Corpul, o metaforă a minții

Sorin CĂLIN

Ph.D. Student,
Department of
Philosophy, BBU

This paper attempts to explain the theory of the body as seen by I.P. Culianu. Thus, starting from the idea that the soul is full of body – which is motivated by theories in the domain of fashion – through which the body is that which assumes the defining symbolic charge of the spirit which inhabits it. Reversing the order of things, if one looks in the latter portions of the vast work of I.P. Culianu the perspective may be found according to which the body, even if not full of the soul, may at least be defined as a prolongation of the mind, that is, as the real engine of history and culture.

La debutul recenziei sale extinse a masivei lucrări colective în trei volume, coordonată de Michel Feher în colaborare cu Ramona Naddaff şi Nadia Tazi, intitulată *Fragments for a History of the Human Body* (I)[1], Ioan Petru Culianu remarcă un fapt de o evidenţă absolută: ,,corpul a devenit din ce în ce mai atrăgător'' (II, p. 293). Şi totuşi, lucrarea sa nu are ca scop explicarea acestei mutaţii decisive în istoria interpretării corpului uman. El este preocupat, în principal, ca o dată cu trecerea în revistă a unor teorii di-

KEY WORDS:

soul, body, magic, corporeality.

verse, uneori antagonice, despre corp să iniţieze o nouă critică a viziunii evoluţioniste despre sociogeneza civilizaţiei occidentale, respectiv a sociobiologiei şi a unor anumite teorii ale secularizării. Cu toate acestea, aşa cum bine remarca Sorin Antohi (ibidem, p. 63), regretatul istoric al religiilor îşi va afirma energic propria sa teorie despre corpul omenesc: ,,el este o prelungire a minţii şi, în acelaşi timp, un joc al minţii. Mintea transformă corpul într-o metaforă complexă'' (ibidem, p.310). Ipoteza sa ne aminteşte de poziţia lui Schopenhauer pentru care corpul era o expresie a voinţei. Radicalitatea gîndirii filosofului german nu este, însă, un bun reper pentru înţelegerea aserţiunii culiene. Pentru filosoful român corpul nu reprezintă o expresie concretă a minţii, ci doar o prelungire a acesteia în sensul posibilităţilor de interpretare şi, implicit, de utilizare pe care ea le conferă suportului fizic al fiinţei umane. În acest sens, propoziţia aleasă ca motto pentru versiunea textului său, din volumul colectiv *Religious Reflections on the Human Body* (III), este extrem de revelatoare: ,,Sufletul … este plin de corp'' (,,The Soul … is full of the Body''). Sintagma îi aparţine lui John Smith şi pune în discuţie ceea ce lucrarea în sine nu analizează explicit. E vorba de relaţia suflet-corp şi, implicit, evoluţia sa în istoria culturii. Referitor la aceasta, cel puţin pentru spaţiul occidental, concluzia volumului recenzat este clară: ,,accentul cade, în Antichitatea tîrzie, pe corp ca metonimie pentru sex, încărcată de o negativitate care merge de la serios la violent; în timpul Evului Mediu corpul este, în primul rînd, o metonimie pentru nutriţie, din care rezultă anumite particularităţi ale misticismului medieval, în special în cazul celui practicat de femei; în sfîrşit, după Reformă corpul se va risipi într-un număr de subiecte cu un accent aparte asupra primejdiilor sexuale ale feminităţii" (II, 294). Interpretarea corpului devine tot mai complexă şi vizează domenii din ce în ce mai diverse, de la sex şi nutriţie, la simbol şi biologie. Un aspect aparte îl constituie, fără îndoială, moda care, şi ea, se ,,feminizează", cele mai influente modalităţi de decodare a mesajelor emise prin intermediul ei fiind psihanaliza şi sociobiologia neodarwiniană.

Revenind la aserţiunea platonistului de la Cambridge, aceasta poate fi oricînd considerată ca imagine exemplară a felului în care îşi priveşte corpul omul modern, sugerînd totodată inversarea raportului tradiţional. Ce întorsătură ciudată au luat lucrurile faţă de perioada antichităţii greceşti, cînd dihotomia platonică ireconciliabilă corp-suflet considera primul element un balast pentru cel de-al doilea?! La omul modern, prin necesităţile şi dorinţele sale, corpul dictează efectiv spiritului, singurul concept reminiscent din vechea triadă corp-spirit-suflet, ce a rezistat, nu fără transformări, revoluţiilor suportate de gîndirea umană.

Triunghiul evocat de Culianu corp-minte-suflet aminteşte de teoria pneumatică a lui Aristotel, pe care gînditorul român o descrie magistral în lucrarea ce l-a consacrat deopotrivă ca filosof erudit şi autor de succes: *Eros şi Magie în Renaştere.1484.* Descrierea din această perspectivă a mutaţiei operate de modernitate poate revela într-o anumită măsură misterul care o însoţeşte şi constituie, deopotrivă, un bun punct de plecare pentru înţelegerea teoriei culiene asupra corpului.

Pneuma fantastică

În anexa I a celebrei opere culiene anterior amintită, referitoare la originile doctrinei privind vehiculul sufletului, autorul arată că împotriva încercărilor neoplatonicienilor ce au utilizat-o de a i-o atribui maestrului lor, pasajele incriminate de ei (*Phaidon,* 113 b; *Phaidros,* 247 b; *Timaios,* 41 e, 44 e, 69 c) ,,n-aveau nici o legătură cu corpul subtil care înveleşte sufletul'' (IV, 291). Totuşi, el acceptă că, în *Legile* (898 e), Platon admite ca ipoteză existenţa unui înveliş de foc sau aer al sufletului, văzut ca un intermediar între acesta şi corpul fizic. Aristotel este cel care adoptă acest punct de vedere depăşind, astfel, dihotomia corp-suflet gîndită ca ireconciliabilă de maestrul său. El va face din *pneuma,* spiritul de foc sideral, sediul sufletului iraţional (*De gen. animal., 736 b*) parte înnăscută (*symphyton*) a individului ce se transmite în actul procreaţiei (ibidem, 659 b). Acesta mediază între suflet şi trup: este atît de subtil încît se apropie de natura imaterială a sufletului dar, totuşi, este un corp ce poate intra în contact cu lumea sensibilă. ,,Fără această pneuma astrală, sufletul şi trupul ar fi complet inconştiente unul faţă de altul, oarbe cum sunt, fiecare la domeniul celuilalt'' (IV, 29). Avem de-a face, în fapt, cu un aparat ce îndeplineşte funcţia de prim instrument (*proton organon*) al sufletului în relaţia sa cu trupul, pe care Stagiritul îl localizează în inimă. Prin intermediul lui sufletul transmite activităţile vitale corpului care este o simplă formă de organizare a elementelor naturale. Pe de altă parte însă, ,,trupul îi deschide sufletului o fereastră înspre lume'' (ibidem) prin cele cinci organe de simţ ale căror mesaje sosesc la *proton organon* care se ocupă de codificarea lor spre a le face comprehensibile. Această operaţiune se numeşte *phantasia* sau simţ intern şi constă în convertirea senzaţiilor primite de la simţuri în *fantasme* perceptibile sufletului, singurele pe care acesta le poate înţelege. ,,Totul se reduce la o problemă de comunicare: sufletul şi trupul vorbesc două limbi nu numai diferite sau chiar incompatibile între ele, ci *inaudibile* una alteia. Simţul intern este singurul capabil să le audă şi să le înţeleagă pe amîndouă, avînd astfel rolul de a traduce, potrivit cu direcţia mesajului, din una

în alta. Dat fiind, însă, că vocabulele limbajului sufletesc sunt nişte fantasme, tot ceea ce îi parvine sufletului dinspre partea trupului - inclusiv limbajul articulat - va trebui transpus într-o secvenţă fantastică'' (ibidem, 30). În plus, accentuează Culianu, deoarece sufletul are o întîietate absolută asupra trupului şi *fantasma are întîietate absolută asupra cuvîntului.* Altfel spus, ea precedă în acelaşi timp articularea şi înţelegerea oricărui mesaj lingvistic. Avem de-a face deci cu două gramatici dinstincte, cea a limbii fantastice fiind cu mult mai importantă decît cea a limbii vorbite. Provenind din suflet şi fantastic el însuşi în esenţa sa, intelectul este singurul care se poate bucura de privilegiul înţelegerii gramaticii fantastice. La acestea, trebuie adăugat faptul că stelele sunt alcătuite din aceeaşi substanţă ca şi *pneuma*, aici aflîndu-se punctul de contact al teoriei pneumatice cu doctrinele astrologice.

Renumitul istoric al religiilor aminteşte că teoria aristotelică a pneumei fantastice nu apare pe un teren gol: ,,sistemul aparţine Stagiritului, în timp ce elementele sistemului îi sunt preexistente'' (ibidem). E vorba, în primul rînd, de şcoala medicală siciliană al cărei ilustru reprezentant este Empedocle din Agrigent, ,,şaman grec din secolul al V-lea'' (ibidem, 31). Pentru acesta spiritul constituie o exhalaţie subtilă a sîngelui ce se deplasează prin arterele corpului omenesc, doar circulaţia venoasă fiind rezervată sîngelui însuşi. Rolul cel mai important în menţinerea funcţiilor vitale ale corpului îi revine inimii, ca depozit central al pneumei. Şcoala medicală din Cos, întemeiată de Hipocrate, contemporan cu Socrate, se deosebea de precedenta prin aceea că pneuma arterială nu era decît aer inhalat din mediul înconjurător, centrul ei fiind creierul. Cele două poziţii vor fi sintetizate de Erasistrat - ale cărui opinii au ajuns la noi datorită scrierilor lui Galen - care propune descentralizarea pneumei. Spre a-i mulţumi pe empedocleeni el face din ventriculul stîng sediul pneumei *vitale* (*zotikon*), iar pentru a fi în acord cu hipocraticii localizează în creier pneuma *psihică* (*psychikon*). Făcînd o paralelă cu timpurile actuale, nu putem să nu remarcăm faptul că viitorii doctori rostesc, la absolvirea studiilor, jurămîntul lui Hipocrate, partizanul localizării centrului pneumei în creier şi nu în inimă. Raţionalitatea fiind caracteristica fundamentală pe care se bazează ştiinţa pozitivă, iar creierul considerat suportul ei fizic, producătorul ei, am putea spune că gestul discipolilor moderni ai lui Hipocrate e unul cu adevărat semnificativ pentru întreaga societate modernă.

Dacă pentru Aristotel pneuma nu era decît un înveliş subtil al sufletului, pentru stoici, ca şi pentru medici, pneuma este sufletul însuşi ce pătrunde în corpul omenesc în întregime, supraveghindu-i toate activităţile. Cu toate

acestea, teoria stoică a cunoaşterii sensibile nu este lipsită de legătură cu cea a Stagiritului: ,,un ,,sintetizator'' cardiac, hegemonikon-ul, recepţionează toţi curenţii pneumatici care-i sunt transmişi de organele de simţ şi produce ,,fantasme comprehensibile'' (*phantasia kataleptike*) aprehendate de intelect'' (ibidem, 34). Acesta nu cunoaşte decît ,,amprentele de pe suflet'' (*typosis en psyche*) produse de Principal. Marele Claudius Galenus, autoritate medicală în secolul al II-lea, se inspiră din teoriile ,,pneumaticilor''. El modifică situarea hegemonikon-ului din inima omului în creier, atribuindu-i însă funcţia de *synaisthesis,* de sintetizare a informaţiilor pneumatice.

De la idolatrizarea feminităţii inaccesibile la legăturile magice ale Statului

Galen şi-a făcut din nou apariţia odată cu redescoperirea Antichităţii greceşti prin filieră arabă, eveniment cultural produs în secolul al XII-lea, îndeobşte cunoscut sub denumirea de Renaştere. Din acest moment, noile cunoştinţe se vor impune în epocă pînă cînd Reforma va începe cu succes să le alunge din imaginarul cultural al vremii, ştiinţele cantitative reuşind să ducă la bun sfîrşit această misiune. Beneficiind de o erudiţie impresionantă şi operaţională Culianu arată că pătrunderea în Apus a cunoştinţelor din Antichitatea greacă s-a însoţit, deopotrivă, de infiltrarea insistentă a elementelor provenind din Răsărit, ce ameninţau cu dezintegrarea bazelor înseşi ale societăţii medievale. E vorba, în speţă, de vechea gnoză universalistă a lui Mani, revigorată, în secolul al X-lea, de învăţăturile preotului bulgar Bogomil. Curentul de gîndire pe care îl va genera acesta poseda întreg arsenalul gnozelor dualiste: ,,îl ţinea pe adversarul lui Dumnezeu drept creator al lumii vizibile şi drept inspirator al Vechiului Testament, care era respins în bloc sau aproape; predica *encratismul* sau abandonarea căsătoriei şi abţinerea de la relaţii sexuale, pentru a nu perpetua creaţia rea a lui Satan, şi *vegetarianismul,* pentru a evita încorporarea elementului satanic prezent în regnul animal; recomanda de asemenea *antinomismul* sau nesupunerea faţă de legile dictate de autoritatea civilă şi religioasă'' (ibidem, 40). Catharismul, ce începe să se manifeste către finele primei jumătăţi a secolului al XII-lea, constituie ramura occidentală a bogomilismului. Împotriva acestuia, consideră Culianu, Biserica catolică ,,a creat şi a perfecţionat neliniştitorul instrument al Inchiziţiei'' (ibidem). Cînd mareea s-a retras, arată el, influenţele de la Apus şi de la Răsărit s-au găsit unite în ideologia bizară şi originală de *amour courtois*, iubirea curtenească. Una dintre

caracteristicile definitorii ale acesteia este vocaţia suferinţei pe care o manifestă fidelul amorului. El caută să obţină nu favorurile ci dispreţul femeii iubite, ca, astfel, ea să-i fie mai mult ca niciodată inaccesibilă. Fidelul îşi sporeşte prin toate mijoacele posibile chinurile pasiunii, are vocaţia bolii şi refuză cu îndîrjire să-şi potolească dorinţa în mod vulgar. Renumitul istoric al religiilor precizează în mod expres că ,,în acest proces de îndepărtare voluntară a obiectului iubirii, îndepărtare ce produce suspendarea indefinită a împlinirii dorinţei, trebuie să vedem unul dintre secretele tradiţiei occidentale'' (ibidem, 45). E vorba de un fenomen extrem de complex în care fidelul amorului îşi induce şi amplifică iubirea pentru aleasa sa pînă la simptomele unei boli, de aici şi denumirea de *amour heroes* sau, latinizat, *heroycus*. El îi conferă femeii calităţi demne de o zeiţă cu scopul de a experimenta tainele altfel de nepătruns ale cunoaşterii prin iubire, aşa cum le regăsim, bunăoară, în *Banchetul* lui Platon şi de a urca, succesiv, treptele acesteia pînă la tronul de neatins al Iubirii Divine. De mare ajutor în această grea şi solicitantă încercare îi este mecanismul pneumatic de producere a fantasmelor graţie cărora fidelul se infestează cu imaginea feminină, trăgînd apoi foloase din deliciile maladiei spirituale pe care o consumă. Această psihologie empirică a erosului Culianu o regăseşte la Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola şi Giordano Bruno, utilizată însă în scopuri magice.

Magia se foloseşte de continuitatea dintre pneuma individuală şi pneuma cosmică, din aceeaşi ,,conspiraţie'' penumatică universală derivînd şi psihologia abisală a erosului. Lui Ficino, sursa clasică a magiei din Renaştere, îi revine paternitatea ecuaţiei eros=magie, ai cărei termeni se pot foarte bine inversa. El este primul care relevă identitatea de substanţă a acestor două tehnici de manipulare a fantasmelor, implicit aceea a procedeelor operaţionale specifice fiecăreia. Iubirea este un magician, erosul asigurînd colaborarea dintre sectoarele universului, însufleţit fiind de aceeaşi *pneuma,* ce se regăseşte deopotrivă în stelele care împodobesc cerul şi firele de iarbă ce acoperă pămîntul. Iubire este numele dat de Ficino forţei care dă continuitatea lanţului neîntrerupt de fiinţe. Prin eros, natura devine un mare magician. Dacă magia este iubire şi aceasta din urmă, la rîndul ei, e magie, iar operaţiunile desfăşurate de îndrăgostit pentru a intra în graţiile obiectului dragostei sale au, evident, un caracter magic. Acesta creează o adevărată *reţea* şi pune în joc toate mijloacele de persuasiune de care dispune pentru a-l *lega* pe celălalt. Îndrăgostitul şi magicianul utilizează acelaşi procedeu: îşi aruncă ,,plasele" pentru a atrage către ei anumite obiecte. Ei fac uz de talentele lor pentru a pune stăpînire pe aparatul pneumatic al celui momit.

Ca să poată acţiona e necesar să deţină ştiinţa mrejelor şi a momelilor ce trebuie să le întindă pentru a obţine efectul dorit, operaţiune denumită de Bruno *vincire* (a lega), procedeul generic fiind *vincula* (legături). În opinia lui Culianu ,,Bruno este primul care exploatează conceptul de magie pînă la ultimele-i consecinţe, considerînd această ştiinţă un instrument psihologic infailibil întru manipularea maselor, ca şi a individului uman" (ibidem, 129). Supoziţia sa fundamentală este aceea că Erosul este un mare instrument de manipulare. Totul se defineşte în raport cu erosul, repulsia şi ura nefiind altceva decît partea negativă a aceleiaşi atracţii universale. Acţiunea magică are loc printr-un contact indirect, prin sunete şi figuri ce-şi exercită puterea asupra simţurilor văzului şi auzului. Trecînd prin deschizăturile simţurilor ele imprimă imaginaţiei anumite efecte de atracţie sau repulsie, plăcere ori dezgust. Văzul şi auzul nu sunt, însă, decît porţile secundare prin care ,,vînătorul de suflete" (*animarum venator*), magicianul, îşi poate introduce ,,legăturile" şi momelile. Intrarea principală a tuturor operaţiunilor magice este *fantezia,* singura poartă a tuturor afectelor interne şi ,,legătură a legăturilor" (*vinculum vinculorum*). Aceasta se întîmplă deoarece, practic, nu există nimic care, plecînd de la simţuri, să poată ajunge la raţiune fără mijlocirea fanteziei. Atît Ficino cît şi Pico sau Bruno utilizează în acest sens teoria pneumatică a lui Aristotel, îmbunătăţită între timp cu doctrina neoplatonică a pogorîrii omului primordial în cosmos. Aceasta din urmă suferind şi ea la rîndul ei puternce influenţe din partea astrologiei, în special în ceea ce priveşte existenţa unei informaţii cosmice prenatale care se imprimă în suflet - cu prilejul parcurgerii de către acesta a traseului celest - şi determină destinul individual. Aşa se face că vehiculul (*ochema*) neoplatonician al sufletului va ajunge să se confunde cu sintetizatorul pneumatic al lui Aristotel, *pneuma* sideral care e înnăscută şi se transmite prin actul procreaţiei. Acest fapt are o latură restrictivă aceea că poziţia planetelor la naştere determină o limitare a liberei alegeri umane. În teoria iubirii ea se reflectă în doctrina compatibilităţilor şi a incompatibilităţilor erotice. Pe de altă parte, însă, avînd aceeaşi substanţă ca şi astrele putem, graţie anumitor operaţiuni magice, să obţinem de la ele unele beneficii, pe care acestea le acordă în virtutea consubstanţialităţii şi a compatibilităţilor dintre noi. De aceea, în cazul erosului, teoria vehiculului astral permite să se stabilească nu doar modalitatea fenomenului iubirii ci şi cauza lui, furnizînd motivele transcendentale ale alegerii noastre. La toate acestea, se adaugă necesitatea credinţei. Ca o operaţiune să aibă succes, insistă Bruno, trebuie ca operatorul şi subiecţii să fie deopotrivă convinşi de eficacitatea ei. Credinţa este condiţia prealabilă a magiei,

legătura legăturilor (*vinculum vinculorum*). Pentru el ,,nu există decît un singur principiu sacrosant, nu există decît un singur adevăr şi acesta este: *totul este manipulabil,* nu există *absolut nimeni care să poată scăpa raporturilor intersubiective,* că-i vorba de un manipulator, de un manipulat ori de un instrument" (ibidem, 135). În opinia sa, orice religie e o formă de manipulare a maselor şi menţionează figura profetului alături de cea a magicianului şi a medicului, precizînd că ignoranţii vor fi cei mai dispuşi să se lase convinşi de fantasmele create de aceştia. Cu toate acestea, ideea fundamentală a tratatului brunian (*De vinculus in genere* - ,,Despre legături în general") analizat de Culianu este că ,,iubirea domină întreaga lume", că ,,cea mai puternică dintre legături este aceea a lui Venus": erosul ,,este stăpînul întregii lumi, el împinge, dirijează, reglează şi temperează pe oricine. Toate celelalte legături se reduc la aceasta, precum se vede la genul animal, unde nici o femelă şi nici un mascul nu admit nicicum rivali, uitînd să mănînce şi să bea, negljînd pînă şi viaţa însăşi" (ibidem,140). Acestea rezidă în a spune că magia erotică reprezintă gradul zero al oricărei magii. Mai mult de-atît, deoarece nu există act care să nu implice într-o anumită măsură o mişcare a pneumei, putem aprecia că existenţa unui individ se desfăşoară în sfera magiei naturale, iar pentru că relaţiile dintre indivizi sunt reglate de nişte criterii erotice, întreaga societate poate fi privită ca o magie în derulare. Fiinţele participă de cele mai multe ori inconştient la acest proces magic. Excepţie face operatorul, singurul care, ,,avînd conştiinţa ansamblului acestui mecanism, se constituie mai întîi ca observator al relaţiilor intersubiective, realizînd simultan o cunoaştere din care înţelege mai apoi să tragă profit" (IV, 147). Dintre figurile evocate de Bruno - magician, profet, medic, primele două par a fi dispărut cu totul din societatea modernă. Culianu consideră că ei ,,s-au camuflat pur şi simplu sub nişte aparenţe sobre şi legale". ,,Magicianul se ocupă astăzi de relaţii publice, de propagandă de prospectarea pieţei, de anchete sociologice, de publicitate, de informaţie, contra-informaţie, şi dez-informaţie, de cenzură, de operaţiuni de spionaj şi chiar de criptografie" (ibidem, 148). Concluzia este mult mai radicală şi de o însemnătate greu de conştientizat la prima vedere, adevărat punct de pornire pentru o critică pertinentă a ştiinţei moderne: ,,pe nedrept istoricii au tras concluzia dispariţiei magiei o dată cu apariţia ,,ştiinţei cantitative". Aceasta n-a făcut decît să se substituie unei părţi a magiei, prelungindu-i, de altfel, visurile şi scopurile prin mijlocirea tehnologiei" (ibidem). Revenind la relaţiile intersubiective şi profitul ce poate fi tras din cunoaşterea lor în ansamblu, eruditul autor român devine categoric: ,,funcţia manipulatorului brunian a fost preluată de Stat"

şi ,,acest nou magician integral are în sarcină să producă instrumentele ideologice necesare în vederea obţinerii unei societăţi uniforme" (ibidem, 149). Pentru cei frustraţi există creaţii alternative, căci Statul nu produce numai ,,cultura" ci şi ,,contra-cultura" (ibidem).

Cenzura imaginarului

Culianu pune dispariţia magiei şi avîntul ulterior al ştiinţelor moderne pe seama unor schimbări enorme produse la nivelul imaginaţiei umane. În opinia sa, ştiinţa modernă este rezultatul interacţiunii complexe a unor forţe ideologice, realizat printr-un proces asemănător selecţiei naturale a speciilor. Aşa apar accidentele: ,,spiritul nostru ştiinţific modern s-a născut ca o muscă apteră care, în marile vîrtejuri ale istoriei din secolul al XVI-lea, a avut norocul de a trece neobservată şi de a nu fi eliminată de neîndurătoarea selecţie naturală. Aceasta a lovit atît de tare ştiinţele Renaşterii, încît le-a răpit orice şansă de redresare" (ibidem, 241). Reforma religioasă reducea totul la singura carte pe care o accepta, Biblia şi nu tolera nici magia, nici erosul, nici alte ştiinţe ale Renaşterii. Marea frică învinge totul şi, astfel, se renunţă la alchimie sau astrologie. Aşa se face că, ,,la un moment dat cenzura transformase personalitatea: oamenii pierduseră obiceiul de a-şi utiliza activ imaginaţia şi de a gîndi prin ,,calităţi", căci lucrul acesta nu mai era permis. Pierderea facultăţii de imaginaţie activă a antrenat în mod necesar observarea riguroasă a lumii materiale, iar aceasta s-a tradus printr-o atitudine de respect faţă de orice date cantitative şi de suspiciune faţă de oricare aserţiune de ordin ,,calitativ" (ibidem, 242). De aici şi pînă la erodarea transcendenţei platonico-creştine pe care o va anunţa Nietzsche nu a mai fost decît un pas. Cu timpul, odată cu cele două revoluţii majore petrecute în spaţiul Occidental, franceză şi bolşevică, dar în special datorită ideologiilor ce le-au făcut posibile, mitul progresului prin ştiinţele cantitative a transformat triada corp-spirit-suflet într-o diadă dezechilibrată în care spiritul este doar o funcţie a creierului, identificată din ce în ce mai mult cu gîndirea. Dictonul cartezian *ego cogito, cogito ergo sum* a devenit un precept ce a marcat nu doar debutul perioadei moderne a filosofiei ci a întregii culturi occidentale. Din această perspectivă, devine simptomatic faptul că realitatea fizică este descrisă de gînditorul francez doar prin prisma a două substanţe *rex cogitans,* respectiv *rex extensa.* Nici urmă de suflet de aci înainte prin cultura Occidentului, cu excepţia unor încercări, mai mult sau mai puţin obscure atunci cînd nu sunt oculte, prin care se nutreşte revitalizarea unor tradiţii mistice sau de breaslă. Capătul acestui drum, anunţat de nihilismul nietzschean şi voinţa de putere a

omului eliberat de orice instanţă transcendentă, magistral interpretat şi explicat de Martin Heidegger, a generat capitalismul occidental cu a sa societate de consum, a cărei supremaţie mondială devine evidentă de la căderea zidului Berlinului şi transformarea Europei Centrale şi de Est într-o zonă a democraţiei. Caracterizarea realizată de I.P. Culianu nihilismului capitalist este definitorie şi pentru istoria interpretării corpului uman. ,,Esenţa capitalismului modern constă într-un interes aproape exclusiv pentru *mijlocul de schimb,* pentru bani, ceea ce înseamnă că unica realitate care subzistă în adevărata ideologie a capitalismului este cea a comerţului" (V, 216). El pune în discuţie ecuaţia capitalism = comerţ, formulă care descrie cu fidelitate interesul mobilizator al energiilor omului actual, adevăratul motor al realităţii privite prin ochii acestuia. Din această perspectivă putem înţelege cum a fost posibilă metamorfoza conceptului de corp, care dintr-o temniţă pentru suflet s-a transformat într-un adevărat supermarket. În absenţa sufletului şi, implicit, a transcendenţei verticale proprie paradigmei platonico-creştine omul actual a uitat nu doar de Divinitate ci şi de moarte. Locul eternităţii, către care sufletul, ca vehicul, se îndrepta după marea trecere, a fost luat de secunda cotidiană multiplicată în-continuu de amăgirea unui consum, aparent fără sfîrşit, suscitat cu măiestrie de diversificarea accentuată a tuturor apetenţelor şi dorinţelor posibile ale fiinţei. Consumator prin excelenţă în acest moment, omul actual îşi priveşte corpul în lumina spoturilor publicitare care exultă în prezentarea exuberantă a aptitudinilor unui trup ce trebuie păstrat mereu tînăr, frumos şi sănătos, graţie, bineînţeles, calităţilor extraordinare ale produselor aparţinînd numeroaselor firme producătoare. Fie că e vorba de modă, medicină, sport sau orice alt domeniu ideea de bază e aceeaşi: cumperi şi te bucuri, prin trupul tău, de avantajele consumului. Moartea nu există atîta timp cît poţi consuma; senzaţia trebuie prelungită fără sincope şi problema nemuririi pare rezolvată. Chiar şi după moarte, un sicriu de marcă arată cine ai fost, ar spune un adept al comerţului. Dar numai pînă la porţile raiului, ar răspunde profetul.

Și corpul e plin de suflet

Această atracţie a corpului resimţită de omul actual este pe cît de paradoxală pe atît de puternic înrădăcinată în mintea sa. Handicapul fizic evident al trupului uman, iremediabil marcat de trecerea timpului, este mascat cu dibăcie de ideologiile consumului, dominante în epoca nihilismului capitalist. O adevărată magie şi un bagaj impresionant de fantasme concură la realizarea acestui obiectiv. Caruselul de imagini

fantastice cu care magicianul sau, mai bine zis, Statul magician leagă masele credule este surprinsă de Culianu în critica acestor mecanisme. De asemenea, felul în care el priveşte corpul, ca o prelungire a minţii, vine să întărească ideea că, în prezent, supraevaluarea trupului constituie şi ea o secvenţă fantastică indusă cu măiestrie conştiinţei moderne. Astfel, cu toate că în acest proces, trupul se află în prim plan, mintea este, de fapt, elementul esenţial. Ea pune în valoare, valorizează lucrurile, realitatea, universul.

În postfaţa realizată la *Gnozele dualiste ale Occidentului,* H.R. Patapievici relevă faptul că metoda utilizată de I.P.C. pentru surprinderea funcţionării faptelor spiritului se transformă într-o adevărată *mathesis universalis.* În opinia sa, reputatul autor începe să devină conştient de metamorfoză în special după 1986. El pune pe seama acestei conştientizări transformările de esenţă suferite de ediţia remaniată a *Gnozelor dualiste ale Occidentului* (1990), apărută în 1992 cu titlul schimbat: *Arborele Gnozei.* Însăşi autorul explică necesitatea remanierii ,,nu prin cantitatea de material sau prin noutăţile erudiţiei gnostice, ci prin inovaţiile metodei întrebuinţate, metodă care îi permite cercetătorului să identifice apartenenţa naturală la acelaşi sistem, generat de aceleaşi premise, a unor fenomene culturale aparent îndepărtate (toate gnozele dualiste de la gnosticism la cathari, pînă la poeţii romantici sau filosofii şi biologii secolului XX)" (VI, 348). Metoda respectivă rezidă într-un ,,set de reguli", un ,,mecanism de generare" şi funcţionează prin ,,activarea tuturor posibilităţilor de interpretare a variantelor de opţiuni care caracterizează orice material cultural dat" (ibidem). De exemplu, aplicarea acestui procedeu la patru secvenţe mitologice din Cartea Genezei generează Arborele Gnozei. Concluzia lui Patapievici e pe cît de radicală pe atît de clară: ,,Ideea sistemică transformă metoda într-o *mathesis universalis. Totul* poate fi definit ca un *mind game,* pentru că orice înţeles are o bază cognitivă (cultura este un proces computaţional)" (ibidem, 349). Interpretarea sa e întărită de ideile lui Culianu însuşi care într-un articol intitulat *Etichete, imagini, simboluri*, o variaţiune pe tema minţii-computer, afirma că ,,istoria intelectuală a omenirii nu este decît jocul minţii umane cu ea însăşi şi nici nu poate să fie altceva" (II, 265). El considera ,,această minte" drept ,,un mecanism dotat cu o mare plasticitate şi care nu e defel legat de un anume sistem cosmic, de ritmul unui anume timp şi de anumite obiceiuri stabilite odată pentru totdeauna" (ibidem, 260). De aici şi aserţiunea finală: ,,interacţiunea dintre minte şi lume produce simboluri. Dar şi aplecarea minţii asupra ei înseşi şi asupra propriilor ei posibilităţi produce simboluri, iar acestea sunt mai durabile decît celelalte (ibidem, 265)". Aceasta se potriveşte de

minune metamorfozelor suferite de corpul uman privit ca o metaforă a minţii. Dar să pornim cu începutul …

Într-un articol intitulat, *„Religia ca sistem”*, apărut ca prefaţă la versiunea în limba engleză a *Dicţionarului religiilor*, Culianu aplică metoda sa cognitivă concepţiilor referitoare la reîncarnare şi pune în discuţie existenţa unei premise comune tuturor acestora: dualitatea trup-minte. El precizează că în multe tradiţii activitatea mentală e identificată cu sufletul, fiind considerată independentă de trup. E vorba, în fapt, de relaţia suflet-trup pentru care există doar cîteva soluţii plecînd de la combinaţiile determinate de următoarele propoziţii atomare: 1) sufletul preexistă trupului - sufletul nu preexistă trupului; 2) sufletul este creat - sufletul nu este creat (II, 344). Astfel, sufletele sînt create şi preexistente, ceea ce reprezintă o concepţie comună, întîlnită atît la hinduşi şi platonicieni cît şi la unii gnostici, origenişti etc. Creştinii ortodocşi susţin, cam de pe vremea lui Augustin, că sufletele sunt create şi nu există înaintea trupurilor lor. Sufletele nu preexistă trupurilor lor şi nu sunt create, doctrină numită traducianism, proprie lui Tertulian din Cartagina. Potrivit acesteia, sufletele se nasc din copulaţia psihică a părinţilor, tot astfel cum trupurile iau naştere din copulaţia lor fizică. A patra ipoteză de lucru o constituie credinţa conform căreia sufletele preexistă trupurilor lor fără a fi create individual. Ea se întîlneşte la multe populaţii nord-americane, ce susţineau existenţa unui rezervor permanent de substanţă sufletească din care provin sufletele individuale şi la care acestea se reîntorc. O asemenea idee întîlnim şi la aristotelicianul islamic din Spania secolului al XII-lea, Averroes, pentru care Intelectul Universal este singular, intelectele individuale fiind reabsorbite în el după moarte. Plecînd de la acestea, reputatul istoric al religiilor conchide că metensomatoza, creaţionismul şi traducianismul sunt ,,trei dintre cele mai frecvente soluţii logice la problema relaţiei dintre minte şi trup, ca atare sunt atemporale şi ubicue, ele nu-şi au originea în India şi nu traversează Iranul; sunt prezente în toate minţile omeneşti care le contemplă contemplînd problema” - aluzie la ipoteza lui Cumont care încearcă să demonstreze că toate credinţele în metensomatoză provind din India şi că pitagoreicii greci le primiseră via Iran (ibidem). Cu alte cuvinte, relaţia suflet-trup poate lua diverse formule care se derulează în cadrul unor culturi. Binomul respectiv poate suferi transformări care niciodată însă nu pot fi altceva decît combinaţii proprii sistemului generativ pornind, bineînţeles, de la aserţiunile de bază ale acestuia.

Un intermediar interesant între minte şi trup îl constituie veşmintele. Potrivit teoriilor sociobiologiei, amintea Culianu, ,,moda umană,

în special cea feminină, ar fi din punct de vedere signaletic orientată spre evocarea funcţiei sexuale" (ibidem, 263). Astfel, ,,fardul, ciorapii, pantofii cu toc înalt ar avea funcţia de stimulente ale procreerii în virtutea calităţilor lor simbolice" (ibidem). Faţă de asemenea abordări există diferite obiecţii. Una demnă de luat în seamă e aceea că evoluţia modei occidentale are un orizont de abordare prea îngust, singular, cu toate că fenomenul în sine este unul planetar, multiplele tradiţii neputînd fi reduse la aceleaşi componente. Atari abordări privesc moda ca pe un fenomen cultural, nenatural, reducînd simbolurile la convenţii istorice şi nu la fapte biologice. Modul în care sunt priviţi de-a lungul timpului pantofii cu toc purtaţi de femei denotă şi el diversitatea interpretărilor. Apariţia, la Veneţia, la mijlocul secolului XV, a celebrilor *zoccoli*, a produs un adevărat şoc în moda timpului, introduşi fiind de curtezane, al căror echilibru, pentru a-i putea utiliza în mers, trebuia asigurat de prezenţa a două servitoare. Sosiţi din Turcia, unde femeile îi purtau pentru a evita contactul cu apa în băile publice sau cu murdăria străzilor, îi regăsim în Spania creştină la începutul aceluiaşi secol. *Los chapines* sau *tapines,* împodobiţi acum cu ornamente de argint sau aur, dau de furcă creatorilor vremii şi buzunarelor bărbaţilor (pluta devenise un material rar şi hainele femeilor o aventură costisitoare, fusta acoperind întotdeauna pantofii). De aici, *chapines* ajung în Franţa şi Anglia, se pare, în mod paradoxal, chiar cu binecuvîntarea Bisericii, pentru că punea femeile în imposibilitatea de a dansa. În Anglia elizabetană *chopines* ating impresionanta înălţime de douăzeci şi patru de inci. Teoria formalistă a ,,ciclurilor de modă" a lui Agnes Brooks Young, formulată în 1937, susţine că tocurile ar trebui să parcurgă aceleaşi cicluri ca şi rochiile (tubulare-largi-clopot-tubulare), adică să scadă cînd au ajuns la un maximum şi să crească atunci cînd ajung la un minimum. Culianu priveşte fenomenul ca avînd în subsidiar o altă raţiune. Întreruperea ciclurilor cu tocuri înalte este motivată de ideologii ce încurajează îmbrăcămintea modestă, naturală, estetică sau raţională: ,,Tocurile înalte au fost suprimate de ,,modestia" puritană la mijlocul secolului al XVII-lea, de ,,raţionalitatea" urmînd Revoluţiei franceze de întoarcerea la natură în timpul perioadei romantice şi de rochia ,,estetică" din deceniile prerafaelite. Şi totuşi, din jurul anului 1850 pantofii cu toc înalt revin constant în mod feminină, fiind uneori inhibaţi dar niciodată complet suprimaţi" (ibidem, 318). Interesul femeilor pentru acest accesoriu de multe ori incomod şi chinuitor pentru ele a primit diverse explicaţii, cele mai numeroase relevînd funcţia lor erotică. Altele pun în joc simbolismul falic al tocurilor înalte, exemplar fiind aici modelul freudian de ,,transfer" fetişist. Wiliam a Rossi

explică atracţia pantofilor cu toc prin modificarea ţinutei corpului şi a conturului aparent al gambelor, încheieturilor şi labei piciorului. Astfel, femeia devine o contradicţie vie: picioarele ei lungi par făcute pentru a se mişca cu mare viteză şi totuşi ea abia poate merge; este agresivă, dar totodată pasivă fiindcă este imobilizată. Un alt rezultat este unduirea şoldurilor etc. Ideea îmbunătăţirii aspectului fizic este evidentă iar contextul sexual invocat de folosirea ,,faluşilor mergători", cu greu poate fi evitată. Pantofii cu toc au devenit, practic, în timpurile moderne, un accesoriu de neînlocuit pentru femei, constituind un adevărat simbol al emancipării acestora, alături, bineînţeles, de alte inovaţii mult mai evidente, cum ar fi fusta mini.

Însăşi ideea de bază a fenomenului înveşmîntării, aceea privind sensul acoperirii corpului uman, primeşte explicaţii polare. Prima dintre ele, deosebit de răspîndită pînă în secolul al XIX-lea începe cu Augustin. E vorba de teoria ,,pudorii", a ruşinii faţă de senzualitate": hainele sunt utilizate din decenţă. Hainele femeieşti au un dublu rol, ele constituie un obstacol pentru ochi dar şi o marcă a proprietăţii masculine. Între anii 1880 şi 1890 antropologii au constatat că îmbrăcămintea poate fi şi un stimulent sexual, nicidecum un sedativ. Aşa apare teoria ,,indecenţei", conform căreia veşmintele de fapt descoperă şi nu acoperă. Freud încearcă să le sintetizeze pe ambele remarcînd apariţia scoptofiliei (libidoul de a privi) şi a exhibiţionismului (libidoul de a fi privit). Bărbaţii sunt apreciaţi ca scoptofilici, femeile ca exhibiţioniste. J.C. Flugel duce mai departe ideea părintelui psihanalizei. El subliniază ambivalenţa îmbrăcăminţii. Hainele acoperă corpul dar în acelaşi timp atrag atenţa asupra lui, acesta fiind ,,rezultatul unui transfer al conflictului iconştient dintre exhibiţionism şi pudoare" (ibidem, 311). De aici şi ideea că sentimentele publice legate de modă nu sunt altceva decît ,,sentimente compensatorii despre sexualitate" (ibidem). Această perspectivă poate explica feminizarea modei declanşată spre sfîrşitul secolului al XVIII-lea cînd creativitatea domeniului e rezervată exclusiv femeilor, moda pentru bărbaţi reducîndu-se la utilitate. Toate acestea demonstrează că veşmintele ce acoperă corpul uman au o funcţie simbolică, mai mult sau mai puţin sexuală, ele stau în locul a altceva, în speţă, a personalităţii individului. Trupul preia şi el prin transfer acest bagaj simbolic, definind prin expresia pe care o îmbracă, spiritul ce sălăşluieşte în interiorul său. De aceea, dacă la începutul lucrării remarcam aserţiunea lui John Smith, conform căreia ,,sufletul este plin de corp", acum putem inversa, din nou, raportul de forţe surprins de ea. Corpul, la rîndul său, este, dacă nu plin de suflet, măcar o prelungire a minţii, fapt evidenţiat de ideile lui IPC, pentru care aceasta constitue adevăratul motor al

istoriei şi culturii. Relaţia corp-suflet este, care va să zică, una biunivocă. Nu doar sufletul influenţează corpul, ci şi invers. Acest din urmă proces e admirabil valorificat în Hatha Yoga, atunci cînd practicantul adoptă anumite posturi corporale cu scopul de a forţa spiritul să lucreze şi el într-un anume sens, sufletul conformîndu-se, apoi, acestuia.

I) Michel Feher, Ramona Naddaff şi Nadia Tazi - *Fragments for a History of the Human Body,* New York, Zone Series, 1989

II) Ioan Petru Culianu - *Un corpus pentru corp,* în *Jocurile minţii,* traduceri de Mona Antohi, Sorin Antohi, Claudia Dumitru, Dan Petrescu, Catrinel Pleşu, Corina Popescu, Anca Vaidesegan, ediţie îngrijită de Mona Antohi şi Sorin Antohi, cu un studiu introductiv de Sorin Antohi, Ed. Polirom, 2002, p.293

III) Jane Marie Law - *Religious Reflections on the Humain Body,* Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1995

IV) Ioan Petru Culianu - *Eros şi Magie în Renaştere.1484,* traducere din limba engleză de Dan Petrescu, traducerea textelor din limba latină: Ana Cojan şi Ion Acsan, Ed. Nemira, 1999

V) Ioan Petru Culianu, Gianpaolo Romanato şi Mario G. Lombardo - *Religie şi Putere*, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu şi Şerban Anghelescu, Ed. Nemira, 1996

VI) Ioan Petru Culianu - *Gnozele dualiste ale Occidentului,* traducere de Theresa Petrescu, cuvînt înainte al autorului şi postfaţă de H.-R. Patapievici, Ed. Nemira, 1995

Note:

[1] Numerele dintre paranteze trimit la lista operelor citate, aflate la sfîrşitul lucrării. Cifrele romane se referă la titlu, cele arabe la pagină.