zile fericite acolo, dar dezideratul sau religios monoteist il face sa intre in conflict cu

regimul politeist idolatru mesopotamian si pleaca spre a se intalni cu Cel pe care-L marturisea ca fiind superior tuturor “avenurilor” mesopotamiene. Se aseaza mai intai in Haraan, dar nici aici nu va ramane, caci Kol Yahwe ii va spune sa coboare in Canaan si el iese din casa tatalui sau si vine sa se ospateze cu Dumnezeu la Mamvri. El este una din cele mai concludente expresii faptice a ceea ce va zice in Confesiuni Fericitul Augustin ca” nelinistit este sufletul meu pana nu se va odihni intru Tine doamne”. Fiindca avea acolo tot ceea ce-I trebuia pentru a trai ca si noi “hic et nunc” si totusi se duce spre Moria, spre acel axis mundi esential pentru intregul iudaism si crestinism. De aceea, apud Facere 17-19, dupa supremul semn al ascultarii, care-l vestea in chip tipic pe Hristos, numele sau este schimbat de catre Dumnezeu in cel de Tata inaltat, izvor de binecuvantare a multor neamuri. El este primul semn al epocii patriarhilor care atesta pentru posteritate ca conceptul de telos este constituit din doua structuri: una istorica imanenta si o a doua in istorie si totusi transcendentă.

Moise era pupila faraonica, isi apara neamul si ca pastor la oile lui Ietro pe cand era in Horeb aude o definitie fundamentala pentru intreaga gnoseologie teologica, aude acel “ ihie aser ihie” cu care elibereaza poporul aducandu-l la libertatea Legii Sinaiului. Aici, in intunericul in care s-a descoperit Dumnezeu el exprima dorul fiintei zidite dupa chipului lui Dumnezeu, acela de a vedea fata din care s-a desprins, dar nu o vede, ci vede slava Sa. Ce ne arata el mai mult decat Avraam ? Ca in cautarea integralitatii destinului ai nevoie de curaj, de indrazneala, de actiune de tip comunitar– praxis

kinonias- si de nadejde. El intratat a nadajduit incat a ajuns la vremea cuvenita pe Tabor sa vada fata Lui.

Multumirea noastra ca si multumirea lui Dumnezeu nu este cea oferita de confortul conjunctural ci cea daruita de siguranta regasirii chipului propriu in multiformitatea kalokagateica a UniculuiChip al Tatalui.

Atetderea Pavel, cel ce era Saul prigonitorul crestinilor. Nu a vazut cerul deschis lui Stefan, desi era acolo, ci l-a vazut atunci cand a fost in duh pana la al treilea cer. Nu putea fi el oare fericit cu starea sa din iudaism ? Putea, dar cum a zis G. Galaction el il urmarea pe Hristos si l-a gasit in Tatal.

Deci, gresala timpului nostru este aceea ca imaginam scenarii mistice si tertipuri contractuale, dar cautam mereu confortul definitiilor care se sfarsesc odata cu noi, desi de cele mai multe ori inaintea noastra si cu toate acestea nu sarim din imanent in transcendent macar ca, cultumial daca nu din convingere, am primit prin botez un vesmant nepieritor din apa si din duh. Ar fi vremea sa gasim in noi farmecul, fericirea, de a fi tainuiti in Dumnezeu prin Taine.

Mistica crestina – cale de identificare a destinului in chip integral. Mai inainte de a intra in derularea expunerii propriu zise a acestui subtitlu cred potrivit sa introduc o corectare de perceptie incetatenita in lumea noastra datorita unor definiri conjuncturale si total aleatorii a termenului. Cand spunem mistica nu spunem ceva menit sa exprime o suma de acte, cugetari si gesturi care automat, in chip magic, te aseaza intr-un plan transcendent detasat de tot ceea ce este lumesc, material, si spiritual in mediul tau de existenta. Mistica

este in acceptiunea pe care v-o propun circumscrierea liturgica a persoanei umane in Tainele Bisericii crestine prin care de sub templul ceresc, de sub Sfanta Sfintelor acestuia, se revarsa pe pamant apele cele de sus ale harului prin care omul fiind curatit se inalta spre divin ducand odata cu sine si creatia restaurata potrivit responsabilitatii transmise lui inca de la creatie de catre Creator: de a stapani pamantul, si mai apoi, dupa cadere, de a-l lucra spre ordonarea lui in chipul armoniei initiale. Nu este nimic esoteric, nimic dubios, in ceea ce spunem noi ca este mistica. Mai mult decat atat, ceea ce propunem nu presupune iesirea din lume, ci tocmai ramanerea in lume pentru ca prin orto – praxis – dreapta faptuire – sa fim semne ale martyriei revendicatoare ale creatiei pentru restaurare si impreuna restauratorii ai acesteia cu Hristos. Omul care traieste Tainele este revarsarea Liturghiei in social si in cosmos, este cel prin care se realizeaza Kosmische Litughie dupa cum spune Sf. Maxim. Nimic ascuns, ci doar tu ascuns prin Duhul Sfant cu Hristos in Dumnezeu graiesti din tine fara cuvinte ca ai gasit destinul tau integral, acela de e uni cu Dumneze, acela de a fi fata catre fata cu El.

Este totusi interesant cum plecand de la un deziderat identic, de la un telos unic, caile in experienta crestina a misticii s-au despartit intr-un mod evident confesional-iz-ator. Nu-mi propun acum sa desleg aceasta problematica. Lansez doar trei cuvinte ce ar putea fi cheie a raspunsului solicitat: orgoliu, contractualism, diferenta de *matres lectionae*.

Mistica rasariteana defineste telosul uman ca fiind theosis – ul, indumnezeirea omului. Calea de realizare

este cea a luminii izvorate din campul teologiei palamite a energiilor necreate, a rugaciunii numelui, a teandriei in care omul si Dumnezeu prin har parcurg cele 30 de trepte ale scarii lui Ioan Climax. Aici putem vedea ca opozitia transcendentă Dumnezeu – om, constiinta infinita a micimii omului, izolarea de lumea naturala, nu sunt ultimul adevar, nu sunt expresia definitiva a misterului vietii, a misterului fiintei. Imanentul este propriu misticii, dar e un imanentism cu totul deosebit, difera absolut de cel prezentat de diversele gnoseologii imanentiste. Este imanenta Sf. Duh in lume. De aceea Sf. Serafim de Sarov va zice ca scopul omului este dobandirea Sfantului Duh. Numai ca Sf. Duh lucreaza ca hristos sa ia chip in noi si pentru ca viata noastra sa fie ascunsa cu Hristos in Dumnezeu. Aici este punctul de demarcatie intre mistica rasariteana si cea catolic-occidentala, noaptea obscura este de consistenaa clipei in care “buricarul” se intoarce din ratacire in sine si de aici cu lumina Hristos calatoreste cu “ Iisuse fiul lui Dumnezeu, miluieste-ma pe mine pacatosul!” tot mai adanc in strafundul de lumina al Dumnezeirii. Astfel mistica rasariteana este una a iluminarii, a transfigurarii de tip taboric, magistral exprimat de Sf. Simeon Noul Teolog atunci cand spune: Iti multumesc pentru ca Tu, Dumnezeule care domnesti peste toate, Te-ai facut un singur duh cu mine, nu doar impreuna, infailibil, neschimbator. Aceasta lumina nu este din lume, nici ceva ce ar fi din lume, nici din creatie, caci este necreata si ramane necreata prin lucruri create. Caci cufundandu-se intelegerea in lumina Ta , se ilumineaza si devine o lumina asemanatoare Slavei Tale, si se numeste

inteligenta Ta, caci cel demn de a deveni astfel, atunci se face demn sa detina priceperea Ta si sa se uneasca nedespartit cu Tine⁹. Ceea ce vedem la Sf. Simeon a fost exprimat concis si de Filon, numai ca la Noul Teolog este vorba despre actul liturgic imediat prin care persoana umana se aseaza intr-o ipostaza dinamic mistica, este vorba despre imn, despre rugaciune, iar culmea rugaciunii pentru omul modern si inceputul experierii mistice este Sf. Liturghie unde dupa Botez traieste in comunio cuminecarea Sanctorum, hrana sfintilor, Trupul si Sangele Mantuitorului Iisus Hristos. In mistica extatica a Sf. Simeon sunt descrise culmile pe care fiinta este depasita, biruinta asupra starii de creatura este realizata, iluminata si indumnezeita. Sf. Ioan al Crucii va spune despre acest fapt ca “ starea unirii divine consta in aceea ca vointa sufletului este transformata complet in vointa lui Dumnezeu, in faptul ca vointa lui Dumnezeu devine singurul principiu si singurul motiv care o face sa lucreze in toate, ca si cum vointa lui Dumnezeu si vointa sufletului nu erau decat o vointa”¹⁰. Aceasta omouthimie fusese vestita cu multi ani in urma. Mai intai de Hristos in Ghetimani, mai apoi de Sf. Ioan Hrisostom in Comentariu la Daniel si Iustin Popovici va remarca in rugaciunea domneasca axialitatea cererii ce exprima conformarea vointei omului cu vointa divina in sensul dobandirii imparatiei cerurilor.

Starea de unire descrisa de Sf. Ioan al Crucii si de toti misticii catolici este triumful asupra starii de creatura. Desi apropiata de cea rasariteana, ea este totusi diferita datorita aspectului sau hristocentric si a

celui care o face sa fie mai antropologica. Mistica catolica este o imitare a lui Hristos, in care se retraiesc Patimile Domnului, de aici flagelările, stigmatetele si suferinta fizica evidenta asumata de catolici in sensul dobandirii acestora, lucruri de neacceptat pentru mistica rasariteana. Exista un cult extrem de diversificat al lui Iisus, incepand de la venerarea speciilor, pana la cea a inimii lui Iisus, aspecte care dupa noaptea obscura a Flacarii vii a iubirii Sf. Ioan al Crucii o diferentiaza de cea rasariteana, dar si de cea protestanta a lui Eckhart, Angelus Silesius s.a.

Exista o intelegere dubla a misticii. Ea poate fi o forma deosebita a vietii si caii spirituale, culme a acestei cai si podoaba acestei vietii. Pentru noi este de aceasta data, de aceea si forma lapidara a expunerii noastre, doar un motiv pentru a arata ca destinul omului are doua structuri constitutive: una istorica in care se cauta si cauta un axis mundi prin care sa se inalte impreuna cu creatia restaurata la cea de-a doua structura, la cea prin care datorita imanentei Duhului Sfânt el este circumscris misterologic-liturgic transcenderii, adica in starea gasirii telosului integral, al gasirii starii de entelehia, de a fi in sfarsit ceea ce stii ca esti si pe langa care mister ai trecut ratacind prin ungherele accesibilitatii facile.

Asadar, as conchide spunand ca telosul uman este posibil de identificat in integralitatea sa atunci cand omul se regaseste pe sine in rugaciune, iar culmea rugaciunii este Liturghia in care nu numai ca-l vedem, ci ne si hranim cu El, devenim antropos euharistikos si izvor al ortopraxiei restauratoare a mediului in care

multi ratacesc necunoscand ca din toate inspre lume vine si altceva decat materia prima a unui motor ce arde prin launtru si care inca se mai numeste om. Telosul celui care le percepe in chip minim pe toate ca elemente constitutive ale revelarii lui Dumnezeu se schimba din imanent si iluzoriu in transcendent si realizabil fiindca la fel ca la inceput intelege si afirma prin sine ca : Tu m-ai facut !

Iar raspunsul la intrebarea din titlu este: Ora et Labora!

Note

- 1 Martin Heidegger, *Despre esenta adevarului*, 196, din M.H., *Repere pe drumul gandirii*, Bucuresti 1988, p.154.
- 2 Idem, *Fenomenologie si teologie*, p. 405.
- 3 P.Ricoeur, *Eseuri de hermeneutica*, p.135.
- 4 LXX – *Septuaginta*, editio minor, Stuttgart, 1935, Gen. 1,26.
- 5 *The works of Philo*, Complete and Unabridged, New Updated Version, translated by C.D. Yonge, Foreword by David M. Scholer, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts 1993.
- 6 Filon, *De opificio mundi*, pf. 69-70.
- 7 Ibidem, pf.71.
- 8 2 Petru 1,4.
- 9 Sf. Simeon, Les Hymnes.
- 10 Sf. Ioan al Crucii, Les oeuvres spirituelles. 1864.

Recenzii

CODRUTA CUCEU

**Claude Sahel (coord.),
Toleranta. Pentru un umanism eretic**
Traducere din limba franceza de Svetlana
Cârsteanu [Bucuresti], Editura Trei, 2001, 214 p.

Măsura în care lucrarea colectiva, coordonata de Claude Sahel, intitulata îndraznet *Toleranta. Pentru un umanism eretic*, pastreaza un echilibru constant între avantajele implicate de o asemenea scriitura pluriperspectivala asupra unui concept si riscurile pe care le asuma orice volum de acest fel, cum este cel aflat în discutie, a constituit, la nivel formal, cel puțin, una dintre mizele pe care editorul pare ca își întemeiaza demersul. Ceea ce își propune o asemenea lucrare este sa ofere o abordare cat mai extinsa si mai complexa a unui concept, iar, în contextul unei modernitati ce încurajeaza diversitatea si diferenta, acest lucru nu poate fi realizat decat prin concentrarea si prin analiza hiperspecializata si detaliata a ambiguitatilor si neclaritatilor pe care un concept precum este cel de *toleranta* le presupune. Pluralitatea perspectivelor si multidisciplinaritatea, într-o asemenea perspectiva, depaseste mofturile unei mode

scriitoricesci si devine, daca nu neaparat un imperativ, macar un deziderat sau un avantaj.

Lucrarea în discutie, aparuta în Franta, în 1996, tradusa în românește cu o întârziere de 5 ani (!) de catre Svetlana Cârsteanu, pare sa elimine riscul lipsei unui fir rosu care sa calauzeasca prin arhitectura labirintica constituita din texte dispartate, din atitudini intelectuale subiective, si reuseste, dimpotriva, sa demonstreze, prin argumente ce apartin unei palete disciplinare largi, ceea ce întâlnim adesea valorizat, în mod eronat, exclusiv pozitiv, si ceea ce este considerat si “propovaduit” drept virtute – toleranta, demonstrandu-i-se lipsa de valoare, insingnifianta.

În prefata lucrării, Sahel evidentiaza radacina indo-europeana *tol. tel. tla* a cuvîntului *toleranta*, din care deriva *tollere* si *tolerare*. “*Tollere* înseamna a ridica, a lua, uneori, a distruge, *tolerare* înseamna a purta, a suporta, uneori a lupta. Iata cum ideea de razboi si ideea de efort subîntind notiunea de toleranta...”

Claude Sahel surprinde în lucrarea pe care o coordoneaza largirea campului notiunii de *toleranta* si o plaseaza între limitele “transparentizate” în contemporaneitate ale unui “umanism eretic”, marca monopolizata de cei care resping credintele religioase, pledand totodata pentru îmbunatatirea stării umanitatii.

Discursul despre *toleranta* se caracterizeaza asadar printr-o distantare, cel puțin aparenta, voita, de domeniul închis (întrucat

CODRUTA CUCEU

studenta, Facultatea de
Istorie si Filosofie,
Universitatea Babes-Bolyai

el “oferă personalitate, dar și ghetoizează”) al religiosului în care pare să se fi dezvoltat conceptul discutat. Ceea ce par să-și propună autorii este să surprindă mișcarea multiplelor semnificații ale conceptului de *toleranta*, transformarea, devenirea lui în contextul obsesiilor moderne identificabile în diferență, sciziune și conflict.

Concept relational prin excelență, *toleranta* nu se poate defini decât printr-o amplă raportare, în spațiul imaginarului, a unei identități (fie ea religioasă, culturală sau etnică) la alteritatea ei. Desemnat prin conceptul de *toleranta*, acest raport al identității cu alteritatea este descris detaliat, în plurivalența sa, în prima din cele trei părți în care se structurează lucrarea, anume în capitolul intitulat *Conștiințele alterității*. Planul acesta al relațiilor umane în care se înscrie *toleranta* aduce totodată cu sine și nevoia de abordare a problemei proximității sau distanțării față de celălalt, față de strain, văzut fie ca divinitate, fie ca bestie, printr-un proces de asimilare, sau integrare a lui sau dimpotrivă printr-o prudentă distanțare, indiferentă, față de acesta. “Asimetria fundamentală”, “inegalitatea” în relația cu celălalt sunt paradigmele care dau seama cel mai bine de dimensiunile launtrice și palierele externe de manifestare ale conceptului discutat.

Toleranta. Pentru un umanism eretic pare a-și fixa drept obiectiv fundamental, să limiteze, pe cât posibil, consecințele esecului recunoașterii alterității, și implicit consecințele imaginii anologice despre propria identitate (întrucât “subiectul își constituie identitatea prin intermediul diferenței”, al celuilalt), să relativizeze prudent relațiile de putere care se instituie în acest joc al stăpânului față de cel dominat, în așa fel încât subiectul plasat într-o superioritate față de alteritate să nu mai fie complice al unui rău, prin acceptarea pasivă a acestuia, printr-o toleranță, printr-o indulgență. O deschidere autentică față de celălalt, diferit: “a lua o cale *tangentă* în raport cu propria apartenență este poate o condiție pentru a-l putea întâlni pe celălalt, dacă și acesta, la rândul său, ia o cale *oblică*”.

Definitorie pentru modernitate și pentru teoretizările modernității sunt problematizările ce tin de deschidere, ospitalitate, de cel strain, de cel diferit, de identitate. În ce măsură

celălalt poate fi acceptat și asimilat fără o pierdere a identității și a “factorului specific”, în ce măsură relațiile de putere își păstrează forma atunci când este vorba de un sistem (religios, cultural, etnic) *tolerant* încearcă să explice Humberto Giannini în articolul sau *A primi ceea ce-ti este strain*. Filosoful descoperă cele două sensuri ale asimilării “active” a unui corp strain de către un sistem. În primul rând, pentru că o identitate *toleranta* să poată asimila/tolera ceva diferit este necesară o reorganizare interioară, iar, mai apoi, *toleranta* înseamnă o asimilare activă întrucât îl transformă pe cel asimilat, pe cel diferit în ceva asemănător cu identitatea asimilatoare. Există deci o anumită reciprocitate desprinsă dintr-o proximitate a deschiderii, a toleranței celor două sisteme, există deci un dialog, o atitudine rațională, morală, fiindcă se constituie ca o “permanentă reglare de conturi”, comunicativă a celor două sisteme.

Pe de altă parte, distanță față de celălalt, care înseamnă o anumită “strategie de protecție” împotriva alterității, implicând un echilibru între “absorbție” sau “voință de dominație” și “respingerea radicală”, ar fi dezirabilă în însuși procesul socializării indivizilor și în același timp mai complex al construirii identităților culturale colective.

Ambiguitatea noțiunii de *toleranta* sporește în măsură în care discursurile identitare se radicalizează, în conexiune cu viziunile relativist-culturale, semnificația conceptului definind treptat un tip de *toleranta* pe care să numi-o extremă: a tolera orice, a tolera până și ceea ce este intolerabil. Ignoranță, naivitate, indiferență sau o libertate gândită în sens absolut, împinsă aproape spre limitele anarhiei? Despre limitele conceptuale și efectele sociale ale acestor limite ale toleranței, despre relația ce se stabilește nemediat între toleranță și intoleranță, despre raportul inegal dintre libertatea-egalitate și libertatea-toleranță vorbește Jean Baubérot în *Strategiile libertății*, articol încadrat în cel de-al doilea mare capitol al lucrării discutate, intitulat *Puteri*.

O anume condescendență, în defavoarea unui respect autentic față de celălalt, deci un raport neechilibrat de forță este definitoriu pentru *toleranta*, lucru care îi determină privilegierea libertății din cuplul conceptual libertate-toleranță.

Chiar daca, în realitatea istorica, conceptul cultural de *toleranta* a constituit izvorul ideii de libertate, *toleranta* “consta în a suporta, a nu interzice, a admite, ca pe un rau mai mic, în timp ce libertatea ar fi recunoastere pozitiva a celuiilalt, a dreptului acestuia la diferenta”.

Asumarea diferentei, acceptarea pluralismului pare a fi, dupa Baubérot, adevarata libertate, pe cata vreme arealul tolerantei cuprinde, dimpotriva, raportarea identicului la un “cvasi-celalalt” [“un amestec între acelasi (nativul) si celalalt (strainul)”, asemanator si diferit].

O încarnare, o materializare, o înspatiire a conceptului de *toleranta*, deci locul de manifestare prin excelenta a *tolerantei* pare a fi orasul cosmopolit, cetatea sau portul cu raspantiile si cu “contaminarile” sale. Jean Borreil, în *Verbul absent*, primul articol al ultimului capitol al lucrarii, intitulat *Drepturi de cetate*, descrie *toleranta* ca un raport între confortul unei imagini pe care o identitate o are despre sine însasi si socul în fata strainului, în fata strainietatii sale. Recunoasterea celuiilalt, recunoasterea vizibilitatii sale, raportarea la acel cvasi-altul ca la un individ similar constituie ceea ce desparte *toleranta* cu dublul ei sens, cel de *a suporta* si cel de *a combate*, de libertate.

Orasul sau cetatea plaseaza umanitatea într-un joc dinamic de diferente si asemanari, accentuand conflicte, respingeri sau ignorari reciproce ale diferitelor grupuri.

Problema ce deplaseaza prin negociere si reevaluare permanenta campul de semnificatii dinspre domeniul socialului, cu compatibilitatile si incompatibilitatile sale intrinseci, spre o determinare a unei functii teoretice sau epistemologice, *toleranta* devine un concept ce trebuie sa acorde atentie pluralitatilor, “manifestand reticenta fata de orice reductionism”.

Dupa *Scrisoare despre toleranta* a lui John Locke, un tip de scriitura mai adecvat timpurilor noastre, *Toleranta. Pentru un umanism eretic*, departe de a oferi un istoric al conceptului discutat, nu esueaza într-un comun al elogierii lui, ci descifreaza mai degraba valentele bizare, confuze, predominant negative ale acestei pseudo-valori “de care ne-am entuziasmat în mod gresit” atata vreme.

Sandu Frunza (coord.), Philosophy and Religion – A Multidisciplinary Approach Cluj-Napoca, Limes, 2001

Issued at the end of the year 2001 (Limes printing house), the volume *Philosophy and Religion – A Multidisciplinary Approach* (coordinated by Sandu Frunza) puts together the essays of several thinkers from Cluj on the relation between philosophy and religion. The book may be situated in the field of the interdisciplinary dialogue that takes shape between love for wisdom, on the one hand and love for God, on the other hand. The work under discussion has a three-part thematic. The first part forms a multiperspective analysis of the relation between philosophy and religion, lying emphasis on philosophy. The second part is defined by the relation between philosophy and christian thinking, in which important theologians and philosophers from Cluj comment upon this relation. In the third part of the book, the relation between philosophy and Jewish thinking is brought to our attention.

Mr. Frateanu’s study *On God* opens the first part of this volume. According to him, God by belonging to the sphere of the « supersensitive » is the very concern of metaphysics which is understood as an ontotheology. The author discusses the forms of the « theological » thinking on God from an ontological viewpoint. These hold in common the idea that “God is, he exists, he is being?”. The God of Moses who is a individual being – Moses speaks to him “face to face” – is identified with the philosophical concept according to which God is a defined supreme being. Starting from the premiss of the existence of God who *is* as opposed to the chaos which is *not*, God, in his nature of the supreme being, is the creator of all the otherbeings. It is this that makes possible all forms of knowledge of the divine, be those of

“pre-knowledge?” type which are mediated by the soul (the privilege of divinity), of pure reflexive act type, or of judgement type. All these forms, as already pointed out, rely on the original belief that God exists. Thus, Mr. Frateanu reached the conclusion that the role of philosophy is that of “making God cognoscible”.

Certainty and doubt, concepts encountered both in the field of philosophy and in that of religion, define the argument of Mr. Acad. Camil Muresanu’s study – *Between Certainty and Doubt*. Mr. Muresanu explains the emergence of these concepts out of the need of man to refer to the world he lives in, to “self-maintain” life, to gain certainty. Faith – associated with religion – provides the model of knowing the world through certainty, whereas doubt – associated with philosophy – provides the model of knowing the world through reason.

Observing the same distinction between philosophy and religion, the study: *An Analytical Perspective upon the Relation of Scientific Knowledge/ Religious Knowledge* of Mr. M. S. Bodea analyses various aspects of this theme. Thus, there are explained in here the approaches of knowing: the scientific approach uses cognition, while the religious one uses experience. Science stands for a way of “knowing”, religion stands for a distinctive way of “being”. The differences between the two are researched at language level, life experience, initiation, all those leading to the conclusion of the in-compatibility of those approaches.

In *The Epistemic Metaphor – A Means for Rendering Sensitive the Homogenous Artistic Environment* by Mr. St. Angi, it is argued the way in which the epistemes? like Foucault described them, provide the explanation of how knowledge may be gained on the basis of longer previous experiences, as well as the explanation of how these may be interpreted for the future. Mr. Angi chooses to exemplify this by presenting the changes occurred in the medieval beauty canon with thinkers as: Augustin, Albert Magnus, Thomas d’Aquino, Bonaventura.

Mr. M. Jones’ study *William James – On Pragmatism and Religion* sheds new light on William James’ outlook upon the theory of religious knowledge. Mr. Jones points out that W. James believed

that only immediate knowledge, direct experience offers “an empirical approach for a philosophical analysis of religion”, and that James’ radical empirism guides him towards a scientific research of religion, thus highlighting the important role of religion in the lives of the human beings.

In *The Lay Witness*, Mr. M. Jucan emphasizes the relation between religion and politics by using literature as a communication channel. This complex relation is studied with reference to the period of the communist regime which is illustrated in the novel *The Announcement* by N. Breban. Throughout Grobei as the lay witness, the relation emerging in the Romanian reality that is mocked. There are also presented the hypostases in which one may encounter this relation between religion and politics, that is: the role of the saviour, the figure of the seducer, asceticism of the lay witness. Grobei is the attempt of release from a false ideology, a consciousness of censorship, is “the ‘lay’ modality to create a human model, respectively, to restore the supremacy of dogma”.

The second part of the volume begins with the study of Pr. St. Iloaie, *For a Christian Philosophy*. It is argued that both Christianity – as historical and cultural reality – and philosophy have influenced each other. Moreover, faith does not exclude that reality may be known by other means. Christian philosophy may be defined not as experiencing the faith, but as wording its truths into concepts in order to achieve a better understanding of its meaning.

In *The Philosophy of Ecclesiastes*, Mr. V. Boari presents how philosophy can be successfully integrated in a religious work. “The Ecclesiastes” is ascribed to Solomon, the philosopher – king. As the author remarks, the writing is characterised by a marked dramatism, yet, this does not prevent the praise of wisdom (seen as a divine gift) to come through. Mr. Boari also identifies philosophical themes as the eternal return, the problem of knowledge, the human condition, the relation Creator – creation. With reference to The Ecclesiastes, the author’s conclusion is that it “in-

vites us to meditate upon our earthly condition as well as upon our relation with an almighty God”.

Pr. Prof. I. V. Leb's *Philosophy and Religion with Clerical Writer Lactantius* points out the decisive contribution brought by the Church Fathers in building a bridge between Antiquity and Christian era, emphasis being laid on Lactantius. He is described as “the first christian writer of latin language who attempts a frontal, sincere, and detailed confrontation with heathen philosophy”. Philosophy is understood as a quest for wisdom and not the very wisdom which Lactantius considers as the attribute of the divinity and as existing from the beginning. He suggested a fusion between philosophy and religion in order to achieve an ideal philosophy – the only capable of ensuring eternity.

The study *The Meaning of Coexistence and the Coexistence of Meanings. A Perspective of the Catholic Theological Ethics* by C. Saplacan suggests the dialogue from an ethical viewpoint as a way of bringing closer the religious and the philosophical tradition. This dialogue takes place in the sphere of the humane, and requires the experience of the other that comes to enrich the horizon of our own existence, that is “the perspective of the meeting and recognition of the other through dialogue”.

Under the Sign of Harmony and the Beauty of Reason (the Philosophic Discourse of D. D. Rosca and the Sphere of the Eternal Values) is a study by which Pr. Prof. I. Chirila brings forth the philosopher D. D. Rosca and the theologian Isidor Todoran by showing the interdependence of their discourses in the field of re-setting authentic values in the framework of the human existence. “Yet, all these are possible there and only there, where man is not defined by his world, but he is the one defining it beginning with its divine reasons”.

In *On the Gnosticism of “Folk Christianity” of the Romanians*, Mr. A. Codoban suggests us a re-definition of the expression “the Romanian people was born christian”. He argues that this expression is the very feature of an oral religion as a consequence of the absence of the institutions due to settle its status. Within the Romanian Christianity, one may find non-differentiation of

the sacred from the profane, the cosmic dimension, the cult of the healer saints, apocalyptic beliefs, elements that are opposed to the theological Christianity founded on the Book and on the doctrine system. Furthermore, the beliefs in the equipotent presence of evil make the author state that the expression should be read “the Romanian people was born gnostic”.

In the third part of the book, the accent is laid on Jewish philosophy and thinking. Thus, by his study *The Relational Principle in M. Buber's and E. Lévinas' philosophy*, Mr. S. Frunza underlines the way in which the interdependence of the philosophical element and the Jewish one can be possible in the thinking of the two philosophers. The Sinaitic revelation engenders a dialogical situation between the unique God and the chosen people. Thus, one may notice the emergence of a relational paradigm translated by a two-folded outlook of the world: “I – Thou” and “I – It” – with Buber, and the sphere of love from a sharing in being viewpoint – with Lévinas. Analyzing the relational principle of the two thinkers, the writer concludes that “we are in front of two systems of Jewish philosophy which constitute themselves by the meeting of the two traditions: the philosophical and the religious one”.

Another aspect of the relation between philosophy and religion is discussed in the study *Imagination and Prophecy* by Mrs. M. Frunza. The writer points out the original combination between Aristotelian philosophy and the Jewish thinking, which is remarkably illustrated in Maimonide's “The Guide of the Perplexed”. Special attention is paid to imagination – prophecy, and the conclusion the author reaches is that “the theory of imagination shaped by Maimonide is of Aristotelian origin, thus, philosophical (...) this philosophical theory is further used in order to set the very axiom of Jewish religion: prophecy”.

The last study of the book – *From Theology to the Awareness of Possibility. The Existentialist Turnover in Philosophy and Judaism* – belongs to Mr. A. Marga. He emphasizes the change of paradigm that has occurred in philosophy due to an existentialist approach of Judaism. Rosenzweig is brought to our attention as being one

of the first promoters of this idea. He is the one that forges a pathway towards a new interaction between philosophy and religion by enclosing religion in his philosophical system, and thus, “ushering a new era in the spiritual culture of Europe”.

As one can see within this volume, the reader encounters a various number of approaches of what the relation between Philosophy and Religion could mean. The diversity of the viewpoints does not engender the obstruction of the dialogue between these fields, rather an evolution towards a new level in the sphere of this dialogue.

ALEX MOLDOVAN

Jacques Le Rider
Europa Centrala sau paradoxul fragilitatii
Editura Polirom, Iasi, 2001, 270 p.

Spirit fin si acid, de o eruditie incontestabila – aproape ostentativa uneori - in domeniile istoriei si filosofiei, la fel ca si in cel al filologiei, Jacques Le Rider este ca orientare o figura proeminenta a germanisticii contemporane si unul dintre comentatori cei mai avizati ai fenomenului politic si cultural european. Ultima lucrare ce ii poarta semnatura se numeste *Europa Centrala sau paradoxul fragilitatii* si a aparut in colectia Seminar a Editurii Polirom. Este vorba despre o colectie de texte care se compune din trei mari parti distincte: transcrierea unui dialog avut cu membrii grupului de studii culturale „A treia Europa” pe teme vizand specificitatea nationala si transferurile culturale, un ciclu de studii de germanistica reunite sub titlul „Cultura memoriei” si, in fine, cateva pagini dintr-un inedit jurnal de calatorie prin spatiul tarii noastre. Dincolo de unitatea oferita de catre centralitatea evidenta a „chestiunii” Mitteleuropei, textele reunite in prezentul volum mai au in comun si exprimarea

profundeii ingrijorari a autorului in ceea ce priveste meteorica accedere la putere a nationalistului austriac de extrema dreapta Jörg Haider, eveniment de maxima notorietate la momentul scrierii lor.

Istoriografia moderna – al carei reprezentant de marca autorul nostru este - si-a asumat deja de ceva vreme „raspunderea” introducerii in vocabularul ei curent a unui termen care le poate trezi celor neavizati sentimente cel putin contradictorii, daca nu de fatisa respingere, datorate si nuantei deseori peiorative care il insoteste. Termenul la care fac referire este cel de inventie sau, si mai exact, de inventare. Nimic deosebit pana aici; dar daca adaugam ca inventarea in cauza este cea a unei natiuni sau a unei zone geografice al carei statut este supus reconsiderarii **contextuale** putem sa intelegem - cel putin intr-o prima faza - reticentele celor ale caror orgolii au fost astfel zgandarite. Punctul de focalizare al tendintelor actuale il reprezinta, fara doar si poate, Europa Centrala a inceputului de secol; iar decelarea pe care o opereaza Le Rider este una indispensabila. „Pe de-o parte Mitteleuropa ca notiune geografica si istorica, centrata in jurul unui soi de expansionism german, si, pe de alta parte, Europa Centrala, un concept sociocultural centrat in jurul Vienei.”(p. 20) Inventarea Vienei nu este cu siguranta doar o simpla gaselnita de ultim moment a intelectualului european plictisit de abundenta locurilor comune si care incearca o revitalizare a spatiului cultural. Muzicienii Arnold Schönberg, Alban Berg; Gustav Klimt, Egon Schiele sau Oskar Kokoschka in pictura; Georg Trakl si Robert Musil in literatura, in sfarsit, Ludwig Wittgenstein si Sigmund Freud sunt nume de maxima rezonanta care, insumate si dispuse in reseaua spatio-temporala a Vienei inceputului de secol douazeci – viitorul centru de gravitatie al Mitteleuropei redescoperite - dau imaginea unei scoli apropiate de valoarea celei de la Paris, privilegiata unilateral pana nu demult. Tocmai acest spatiu cultural face obiectul atractiei deosebite exercitate asupra unui numar in continua crestere de specialisti in istoria artei, dar si a ideilor.

ALEX MOLDOVAN

absolvent, Masterat
Filosofia Umanului, U.B.B.

In opinia lui Jacques Le Rider, liantul care tine laolalta natiunile si etniile ce fac posibila discutia despre o Europa Centrala de tip cultural este oferit de fenomenul asa-numitelor transferuri culturale. Transferul cultural poate fi inteles ca o iradiere culturala – continua sau discontinua, nu neaparat reciproca si in mod cert incontrolabila – intre popoarele situate in perimetrul socio-cultural circumscris de notiunea Mitteleuropei. Studiul transferurilor culturale ar fi o depasire a metodei de cercetare comparatiste, care, dincolo de impardonabila postulare explicita a existentei unor spatii culturale inchise, omogene, mai pacatuieste si prin studiul preponderent al constelatiilor sincrone, la fel ca si printr-un statism de esenta. Noua abordare este in acelasi timp „o tradare metodica, o deformare sistematica si creatoare”(p. 65). O tradare cu totul pozitiva in acest caz, o deformare care se traduce in termenii progresului, a crearii unei structuri ideatice supra-nationale situate dincolo de maruntele si prea inradacinatele prejudecati privitoare la puritatea nationala, structura al carei sol peren doar cultura singura il poate oferi. Depasirea comparatismului duce in mod evident la o relativizare nu doar a discursurilor nationale, dar si la o redefinire transanta a insasi conceptului de natiune. Astfel, „cultura nationala este o constructie ideologica variabila in functie de epoci si de neconceput fara acest efect de sciziune contrastiva in lumina elementului strain, a alteritatii”(p. 45) Filosofia practicata de noul curent in general si de Le Rider in particular este in cele din urma una a intelegerii celui alt si a tolerantei.

Cel mai interesant studiu al sectiunii dedicate „Culturii memoriei” il constituie, probabil, cel ce trateaza faimoasa *A doua consideratie inactuala* a lui Nietzsche, „*Despre utilitatea si neajunsurile istoriei pentru viata*”, lucrare clasica in istoriografia culta de inspiratie filosofica. „Nimeni n-a stabilit mai bine decat Nietzsche diferenta dintre uitarea rea, uitarea tradatoare, leziune

a memoriei, si uitarea buna, forta a vietii, privilegiu al <<naturilor plene si puternice, in care se gaseste din plin forta plastica si regeneratoare care permite insanatosirea si chiar uitarea>> ” (p. 143). Mergand pe aceeasi linie de interpretare ca si Nietzsche, Le Rider nu face o simpla recitare gratuita a textului *Inactualajei*, ci extrage din el insasi formula modernitatii: „Sa uiti pentru a-ti inventa propria traditie si pentru a regenera Bildungul”(p. 167).

A treia si ultima parte a lucrarii este dedicata vizitei care a facut posibila aparitia volumului de fata, un scurt dar plin de evenimente periplu prin spatiul largit al romanitatii, daca includem aici si Cernautiul. Le Rider remarca cu ochiul atent al cunoscatorului bogatia stilistica a arhitecturii moderne si premoderne a celor cateva centre universitare vizitate; deplange insa, insondabilul prost gust al parlamentarilor de la Bucuresti „care au parasit acest loc fermecator (dealul pe care se afla vechiul Parlament, n.n.) pentru a se instala in dezgustatorul palat prezidential lasat mostenire de Ceausescu”(p. 229). Opozitia trecut-prezent - mereu constanta in paginile jurnalului se incheie cu o la fel de constanta privilegiere a timpului trecut, cu o exceptie notabila: aprecierea partenerilor de dialog romani pare nascuta din sincera apreciere a interlocutorilor, nu una bazata pe simple politeturi schimbate din complezenta.

Meritul deosebit al cartii – si implicit al autorului - este acela ca face accesibila publicului cititor din Romania o tema de indiscutabila actualitate si practic de neevitat pentru orice intelectual cu pretentii care se doreste conectat la discursul de ultim moment al lumii bune europene. Faptul ca avem de-a face cu un produs al editurii iesene Polirom este in masura de a convinge orice sceptic atat asupra calitatii materialului, cat si asupra formei sub care el ne este prezentat, de o calitate cu care ne-am obisnuit.

Alfonso M. di Nola
**Diavolul. Chipurile, ispravile istoria
 Satanei si prezenta sa malefica la toate
 popoarele din antichitate pana astazi**
 Editura All, Bucuresti, 2001, pp. 376.

AM. di Nola propune o istorie a prezentei raului in viata cotidiana din cele mai vechi timpuri si pana in zilele noastre. Cartea se prezinta ca o evaluare istorica a dovezilor privind raul in religiile lumii. Este o incercare rationalista a atestarii documentare a universalitatii acestor reprezentari a imaginarului ce este prezenta inca din perioadele mitice, iar prin transferul in afara din noi a raului il face prezent, ca loc de actiune, in diferite tipuri de societate umana. Astfel, di Nola sustine ca “drama raului”, a suferintelor si a mortii se reflecta in miturile demonice ce apartin tuturor culturilor. Prezenta raului in compania omului apare ca una apasatoare si omniprezenta in anumite epoci; de exemplu epoca vrajitoriei europene sau a demonologiei patristice.

Diavolul este privit ca o imagine a conflictului dintre om si realitatea istorica sau cea naturala. In sensul istoric al termenului, raul este conditionat de contextul social si de mintea umana ce are inclinatie spre fantastic. Prin urmare, actul de nastere al diavolului il reprezinta diferitele moduri de a percepe realul. La culturile primitive diavolul apare ca o transformare a demiurgului. In America centrala, demonul este forta malefica prezenta in ideologia dualista. Aceeasi viziune dualista o intalnim in demonologia iraniana care considera ca lumea demonica este predestinata unui autoconsum spre triumful binelui. A.M. di Nola scoate in evidenta ideea conform careia cadrul mitologiei antice precede si explica temele demonologiei din jurul Marii Mediterane. Patrimoniul demonologic iranian in viziunea acestui autor se transmite lumii crestine prin canale multiple: gnozele.

In ceea ce priveste mitologia demonica la mandeisti se observa crearea unui cadru mitologic cu influente gnostice, dar este apropiat si crestinismului primitiv. Prezenta demonului in Orientul Apropiat, de exemplu cultura sumeriana este prima care ofera cea mai veche forma a stiintei despre ingeri (angelologie) si a demonologiei. Aceasta va avea influente asupra asiro-babilonienilor, a lumii ebraice ajungand pana la crestinism. In ebraism si iudaism demonul a fost dorit si creat de Dumnezeu pentru a-l supune pe om incercarilor, asa cum sunt prezentate aceste imagini in Vechiul Testament. Nu poate fi exclusa relatia cu conceptia mesopotamiana despre originea fizica a starilor de rau. A.M. di Nola mai spune ca este dificil de stabilit o delimitare intre atitudinea magica si cea exorcist-protectoare din formele de cult ale ebraismului antic. Autorul mai remarca faptul ca demonologia ebraica, oscileaza intre doua pozitii diferite, pe de o parte prezenta recunoscuta a demonilor care se supun lui Dumnezeu, iar pe de alta parte, explicarea raului cosmic si istoric in raport cu vointa determinata a lui Dumnezeu; aceasta conceptie exercita o puternica influenta asupra celei crestine. Cat despre universul credintelor demonologice din Evul Mediu si pana in prezent, acesta are la baza Noul Testament. A.M. di Nola sustine ca la definirea sistemului demonologic din Noul Testament contribuie intreaga mostenire biblica ce s-a contopit cu elemente din cultura antica tarzie mediteraneeana, din scrierile lui Pavel si cu elemente din tematicile gnostice.

Vrajitoria are un statut magico-ritual, in interiorul culturilor, prin ea se exprima reactia agresiva a unor grupuri si paturi sociale care nu sunt integrate in modelele tipice ale culturii de care depind. Referitor la demonizarea etnica in Occident, di Nola ne spune ca mecanismele violentei si ale marginalizarii ce insotesc evolutia demonologiei catolice devin evidente in acest caz, datorita tendintei de a plasa sub semnul negativitatii anumite grupuri considerate non-conforme cu modelul crestin. De aceasta demonizare au suferit evreii si tiganii identificati cu diavolul.

A.M. di Nola afirma ca intre imaginarul diabolic faurit de traditia teologica si imaginarul diabolic prezent la nivel popular

trebuie facuta o diferentiere fundamentala. Elaborarea culta necesita propunerea si dezvoltarea unor problematici abstracte referitoare la natura, originea, functia, limitele figurii demonice care devine in felul acesta vaga si generica, servind in acest fel, scopului de a se exercita prin aceasta o putere constanta.

Demonul taranesc este in schimb, o imagine materiala care poate fi interpretata material – perceperea si reprezentarea demonului ia trasaturi proprii, diferite de cele care apartin speculatiei docte.

Energia demonica se declanseaza prin fenomene speciale care se manifesta la indivizii supusi posedarii; aceasta este caracteristica religiilor posedarii, adica la acele religii care au ca structura centrala starea de posesie a unei fiinte umane de catre o putere din afara.

Analiza din perioada contemporana a fenomenelor de demonizare facuta de di Nola, arata ca prezenta satanismului organizat contrazice senzatia ca imaginarul demonic ar fi disparut, el apare in continuare ca un fenomen marginal, dar totusi prezent.

A.M. di Nola reuseste sa scrie o istorie naturala a diavolului, ca replica la analizele facute in spiritul cauzalitatii si a determinismului care au condus la serii infinite de reprezentari mitologice, pentru a constitui o curgere naturala a erorilor gindirii umane.

Petru Moldovan

Nicu Gavriluta
Culianu, jocurile mintii si lumile
multidimensionale
Editura Polirom, Iasi, 2000, prefata de Moshe
Idel, pp. 188.

Nicu Gavriluta ne prezinta o carte care se vrea o “întampinare” a dorintei tinerilor interesati de un model initiatic tipic lui I.P. Culianu. Printr-o ordonare tematica el reuseste sa ofere într-un

limbaj accesibil publicului larg interpretari convingatoare la teoriile si ideile pe care I.P. Culianu le-a publicat în mai mult de 15 volume de stiinta si fictiune. Autorul prezinta succint faptul ca I.P. Culianu (1950-1991) si-a format înca de timpuriu un sistem propriu de gandire cu idei nonconformiste si incitante. Arata pentru acest ganditor era importanta camuflarii unor secvente gnostice în lumea moderna, motivele mitice din universul viselor si cel social, misterele mnemotehnicilor premoderne si odiseea Limbii Creatiei , precum si prezenta metamorfozata a magiei în lumea contemporana, sau fascinatia jocurilor mentale, fractalii si lumile multidimensionale, cenzura imaginarului social si originile stiintei moderne. Acestea au fost în mod original interpretate de I.P. Culianu în lucrarile sale, iar N. Gavriluta le prezinta într-o ordine cronologica ce poate demonstra dezvoltarea intelectuala, sau cea a metodei lui I.P. Culianu din scrierile sale tarzii.

Contributiile lui I.P. Culianu nu se pot ignora datorita noutatii si originalitatii lor. Referitor la primele carti ale lui I.P.Culianu, N. Gavriluta spune ca acestea sunt expresia unei lungi polemici dusa de I.P. Culianu împotriva cliseelor si acelor conceptii gresite care au fost consacrate în istorie de traditie, manual sau o anumita indiferenta a publicului larg. Astfel teme ca “demonizarea cosmosului”, originea tehnicilor extatice, fenomenologia tipologiei apocaliptice apar inedit interpretate de I.P. Culianu, înainte de 1986.

N. Gavriluta trecand si la analiza studiilor de romanistica ale lui I.P. Culianu scoate în evidenta ca metoda mitanalizei pe care a practicat-o acesta ofera o alta viziune asupra lui M. Eminescu, ce apare “mai viu si mai interesant” fata de cel cu care am fost obisnuiti din exegezele comune.

Una din problemele cu care s-a ocupat I.P. Culianu a fost si cea în care voia sa gaseasca un raspuns la ceea ce este mintea. N. Gavriluta evidentiaza sursele lui I.P.Culianu, dupa care pe baza unui set de reguli si optiuni binare mintea creeaza lumea de aici, dar si pe cea de dincolo, în terminologia lui I.P. Culianu. Traseul propus de acesta era de la minte la religie, operatiile mintii ar fi prezente în toate religiile lumii, ceea ce ar explica asemanarile

dintre ele, aceasta teorie a jocurilor minții a fost arumentată fie pe L. Wittgenstein, cu teoria jocului, fie pe noua știință a complexității, care lua în calcul analizarea unui eveniment istoric mai multe variante explicative. Pentru a explica teoria lui I.P. Culianu, N. Gavriluța analizează instrumentele oferite de acesta, cum ar fi fractalii, principiul exegezei inverse, mecanismul de generare sau derulare a unor variante interpretative în timp și istorie.

Pentru că o carte despre I.P. Culianu nu se poate scrie fără referiri la Mircea Eliade, Nicu Gavriluța trece punctual în revista relația dintre cei doi. I.P. Culianu, fata de acesta prefera lumea Occidentului și nu pe cea a Orientului; optează pentru o analiză a Renasterii în care privilegiaza alchimia, astrologia, magia, în timp ce M. Eliade ar trata Renasterea în maniera clasică, cu un interes mai mare asupra specificului filosofiei renascentiste. I.P. Culianu îi reproșează lui M. Eliade folosirea în mod neadecvat a expresiilor “universala”, “aproape universala” cu referire la simbolistica religioasă. Un alt reproș al lui I.P. Culianu este îndreptat înspre absența unei metodologii științifice la M. Eliade, sau la teza de re-întinerire a lumii occidentale prin întâlnirea cu civilizațiile non-occidentale. N. Gavriluța subliniază și diferența care apare în abordarea samanismului la cei doi istorici ai religiilor. Dar, nu accepta o tradare a lui I.P. Culianu fata de M. Eliade, deoarece, prin dispensarea calității de maestru, I.P. Culianu a reușit să vadă în M. Eliade un prieten. Mai mult, consideră autorul, caracteristica creației acestora ne obligă să-i păstrăm împreună, acest lucru oferind o șansă de recunoaștere a sacralului prezent astăzi în lume. Cartea lui N. Gavriluța își confirmă de la un capăt la altul rolul, din start asumat, de îndrumător prin lumile religiei, magiei și științei puse în joc de Ioan Petru Culianu.

Ignazio E. Buttitta
Il fuoco. Simbolismo e pratiche rituali
Collana «Nuovo Prisma», Sellerio editore,
Palermo, 2002, 212 p.

Cartea antropologului Ignazio E. Buttitta se înscrie într-o arie mai largă de preocupări ale autorului, care vizează elaborarea unor lucrări de sinteză despre sărbătorile și practicile rituale legate de procesiunile cu ramuri verzi și de focurile rituale în contextul culturii populare din Sicilia și din Sardegna. *Il fuoco* reia tematica ignică pe baze noi, amplificând subiectul atât în direcția unei morfologii religioase (nivelele morfologice ale simbolismului ignic) cit și în plan teoretic (interpretările etnologice, istorico-religioase și psihanalitice).

Punctul de plecare al studiului îl constituie practicile rituale legate de aprinderea unor focuri cu ocazia diferitelor sărbători religioase și comportamentele rituale conexe acestor focuri. Existența unor rituri similare în vechile culturi mediteraneene îl determină pe autor să încerce să identifice fondul de credințe comune care rezidă în spatele acestei fenomenologii diverse. În acest sens, demersul hermeneutic va urma câteva direcții principale. Primul capitol prezintă în mod sintetic consecințele antropologice ale descoperirii focului, printr-un examen al proceselor care au condus la achiziționarea de tehnici și de instrumente potrivite pentru producerea și conservarea sa. Apoi este analizat rolul sau magico-religios în arealul mediteranean antic, respectiv în lumea greco-romană și în cea indo-iraniană. În acest context, autorul propune o abordare morfologică a simbolismului ignic, prin circumscrierea lui pe paliere diferite de semnificație: dimensiunea cosmică și astrală a focului (în orfism, în religia vedică și în creștinism), funcția regeneratoare și purificatoare (practicile funerare de incinerare și raportul foc - moarte - resurrecție, mituri resurrecționale ignice, rituri agricole,

focul carnavalesc), focul nou (rit amplu atestat in contextul sarbatorilor grecesti antice, sarbatoarea specifica a curselor cu torte, *lampadodromia*), focul ca mediator intre sfera terestra si cea celesta (simbolismul vetrei si al focului sacrificial de pe altar), focul fecundator (valentele sexuale ale tehnicilor de aprindere a focului ritual), focul etnic (vatra publica a *polis*-ului si focul sacru, simbol identitar pentru comunitate: ceremonia vedica *agnihotra*, sacrificiul cotidian al focului, ritualul grecesc al *Amphidromiei*, cultul Vestei si focul caminului familial), divinitatile focului (in religia vedica si in mazdeism, in Grecia homerica si in religia romana arhaica), focul in lumea iudeo-crestina (practicile rituale vetero-testamentare si simbolismul ignic in literatura patristica), simbolismul religios al lampii, al opaitului si al candelii (in iudeo-crestinism si in Grecia), simbolismul aureolei regale (Iudeea, Iran, Grecia si Italia antica).

In capitolul III sunt analizate principalele demersuri metodologice, din perspectivele carora au fost elaborate teorii cu privire la simbolismul ignic si la utilizarea rituala a focului. Interpretarile istorico-religioase si etnologice clasice (Goblet D'Alviella, Mannhard, Westermarck, Frazer, Pitre si Van Gennep) sunt in general tributare mitului cautarii originilor istorice ale fenomenului studiat si, in acest sens, oscileaza intre doua teorii: unele vad in ceremoniile ignice din culturile populare europene supravietuiri ale unui cult al focului sau al soarelui, in vreme ce altele se multumesc ca recunoasca valoarea magico-profilactica a focului purificator. Interpretarile etnologice mai recente

(Saintyves, Vladimir Propp, Paolo Toschi) se feresc de macroteorii si recomanda prudenta metodologica, data fiind varietatea fenomenologica a focurilor rituale. Un loc aparte il ocupa interpretarile psihanalitice (Freud, Jung, Bachelard), care concorda in a vedea in foc un simbol pertinent al sexualitatii. Mai recent, unii cercetatori (Franco Cardini, Di Nola, Annamaria Rivera) reiau si nuanteaza teoriile «solare» si «purificatorii», in vreme ce altii (Pietro Clemente, Cuisenier) deschid in analiza noi spatii euristice, luand in considerare diversitatea mare a riturilor legate de foc si orientand studiul inspre o perspectiva cognitiva sistematica si inspre cercetarea valorii epistemologice a cunoasterii.

Din punct de vedere metodologic, lucrarea lui Ignazio E. Buttitta ofera o sinteza cuprinzatoare asupra teoriilor mai vechi sau mai noi care au jalonat cercetarea practicilor rituale legate de foc si a simbolismului aferent. In planul analizei materialului istorico-religios, autorul completeaza abordarea antropologica din cartea precedenta, in care prezenta si interpreta ceremoniile ignice actuale din lumea siciliana sau sarda, trecand de la sincronie la diacronie. Se propune o morfologie de inspiratie structuralista (pp.31-42), care sa permita ordonarea materialului in sisteme de clasificare simbolica. Cartea Prof. Buttitta, densa sub raportul informatiei, devine astfel un reper esential in bibliografia de specialitate si o sinteza extrem de necesara.