

Ioan Petru Culianu și reconstrucția cognitivă a Istoriei religiilor

Ioan Petru Culianu and the cognitive reconstruction of History of Religions

(Abstract)

In this essay I will answer two basic questions: what does cognitive mean for I. P. Culianu? and what is the relevance of the cognitive approach of religion for the historian of religions? On the one hand, I will demonstrate that I. P. Culianu's work is different from that of the so-called cognitive science of religion. Culianu doesn't properly belong to contemporary cognitive approach of religion. For him the term cognitive refers to a kind of approach – morphodynamics – which aims to reconcile system and history. The conclusion will be that Culianu's cognitive approach of religion belongs to contemporary methodological challenges from History of Religions. On the other hand, this kind of approach – morphodynamics – has several philosophical consequences, from which the most important is that of a new ontology and metaphysics. The conclusion will be that starting from several problems of methodology in History of Religions, Culianu ends up proposing a revival of philosophical thinking.

1. Argumente pentru o lectură filosofică

În excelențele sale analize făcute operei lui Ioan Petru Culianu, Sorin Antohi avansează – încă de la începutul anilor '90 – ipoteza trecerii istoricului religiilor „de la erudiție la idee”¹, trecere pe care Antohi o înțelege ca răspuns la o problemă de metodologie a istoriei religiilor, pe care Eliade i-o semnalase lui

Culianu la sfârșitul anilor '70, într-o scrisoare celebră și foarte des citată². Este vorba despre o problemă ce privește „*methodological challenge*, provocarea metadisciplinară cu care se confruntă istoricul religiilor în prezent”. Antohi își dezvoltă ipoteza afirmând că „de la debut /.../ până la profunda carte despre gnoză /.../, Ioan Petru Culianu reelaborează continuu marile linii ale unui model teoretic propriu, *morfodinamica*, depășire a morfologiei prin integrarea dimensiunii temporale”³. Într-adevăr, reconcilierea morfologiei și

¹ Sorin Antohi, *Imaginarul Renașterii și originile spiritului modern. Modelul Culianu*, text apărut inițial în *Litere, Arte și Idei*, supliment al ziarului *Cotidianul*, III, 41 (26) 25 octombrie 1993, și retipărit ca postfață a volumului Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, trad. rom. de Dan Petrescu, prefată de Mircea Eliade, București, Nemira, 1994, pp. 435-450. Referințele mele sunt la această postfață.

² Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, ediție revăzută și augmentată; traducere de Florin Chirișescu și Dan Petrescu, cu o scrisoare de la Mircea Eliade și o postfață de Sorin Antohi, București, Nemira, 1995, pp. 7-9.

³ Sorin Antohi, *loc. cit.*, p. 437.

a dinamicii, a sincroniei cu diacronia, a sistemului și a istoriei a fost recunoscută de Culianu drept „suprema încercare a disciplinei noastre de studiu”⁴, și probabil aici trebuie căutat gândul ultim al lui Culianu.

Zece ani mai târziu, Antohi revine la această ipoteză a trecerii de la erudiție la idee, pe care o înțelege acum ca pe o etapă intermediară între opera primului Culianu (cea de până în 1982) și opera ultimului Culianu (după 1985)⁵. Decisivă în această (re)orientare a interesului lui Culianu pare să fi fost, pe lângă „anarhismul metodologic” al lui Paul K. Feyerabend, și „cotitura cognitivă” a studiilor sale, prin care savantul român iese din cadrele Istoriei Religiilor spre „o teorie generală a cunoașterii”⁶, către „un fel de ontologie virtuală a cunoașterii pure”⁷, sau către „un

gen de ontologie a ideilor sau a fenomenului spiritual”⁸. Într-adevăr, pornind de la spinoasa problemă a reconcilierii sistemului și istoriei, Culianu ajunge în final, datorită „cotiturii cognitive”, la o viziune „ontologico-epistemologică” în care „nici un sector al lumii și al existenței umane nu poate să nu fie definit ca joc mental.”⁹

Scopul meu în acest text e acela de a arăta că opera lui Ioan Petru Culianu nu e una a unui istoric clasic al religiilor. Deși nu e propriu-zis o operă de ontologie și metafizică, ea nu e totuși nici una a unui istoric „obișnuit” al religiilor. Ea are o importantă dimensiune filosofică și așa merge până într-acolo încât așa spune că acest lucru e decisiv pentru opera lui Culianu. Afirmând acest lucru, nu mă hazardez în pure speculații, ci caut doar să recunosc existența unei filiații reale între Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu în ceea ce privește modul de înțelegere a Istoriei Religiilor.

Așa cum bine se știe, în câteva din cărțile publicate după 1945, Eliade a întrezărit, nu fără un anumit scepticism, posibilitatea transformării Istoriei Religiilor într-o disciplină *totală*. Pentru aceasta ar necesar însă ca mai întâi „istoricii religiilor să devină conștienți de posibilitățile lor nelimitate”¹⁰. În al doilea rând, Eliade precizează că istoria religiilor poate deveni o disciplină totală doar sub forma hermeneuticii, a unei hermeneutici „chemată să descifreze și să explice toate întâlnirile omului cu sacralul, din preistorie până în zilele noastre”.

Pentru aceasta istoricii trebuie să se elibereze de superstiția conform căreia analiza (filologia) este „adevărată muncă științifică”

⁴ I.P. Culianu, *Arborele gnozei. Mitologia gnostică de la creștinismul timpuriu la nihilismul modern*, trad. din limba engleză de Corina Popescu, București, Nemira, 1998, p. 22. În volumul său *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*, The University of Chicago Press, 1982, Jonathan Z. Smith susține și el importanța reconcilierii sistemului și a istoriei: „Nu am dezvoltat încă o alternativă responsabilă: integrarea unei noțiuni complexe de *pattern* și sistem cu o noțiune la fel de complexă a istoriei.”(p.28) În ce-l privește pe Eliade, el a susținut permanent necesitatea unei abordări istorico-fenomenologice a religiei. Pentru mai multe amănunte, vezi *Nostalgia originilor. Istorie și semnificație în religie*, trad. de Cezar Baltag, București, Humanitas, 1994, pp. 64-65. O analiză critică a acestei teme în opera lui Eliade se găsește la Dan Petrescu, *Ioan Petru Culianu și Mircea Eliade: prin labirintul unei relații dinamice*, în Sorin Antohi (coord.), *Ioan Petru Culianu. Omul și opera*, Iași, Polirom, 2003, pp. 410-458, în special pp. 423-426.

⁵ Sorin Antohi, *Laboratorul lui Culianu*, studiu introductiv la I.P. Culianu, *Jocurile minții. Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie*, ediție îngrijită de Mona Antohi și Sorin Antohi, Iași, Polirom, 2002, pp. 9-81. Antohi îmbunătățește astfel binecunoscuta periodizare a operei lui Culianu propusă de H.-R. Patapievi în *Ultimul Culianu*, în *Litere, Arte și Idei*, supliment cultural al ziarului *Cotidianul*, IV, 27 (161), 18 iulie 1994, pp. 4-5 și 7, text reluat apoi în Sorin Antohi (coord.), *ed. cit.*, pp. 618-640.

⁶ *Ibidem*, pp. 28-29.

⁷ *Ibidem*, pp. 45, 75-78.

⁸ Ștefan Afloroaei, *Ioan Petru Culianu. Efecte în zona metafizicii*, în Sorin Antohi (coord.), *op. cit.*, p. 487.

⁹ Ioan Petru Culianu, *Arborele gnozei*, 1992, p. 380.

¹⁰ Mircea Eliade, *Nostalgia originilor. Istorie și semnificație în religie*, traducere de Cezar Baltag, București, Humanitas, 1994, p. 98. În conceperea următoarelor paragrafe am utilizat întreg capitoul *Criza și regenerare* din opera citată anterior.

fică”, avansând ipoteze de lucru ce le-ar permite ridicarea la un nivel al cercetării de maximă generalitate. Acest nivel este unul al sintezelor hermeneutice, la care istoricii devin conștienți de „posibilitățile creatoare ale disciplinei lor”.

De altfel Eliade deplângea specializarea instituțională extremă la care ajunseseră disciplinele umaniste în Occident, unde realizarea sintezelor hermeneutice putea conduce la pierderea credibilității științifice a cercetătorului. În locul unui demers esoteric și ortodox, de tip analitic/filologic, ce urmează perspectiva îngustă a ultimelor „mode culturale”, Eliade prefera exemplul lui Nietzsche, a cărui creativitate și libertate au condus la reînnoirea gândirii filosofice. În cazul istoricului religiilor, această creativitate și libertate a gândirii se poate manifesta doar la nivelul sintezelor hermeneutice, adică al modului în care istoricul *înțelege* faptul religios. Eliade merge atât de departe încât afirmă, nu fără o anumită retorică, faptul că „dintr-un anumit punct de vedere, s-ar putea spune că elaborarea unei noi *Fenomenologii a spiritului* presupune luarea în considerare a tot ceea ce istoria religiilor este capabilă să ne reveleze”.

Caracterul total al istoriei religiilor se sprijină pe câteva supoziții de natură metodologică, dintre care cea mai importantă este cea a caracterului autonom al faptului religios sau, pentru a folosi termenii lui Daniel Pals, cea a identificării „variabilei independente”¹¹. Într-adevăr, la Eliade, esențial în studiul religiei este stabilirea variabilei independente, a acelei variabile ce condiționează toate celelalte elemente – sociale, psihologice, economice – ce participă la faptul religios. Dacă în cazul lui Eliade era vorba despre sacru, în cazul lui Culianu este vorba despre ceea ce el numea „sistem”, o realitate ideală, multidimen-

sională, al cărei temei nu e, așa cum vom vedea, nici individul, nici societatea etc., ci ceea ce el preferă să numească – într-un sens foarte speculativ de altfel – „minte” (*mind*)¹². Prin modul cu totul aparte în care utilizează conceptul de minte. Culianu se plasează la acel nivel de maximă generalitate în studiul religiei și, depășind cadrele stricte ale Istoriei Religiilor, al culturii în genere, nivel pe care Eliade l-ar fi numit al sintezei hermeneutice capabilă să reînnoiască gândirea filosofică.

Așadar, deși Culianu nu și-a gândit opera ca pe una de ontologie sau de metafizică, ar fi totuși o greșeală să-l înțelegem pe Culianu în descendența strictă a lui Max Müller sau a lui Raffaella Pettazzoni. Mai curând cred că trebuie așezat în descendența lui Mircea Eliade, ca un continuator al încercării ambițioase a venerabilului savant de a reîntemeia Istoria religiilor ca o disciplină totală. Voi demonstra acest lucru explicitând mai întâi sensul pe care îl are termenul „cognitiv” în opera târzie a lui Culianu și prin punerea în evidență a relevanței abordării cognitive pentru istoricul religiilor.

2. Cogniție și religie. Perspective actuale

Așa cum observa Howard Gardner¹³, turnura cognitivă a științelor umaniste a avut loc la mijlocul secolului XX, într-un moment critic al istoriei științei, atunci când behaviorismul, pe de o parte, și psihanaliza, pe de altă parte, făceau cu neputință apariția unei științe care să aibă ca obiect de cercetare cogniția. În acest context, primele cercetări cognitive s-au revendicat de la autorii începutului de

¹² Sorin Antohi a remarcat și el importanța acestui termen în opera târzie a lui I.P. Culianu, vezi Sorin Antohi (coord.), *op. cit.*, p. 37, n. 13.

¹³ Howard Gardner, *The Mind's New Science. A History of the Cognitive Revolution*, New York, Basic Books, 1985, pp. 10-16.

¹¹ Daniel Pals, *Seven Theories of Religion*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 161-162.

secol, ale căror opere fie fuseseră ignorate de behavioriști, fie fuseseră reinterpretate într-un mod cu totul neașteptat datorită evenimentelor precipitate din timpul celui de-al doilea război mondial.

În general, termenul de științe cognitive semnifică un grup de științe sau, mai nuanțat spus, abordările din cadrul acestora ce au ca obiectiv „descoperirea capacităților computaționale și de reprezentare ale psihicului, precum și a proiecțiilor lor structurale și funcționale din creier” (*State of the Art Paper*, 1978; primul raport al Societății de Științe Cognitive). Cu alte cuvinte, obiectul de cercetare al științelor cognitive este *sistemul cognitiv* natural (uman) sau artificial.⁷

Ceea ce se numește astăzi *the cognitive science of religion* este o disciplină ce a apărut la finele anilor '80 din cercetările mult mai cunoscutei *cognitive anthropology*, născută la rândul ei din „etnoștiința” sau „etnosemantica” americane din anii '50¹⁴. Pe scurt, ceea ce se numește astăzi *cognitive science of religion* este un domeniu de cercetare apărut în anii '80, atunci când ipotezele din științele cognitive în general, și din psihologia cognitivă în special, au fost aplicate în antropologie. Potrivit cronologiei lui Ilkka Pyysiainen¹⁵, pasul decisiv a fost făcut de Dan Sperber¹⁶ într-o carte de-a sa din 1974, iar apoi de primele cercetări ale lui Steward Guthrie¹⁷. Însă abia la începutul anilor '90 ideile lui Sperber și Guthrie au început să aibă un impact real asupra

studiului științific al religiei, atunci fiind publicate câteva dintre cărțile ce aveau să întemeieze cu adevărat știința cognitivă a religiei¹⁸. După acest moment inițial, abordarea cognitivă a religiei a căpătat un tot mai accentuat caracter empiric, colectiv și interdisciplinar, având drept scop explicarea temeiului cognitiv al religiei¹⁹.

O dată consumate cele câteva momente de cercetare „extraordinară” de la începutul anilor '80, abordarea cognitivă a religiei are acum caracterul unei „științe normale”, în cadrul căreia există deja autori clasicizați, achiziții verificate empiric, progres în interiorul paradigmei etc. Însă pentru a putea oferi o imagine de ansamblu asupra acestei științe va trebui să revenim la modul în care inițial ea s-a delimitat de cercetările religioase anterioare.

În teoriile clasice ale religiei, cogniția este – potrivit lui Pascal Boyer²⁰ – fie ignorată (școala „durkheimiană” de sociologie a religiei), fie inventată (școala „tyloriană”, neointelectualismul și structuralismul).

Pe de o parte, cogniția este ignorată, acceptându-se ideea că toate constrângerile cognitive sunt ne semnificative, banale și irelevante pentru studiul religiei (de pildă, ideea capacității limitate a memoriei), precum și ideea potrivit căreia cogniția are o structură suficient de flexibilă pentru a nu fi determinantă pentru existența religiei (de pildă, prezumția că oamenii „absorb” pur și simplu modelele culturale existente, acest proces fiind unul deopotrivă simplu și pasiv). Totuși, a susține că sistemul cognitiv uman nu e un instrument constrân-

¹⁴ Pentru mai multe amănunte privind aceste detalii, vezi Howard Gardner, *op. cit.*, pp. 244-253 și Scott Atran, *Wither 'ethnoscience'?*, în Pascal Boyer (ed.), *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 48-70.

¹⁵ Ilkka Pyysiainen, Veikko Anttonen (eds.), *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, London, Continuum, 2002, p. 3.

¹⁶ Dan Sperber, *Rethinking Symbolism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.

¹⁷ Steward Guthrie, „A cognitive theory of religion”, 1980, in *Current Anthropology* 21: 181-203.

¹⁸ Mă refer în primul rând la E. T. Lawson, R. N. McCauley, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, și la Pascal Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, Berkeley, University of California Press, 1990.

¹⁹ Ilkka Pyysiainen, *op. cit.*, p. 5.

²⁰ Pascal Boyer, *op. cit.*, pp. 5-18. Distincția, exemplele și argumentele din următoarele pasaje îi aparțin lui Boyer.

gător pentru reprezentarea noțiunilor culturale, el putându-și reprezenta mai mult sau mai puțin orice structură conceptuală, înseamnă a contrazice pur și simplu dovezile experimentale ale psihologiei.

În contrast cu această viziune asupra cogniției umane, știința cognitivă a religiei susține ideea structurii stabile, inflexibile, a cogniției. Ea explică recurența reprezentărilor religioase prin modelul teoretic al *epidemiologiei culturale*²¹. Analogia este următoarea: pentru a înțelege epidemiologia agenților patogeni, trebuie să înțelegem structura organismului care îi găzduiește, pentru că tocmai proprietățile organismului gazdă sunt cele care constituie sau nu un mediu propice pentru pătrunderea, reproducerea și răspândirea unui anumit patogen. În același mod, pentru a explica de ce anumite idei (religioase) se transmit mai ușor și mai repede decât altele, trebuie înțelese proprietățile „minții gazdă”, tocmai pentru că cel puțin în parte ele sunt cele care determină dacă respectiva idee (religioasă) e achiziționabilă, memorabilă etc. Prin urmare, pentru a înțelege de ce oamenii au aceste idei religioase și nu altele, trebuie arătat cum anume e structurată cogniția ce devine „gazdă” ideilor religioase.

Una din consecințele importante ale ideii structurii constrângătoare, inflexibile, a minții este respingerea relativismului epistemologic al vechilor paradigme de cercetare a religiei, a celebrului principiu *anything goes* al așa-numitei „epistemologii dadaiste” a lui Paul K. Feyerabend²². „Religia nu e un domeniu în care merge orice, un domeniu în care ar putea să apară și să

fie transmisă de la o generație la alta orice credință, oricât de bizară”, spune Boyer.²³ Într-adevăr, așa cum vom vedea noțiunile religioase au o structură bine precizată, perfect acomodată structurii cognitive umane, cele mai răspândite dintre ele fiind și cele ce ating un așa-numit *optimum cognitiv*.

Pe de alta parte, cogniția este inventată întrucât ipotezele psihologice propuse în teoriile clasice ale religiei sunt în bună parte construcții *ad-hoc*, fiind întemeiate exclusiv pe datele pe care pretind că le explică. În general, în științele umaniste cogniția, atunci când nu e ignorată, este studiată „fie într-o manieră cvasi-speculativă și *ad-hoc*, postulând pur și simplu ceea ce pare că reiese din datele culturale studiate, fie prin confruntarea acestor date cu ipoteze independente, formulate în cadrul altor discipline ce se ocupă de minte și în primul rând în psihologie. Alegerea este între supoziția optimistă, potrivit căreia datele culturale sunt suficient de solide pentru a fi considerate drept temelii pentru anumite ipoteze psihologice, și ideea mult mai sobră conform căreia aceste date ne oferă o serie de probleme interesante pentru a testa ipotezele psihologice, care apoi pot să clarifice acele probleme”²⁴. Opțiunea cognitiivistilor se îndreaptă, desigur, spre al doilea tip de abordare.

Inventarea cogniției se datorează în bună parte metodei introspecției care, potrivit cognitiivistilor, nu ne oferă acces decât la *efectul* mecanismelor și proceselor mentale, operațiile mentale ca atare rămânând inaccesibile inspecției conștiente. Rezultatul acestei metode este o viziune intuitivă despre mintea umana, respinsă ferm de cognitiști.²⁵

²¹ Dan Sperber, *Anthropology and psychology: Towards an epidemiology of representations*, in *Man*, 20, 1985, pp. 73-89.

²² Așa cum se știe, pentru Feyerabend cunoașterea științifică și, prin extensie, întreaga cunoaștere, este o confruntare de „alternative mutual incompatibile (și poate chiar incomensurabile)”, confruntare în care „merge orice” și care conduce în final la „o îmbogățire a conștiinței”, P. K. Feyerabend, *Against Method*, New York, Verso, p. 30.

²³ Pascal Boyer, *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York, Basic Books, 2001, p. 32.

²⁴ Pascal Boyer, *op. cit.*, 1993, p. 10.

²⁵ Toate aceste speculații (fenomenologice, structuraliste, hermeneutice etc.) despre minte țin de ceea ce Boyer numește *the guest's view of the mind*, vezi *op. cit.*, 2001, p. 94-95.

În contrast cu aceste abordări care ignoră sau inventează *ad-hoc* cogniția umană, știința cognitivă a religiei se întemeiază pe o reinterpretare a ideii de origine a religiei. În teoriile clasice, problema originii religiei e rezolvată prin propunerea unui scenariu menit a ne conduce de la *Unu* (originea istorică) la *Multipli* (diversificarea istorică a formelor religioase). În cadrul paradigmei cognitive, problema originii este însă răsturnată, pretinzându-se că „diversitatea istorică a religiilor, așa cum o știm astăzi, nu e rezultatul unei *diversificări* istorice ci al unei constante *reducții*. Conceptele religioase pe care le avem astăzi sunt concepte ce au fost selectate cu succes dintre nenumărate alte variante”²⁶. Diversitatea noțiunilor religioase este limitată de modul de funcționare al minții umane, de procesele sale de achiziție și de transmitere a noțiunilor culturale în genere. Conceptele religioase actuale sunt concepte ce au fost deja selectate, trecând cu succes prin filtrul *constrângerilor cognitive* impuse de mintea umană. Aceasta revine la a spune că explicarea existenței și persistenței noțiunilor religioase impune explicarea prealabilă a modului în care funcționează orice minte omenească.

Înainte de a deveni un obiect de cercetare al psihologiei cognitive, mintea era înțeleasă sub forma a ceea ce s-a numit *General Purpos Program(s)*, în care erau rulate programe precum *learning* („învățarea”), *thinking* („gândirea”) și *problem solving* („rezolvarea problemelor”)²⁷. Două metafore erau preponderent utilizate pentru a indica această concepție: *minte-tabula rasa*, respectiv *minte-computer*. Psihologia anilor '80 a pus însă în discuție această concepție asupra minții, argumentând în favoarea

ideii că mintea nu rulează programe cu scop general, ci cuprinde în fapt nenumărate programe cu funcții foarte specializate. Jerry Fodor²⁸ și Howard Gardner²⁹ au „fărămițat” mintea în diferite „module” sau „inteligente”, destinate fiecare unui anumit scop precis. Metafora utilizată pentru această nouă concepție a fost cea de *Swiss-army-knife*. Fără a intra acum prea mult în amănunte, trebuie să amintim totuși faptul că psihologia evoluționistă a nuanțat această concepție, vorbind despre diferitele „domenii cognitive” din care e compusă mintea³⁰. Încă de la naștere mintea are anumite reprezentări intuitive despre lume, cel puțin în domenii precum viețuitoarele, persoanele, obiectele. Ele oferă un tip de cunoaștere intuitivă ce a fost apoi desemnată drept biologie intuitivă, psihologie intuitivă și fizică intuitivă.

Pascal Boyer numește această cunoaștere despre lume „ontologie intuitivă”. Utilizând concluziile experimentelor realizate cu copiii autiști, susține apoi că această ontologie e organizată pe diferite categorii sau domenii cognitive (persoană, număr, obiect etc.): „Utilitatea acestor categorii constă în aceea că o dată ce observăm ceva ce pare a fi un animal, o persoană sau un obiect, producem anumite *inferențe* despre acel lucru. O dată ce primim anumite indicii, informația este procesată în mod diferit, în funcție de ceea ce observăm: un animal, o persoană, un obiect, o unealtă etc.”³¹. Mintea este, așadar, formată dintr-o serie de sisteme specializate – sisteme inferențiale – ce sunt activate diferit, în funcție

²⁸ Jerry Fodor, *The Modularity of Mind*, Cambridge MA, MIT Press, 1983.

²⁹ Howard Gardner, *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences*, New York, Basic Books, 1983.

³⁰ J. H. Barkow, Leda Cosmides, John Tooby (eds.), *The Adapted Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1992; L. A. Hirschfeld, S. A. Gelman (eds.), *Mapping the Mind*, Cambridge, Cambridge University press, 1994.

³¹ Pascal Boyer, *op. cit.*, 2001, p. 95.

²⁶ *Ibidem*, p. 32.

²⁷ O bună prezentare istorică a diverselor concepții despre minte se găsește în Steven Mithen, *The Prehistory of the Mind. The cognitive origins of art, religion and science*, London, Thames and Hudson, 1996, pp. 33-60.

de indicii pe care îi primim din exterior. Sistemele inferențiale operează discret, furnizându-ne acea cunoaștere intuitivă, structurată categorial, despre lume.

Ce loc ocupa însă religia în toată această discuție despre cogniția umană? Mai întâi trebuie menționat faptul că în cadrul paradigmei cognitive nu e studiată religia în sine, ca „sistem cultural”, ca „sistem de simboluri” etc., ci un anumit aspect al acesteia, respectiv achiziția și transmiterea noțiunilor religioase. În al doilea rând, este acceptată ca certă ideea inexistenței unui anumit domeniu cognitiv responsabil unilateral de prezența datelor religioase³². Conceptele religioase sunt o subcategorie a conceptelor supra-naturale, contra-intuitive, în răspăr cu categoriile ontologiei intuitive³³.

Caracterul contra-intuitiv al noțiunilor religioase se formează fie prin „combinarea trăsăturilor proprii unor domenii cognitive diferite, fie prin lipsa trăsăturilor pe care ne-am aștepta să le aibă datorită apartenenței lor la un anumit domeniu cognitiv”³⁴. Nu doresc să intru acum în amănunte, ci să subliniez doar că noțiunile religioase se constituie, în esență, prin *violarea* așteptărilor noastre intuitive: conceptul de Dumnezeu, de pildă, se formează prin violarea categoriei de persoană, din care sunt reținute anumite trăsături (conștiința, afectivitatea etc.) și excluse altele (finitudinea, trupul etc.). Astfel, așteptările intuitive pe care ni le induce categoria de persoană sunt transferate asupra conceptului de Dumnezeu (e de așteptat ca Dumnezeu să fie o ființă animată de diverse intenții etc.), și datorită acestui transfer oamenii pot opera cu acest concept în viața cotidiană. Pe de altă parte, așteptările noastre intuitive sunt violate de anumite trăsături contra-intuitive (omni-

șiența, omnipotența, eternitatea persoanei), ce sunt fie adăugate dintr-un domeniu cognitiv, fie excluse chiar din categoria sub care stă conceptul respectiv.

Caracterul contra-intuitiv al noțiunilor religioase explică și difuziunea lor generală: formându-se la intersecția mai multor domenii cognitive, achiziția și transmiterea lor este ușurată tocmai pentru că presupune activarea multiplelor sisteme inferențiale ale minții. Într-adevăr, deși nu există nici o structură mentală care să justifice existența conceptelor religioase, prezența lor este totuși universală, putând fi utilizate pentru a produce inferențe în toate domeniile cognitive. Într-un cuvânt, ele au ceea ce Boyer numește *optimum cognitiv* sau o *relevanță agregată*, fiind adică relevante pentru toate sistemele inferențiale ale minții³⁵.

În sfârșit, fără a avea limite cognitive foarte clar demarcate, religia nu poate fi un fenomen *sui generis*, ci este mai curând un „subiect impur”, într-un sens oarecum chimic al cuvântului³⁶. Altfel spus, religia nu e o categorie autonomă a cogniției umane, ci e un produs derivat (*by-product*) al modului obișnuit de funcționare a oricărei minți.

3. Conceptul de morfodinamică la I. P. Culianu

Ceea ce distinge în mod decisiv abordarea lui Culianu de abordările cognitive contemporane ale religiei e nivelul la care

³² Ilkka Pyysiainen, *How Religion Works. Towards a New Cognitive Science of Religion*, Leiden, E. J. Brill, 2003, p. 20.

³³ Ilkka Pyysiainen, *op. cit.*, pp. 51-92.

³⁴ Ilkka Pyysiainen, *op. cit.*, 2003, p. 21.

³⁵ Pascal Boyer, *op. cit.*, 2001, p. 50. Steven Mithen vorbește și el despre *cognitive fluidity*, un mecanism mental ce permite combinarea cunoașterii provenite de la diferite domenii ontologice, v. *op. cit.*, pp. 171-222; Gilles Fauconnier și Mark Turner utilizează, în *The Way We Think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, New York, Basic Books, 2002, expresia *conceptual blending*, care desemnează practic același lucru.

³⁶ Pascal Boyer, *Religion as impure subject: A note on cognitive order in religious representation in response to Brian Malley*, în *Method and Theory in the Study of Religion* 8, 1996, pp. 201-213.

Culianu își plasează analiza „cognitivă”. Fie că are în vedere nivelul microproceselor cognitive (neuroștiințele), fie pe cel mai general al proceselor psihologice (psihologia cognitivă), știința cognitivă a religiei se menține totuși la nivelul cogniției individuale, urmărind modul în care procesele minții/creierului determină apariția religiei. Culianu a respins însă orice forma (biologică, psihologică) de reduționism sau de determinism, așezându-și propria abordare cognitivă la nivelul extrem de general³⁷ a ceea ce el numește *sistem*³⁸. Fără a insista acum prea mult în detalii, aceasta revine la a spune că I. P. Culiianu nu caută originea psihologică, neuronală și nici chiar pe cea istorică a religiei³⁹, ci începutul ei elementar, intrinsec, absolut independent de orice element istoric, psihologic ori social. Acest început e întotdeauna unul logic, delimitat în primul rând de câteva afirmații ontologice elementare ce se combină după un model binar și care reprezintă tot atâtea condiții de posibilitate universale ale religiei. Din acest motiv, abordarea cognitivă a religiei e totuna cu o perspectivă asupra religiei văzută ca sistem, este echivalentă cu o perspectivă sistemică asupra religiei.

Pentru a înțelege această caracteristică esențială a analizei sistemice a lui Culiianu, trebuie arătat că ceea ce singularizează această metodă cognitivă de cele utilizate astăzi sunt deopotrivă rădăcinile ei morfologice și interesul pentru istoria faptului

religios⁴⁰. În introducerea la *Arborele gnozei*, Culiianu face o scurtă istorie a conceptului de morfologie, insistând totodată asupra imposibilității acesteia de a reconcilia *sistemul și istoria*. Referințele sale critice sunt în esență Goethe și Lévi-Strauss, dar și, așa cum a demonstrat Gregory Spinner⁴¹, la Ernst Haeckel. Goethe pare să fi fost însă autorul decisiv nu doar pentru impunerea termenului dar și pentru viitoarele sale tribulații.

În ceea ce privește impunerea termenului, conceptul de morfologie a fost înțeles de Goethe în primul rând ca „teorie a formei, formării și transformării naturilor organice”, fiind astfel – încă de la apariția sa – asociat biologiei. În al doilea rând, morfologia avea în vedere nu doar taxonomia formelor, a naturilor organice, ci încearcă să explice și transformarea formelor prin postularea existenței ideale a unei plante ce e adevărata origine a tuturor formelor organice. Într-adevăr, la Goethe *Urpflanze* e planta sau, mai bine spus, tipul ideal – *Urform* – din care pot fi derivate toate celelalte forme (organice) ale sale⁴². Așadar, inițial morfologia cuprindea, cel puțin ca intenție, atât o tehnică a clasificării formelor, cât și una a înțelegerii dinamicii acestora.

Ideea transformării formelor nu este doar elementul ce diferențiază morfologia lui Goethe de metodele de clasificare utilizate de clericii din sec. XVII–XVIII în domeniul istoriei/teologiei naturale, dar și

³⁷ I. P. Culiianu, *Religia ca sistem*, în *Jocurile minții*, ed. cit., p. 342.

³⁸ Sistemul este „rezultatul generat de un set simplu de reguli, care funcționează ca premise; într-un anume fel, sistemul este «desfășurat» în timp, dar timpul său nu este timpul secvențial al istoriei «noastre»” (I. P. Culiianu, *Sistem și istorie*, în *Jocurile minții*, p. 277).

³⁹ Culiianu a respins în dese rânduri superstiția vană a căutării originilor istorice a ideilor religioase sau teoria migrației ideilor. Pentru el „istoria este un mecanism prea vast pentru a lasă să-i scape vreo formulă-cheie secretă”, și nu poate fi înțeleasă ca „simplă însumare” de idei, fapte sau date. (*Arborele gnozei*, pp. 14, 22)

⁴⁰ „În stadiul actual, este poate greu de trecut dincolo de morfologia sistemelor. Și totuși, se cuvine să subliniem insistent că ținta noastră e ‚morfodinamica’, studiul evenimentelor într-un continuum spațio-temporal. Cu alte cuvinte, sunt pentru un demers cognitiv care să includă diacronia ca dimensiune obligatorie a lumii, și nu ca o dimensiune de care ne putem dispensa”, I. P. Culiianu, *Arborele gnozei*, p. 9.

⁴¹ Gregory Spinner, *Uzul și abuzul de morfologie*, în Sorin Antohi (coord.), *op. cit.*, 2003, pp. 459-485.

⁴² Cf. Rudolf Magnus, *Goethe as a Scientist*, trad. H. Norden, New York, Schuman, 1949, pp. 44-45.

elementul ce pare să-l fi interesat pe Culianu în anii '80, aflat atunci în căutarea unui model al schimbărilor desfășurate în istorie⁴³. În *Arborele gnozei*, Culianu reafirmă intenția inițială a morfologiei de a nu se limita doar la funcția ei taxonomică, la recunoașterea similitudinilor și a diferențelor dintre forme, ci de a avea în vedere și diacronia taxonomiilor.

Deși îl apreciază pe Goethe pentru ideea naturii ideale a plantei originare, Culianu ține totuși să amintească și faptul că la un moment dat Goethe a căutat *in concreto* acea *Urpflanze*, făcând astfel o confuzie între natura ideală și cea materială a plantei originare. Culianu lasă totodată să se înțeleagă că această confuzie – ce a revenit apoi în istoria conceptului de morfologie – e o consecință nefericită a asocierii morfologiei cu biologia⁴⁴. De asemenea, deși Goethe a recunoscut importanța taxonomiei, „modul în care se petrece transformarea rămâne în esență neexplicat”, ceea ce revine la a spune – în alți termeni decât cei ai lui Goethe – că prima tentativă de a reconcilia prin „morfologie” *sistemul și istoria* a fost un eșec.

În ceea ce privește tribulațiile termenului de morfologie, Culianu pare a sugera ideea că istoria intelectuală a morfologiei a fost marcată de o dihotomie fundamentală, datorată modului în care a fost înțeleasă relația dintre formă/structură/sistem și istorie. Pe de o parte, avem abordările naturaliste ale secolului XIX (Ernst Haeckel, la care Culianu se referă aluziv) care accentuează determinismul biologic al formei, confuzia dintre natura ideală și cea materială a acesteia, și în care structurile ideatice în genere sunt reduse la entități naturale căutate ca atare în istorie. Pe de altă parte, există abordările arhetipale (Jung, Lévi-Strauss) în cadrul cărora structurile ideatice sunt despărțite de orice

aspect material și situate pur și simplu în afara istoriei⁴⁵. În primul caz, diacronia e înțeleasă sub forma progresului, a unei transformări ce îmbracă deseori un aspect mecanic, pentru ca în al doilea caz să fie considerată pur și simplu o falsă manifestare a lui *esse* și astfel ignorată. În ambele situații însă, problema reconcilierii sistemului și a istoriei rămâne insolvabilă.

Cum se situează Culianu în această istorie intelectuală a morfologiei? În tentativa sa de a încorpora morfologiei o dimensiune dinamică, el n-a respins întrutotul morfologia, ci a preferat să reconstruiască atât funcția taxonomică a acesteia cât și ideea transformării formelor. Într-adevăr, reconcilierea sistemului și a istoriei presupune o reducere a multiplicității istorice la unitatea unui *pattern*. Această reducere se întemeiază însă pe o redefinire mai stringentă atât a funcției taxonomice a morfologiei clasice, ce trebuie să clasifice formele după structurile intrinseci ale acestora, cât și pe un concept de transformare adecvat acelor structuri. Este exact ceea ce va încerca I. P. Culianu să facă.

Pentru a reconcilia sistemul și istoria, Culianu utilizează câteva sugestii din „științele mai exacte” (*harder sciences*), în primul rând din matematica și fizica secolului XX. La finalul introducerii din *Arborele gnozei*, Culianu revine la exemplul schimbării de paradigmă pe care a efectuat-o D'Arcy Wentworth Thompson în clasificarea speciilor, respectiv a cristalelor, pentru a ilustra „întreaga mutație de paradigmă pe care avea intenția să o efectueze”⁴⁶. Dacă Linnaeus clasificase cristalele după calitățile lor sensibile, după culoarea și forma lor, Thompson a clasificat cristalele după structurile intrinseci utilizând instrumentele

⁴³ Gregory Spinner, *loc. cit.*, p. 460.

⁴⁴ I. P. Culianu, *op. cit.*, 1998, p. 23.

⁴⁵ Pentru mai multe detalii, vezi excelentul text al lui Gregory Spinner din volumul coordonat de Sorin Antohi.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 473.

matematicii. Astfel, sugerează Culianu, taxonomia trebuie să aibă în vedere structurile profunde, esențiale ale fenomenelor studiate – fie că sunt materiale sau imateriale –, iar acest lucru ar fi posibil prin disocierea morfologiei de biologie și apropierea ei de matematică⁴⁷.

Ca o consecință a influenței pe care științele exacte o pot avea asupra morfologiei, Culianu reconstruiește și conceptul de formă, susținând că ceea ce se numește formă nu e o realitate unilaterală, ci un fenomen a cărui existență este „multidimensională”. Reluându-l pe Thompson, Culianu pretinde că forma unui organism nu e doar o configurație în spațiu, ci „un eveniment în spațiu-timp”, forma spațială fiind doar o instanțiere a unui „obiect” complex, ideal. Existența acestor obiecte ideale e presupusă a fi dincolo de spațiul și timpul empirice, obișnuite, ele fiind asemeni unor „sisteme” sau „ramificații” fractalice. În acest mod, ceea ce este perceput în mod obișnuit ca *Multiplu* în istoria umană e de fapt *Unu* (sistemul sau obiectul ideal) într-un „continuum spațio-temporal”.

Pentru a reduce însă multiplicitatea istorică la unitate, morfologia trebuie să reconsidere ideea de „transformare” a formelor. Culianu propune din nou utilizarea „metodei coordonatelor” a lui Thompson⁴⁸. Potrivit acesteia, ceea ce se numește formă nu poate varia sub/peste limitele sau condițiile sale de posibilitate logică⁴⁹. În cazul obiectelor ideale (religia, filosofia, știința) constrângerile sunt impuse de afirmațiile ontologice elementare⁵⁰,

de o anumită atitudine de fond⁵¹, un tip de interpretare⁵² și de circumscrierea unor alternative logice binare. O dată cunoscute aceste limite, se pot prevedea viitoarele linii de existență ale sistemului⁵³ și, mai mult decât atât, se poate realiza reducerea multiplicității istorice la unitate⁵⁴, reconcilierea sistemului și a istoriei. Din perspectivă morfodinamică, istoria însăși e un sistem, adică o ramificație desfășurată într-un spațiu multidimensional după un mecanism binar de generare. Întrebarea care se poate pune cu îndreptățire este: al cui sistem este istoria? Care este substratul sistemului ce integrează întreaga istorie? Plasată la un nivel supraindividual, morfodinamica lui Culianu conduce de fapt – după cum vom vedea – la o ontologie în care totul poate fi integrat într-un sistem sau obiect ideal datorită unui concept foarte speculativ al minții, în cadrul căruia obișnuita disjuncția exclusivă între doctrine, idei, realități e inexistentă⁵⁵.

În final o obiecție. Există poate tentația de a reproșa metodei morfodinamice a lui I. P. Culianu faptul că accentuează mai curând procesul de derivare logică a formelor, procesul de reducere a complexității lor istorice la un model abstract, virtual, ideal, lăsând astfel insuficient explicitate coordonatele, limitele sau posibilitățile concrete care le-au generat. Ne putem

⁴⁷ I. P. Culianu, *op. cit.*, 1998, p. 27.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁹ Vezi exemplul luat de Culianu din istoria modei, *ibid.*, p. 27.

⁵⁰ Este ceea ce Culianu numește „setul de reguli” – propoziții simple despre existența, suflet, zei etc., a căror recurență le transforma în adevărate reguli ale minții.

⁵¹ În cazul gnosticismului, de pildă, este vorba despre negarea principiului antropocentric, căruia îi sunt opuse două afirmații simple: „omul a fost creat împotriva lumii” și „omul este superior creatorilor săi”. În esență este vorba despre o atitudine dualistă, ce afirmă existența a doi creatori, vezi *Gnozele dualiste ale Occidentului. Istorie și mituri*, traducere din franceză de Tereza Petrescu, postfață de Horia-Roman Patapievic, Nemira, București, 1995, p. 17.

⁵² În cazul dualismelor avem de-a face cu o „exegeză inversă”, „exegeză gnostică”, *ibid.*, pp. 15-17.

⁵³ Eliade/Culianu, *Dicționar al religiilor*, traducere din limba franceză de Cezar Baltag, Humanitas, București, 1993, p. 18.

⁵⁴ *Arborele gnozei*, pp. 41-42.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 380-381.

întreba așadar: care sunt presupuzițiile de la care mintea concretă a unei anumite persoane a produs, într-un interval istoric bine delimitat, erezia?

Într-adevăr, morfodinamica lui Culianu integrează în primul rând istoria unor structuri supraindividuale (istoria creștinismului, a filosofiei etc.), fără a stăruia asupra analizei istorice *in concreto* a acelor structuri. Cu toate acestea, aici pot fi făcute două observații în favoarea lui Culianu. Prima ar fi aceea că întrebarea anterioară ignoră funcția taxonomică a morfodinamicii: clasificarea sistemelor potrivit structurii lor profunde, intrinseci. Sistemele sunt analizate sub aspectul condițiilor care fac cu putință existența lor ideală sau, dacă preferăm, logică, independentă de istoria înțeleasă în sensul ei comun, ca înșiruire sau însumare. În al doilea rând, întrebarea omite sensul pe care Culianu îl acordă istoriei în cadrul morfodinamicii sale. Cred că principala problemă pe care Culianu o avea în mintea sa de istoric al religiilor, atunci când s-a decis pentru această metodă, era: cum putem (re)face istoria religiilor? Într-adevăr, cum am putea proceda: făcând „inventarul” ideilor și doctrinelor religioase? Preluând textele „în spirit critic”? Manipulând ideile la modă sau alegând din trecut ceea ce servește mai bine intereselor noastre? Invocând teoria ciclurilor istorice? Pe cea a existenței unor complexe? Pe cea a unui inconștient colectiv sau a unor modele exemplare situate în afara timpului? Așadar, de unde începem? Răspunsul lui Culianu e dezarmant: de la începutul elementar, absolut „anistoric” al religiei: de la începutul ei logic, ideal. Rezultatul e o istorie ideală, logică, dar abia ea „obiectivă”, pentru că e trasată în funcție de structurile intrinseci, *independente* ale religiei. Ca și Eliade, Culianu crede în realitatea autonomă a faptului religios, în independența sa față de elementele istorice în genere, susținând că structurile logice ale

sistemului nu depind de jocurile de putere ale oamenilor, care aparțin unor alte dimensiuni ale realității⁵⁶. Chiar dacă au fost deseori invocate în jocurile de putere ale oamenilor, jocurile mentale ce au drept rezultat religia trebuie despărțite de acestea și analizate în puritatea lor incontornabilă. A face o analiză a modului în care mintea concretă a lui Marcion a produs erezia, a răspunde la întrebarea „de ce a fost aleasă o anumită posibilitate a sistemului într-un moment sau altul din timp?”, înseamnă a cerceta modul în care un număr infinit de subsisteme au interacționat între ele în mintea lui Marcion, precum și modul în care ele au intrat în legătură cu jocurile de putere ale aceluși timp – sarcină ce depășește chiar și proiectul ambițios al morfodinamicii ca *metodă* de integrare a sistemului cu istoria⁵⁷, punând în fond o problemă mai curând de ontologie și de metafizică. Tot ceea ce poate să facă morfodinamica e să prevadă dependența variabilelor istorice, psihologice, economice de cea religioasă.

4. Posibilitatea reînnoirii gândirii filosofice

Și totuși, deși nu și-a propus în chip direct așa ceva, morfodinamica lui I. P. Culianu are consecințe dincolo de cadrele stricte ale Istoriei Religiilor. Așa cum s-a observat deja, la Culianu metafizica își face simțită prezența în paginile în care este pusă în discuție voința omului ca unic *subjectum* al istoriei⁵⁸. Într-adevăr, eforturile lui Culianu de a reîntemeia cognitiv Istoria Religiilor prin (re)stabilirea variabilei independente a religiei – sistemul – pot afecta dezbaterile prin posibilitatea unei noi ontologii și a unei noi metafizici. Subiectul e

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 379-380.

⁵⁷ *Jocurile minții*, pp. 290-291.

⁵⁸ Ștefan Afloroaici, *loc. cit.*, 2003, pp. 501-503.

prea mult prea complicat pentru a putea fi abordat aici cum se cuvine. Tot ceea ce vreau să spun acum este faptul că exact în aceste pagini Culianu se dezvăluie a fi mai puțin sigur pe ideile, raționamentele și argumentele sale⁵⁹. Ele au legătură toate cu conceptul de minte cu care operează Culianu, și așa vrea să mă opresc pe scurt doar la una dintre aceste idei: cea de hartă a minții.

Culianu utilizează această idee pentru a argumenta în favoarea unității ideale a tuturor sistemelor. Raționamentul său pare a fi următorul: întrucât mecanismul de generare a sistemelor este de natură computațională, sistemele sunt asemeni unor programe de calculator care, atunci când sunt complet dezvoltate din premisele lor inițiale, tind să se suprapună atât în formă cât și în conținut, acoperind toate posibilitățile logice de a gândi ale minții și descriind astfel adevărate hărți ale minții.

Două întrebări pot fi puse aici: ce fel de minte este cea descrisă prin hărțile sistemice sau ce fel de minte e necesară pentru o asemenea integrare supremă a tuturor sistemelor? Apoi, există un „sistem universal al spiritului/minții”⁶⁰ care să nu sfârșească în „sărăcia istoricismului”? Ambele întrebări privesc în fond „substratul” sau temeiul morfodinamicii sale. În primul

caz, răspunsul nu poate fi decât acela că I. P. Culianu nu are în vedere mintea umană, ci mai degrabă o realitate multidimensională, ideală, pe care o putem întrezări doar sub aspectul ei logic. Cât privește mintea umană, ea nu funcționează după un mecanism strict binar, acceptând contradicția, antinomia etc. Cred că analogia pe care Culianu o avansează între minte și computer era menită a sugera, cu toate imperfecțiunile sale atât de evidente astăzi, tocmai complexitatea conceptului de minte necesar morfodinamicii sale. În ce privește a doua întrebare, pentru a circumscrie un răspuns posibil, Culianu utilizează expresia de „tradiție culturală”⁶¹. Tradiția culturală poate fi înțeleasă, din câte îmi dau seama, ca fiind o istorie complet desfășurată a tuturor sistemelor ce vor fi existând vreodată. Oricum, în ambele cazuri explicațiile lui Culianu nu par să fi fost definitive. Din acest motiv, cred că acesta va rămâne poate aspectul cel mai dificil, mai controversat și mai îndelung dezbătut de cititorii operei sale. Miza pare a fi însă deja clară: posibilitatea reînnoirii gândirii filosofice.

⁵⁹ În forma lor cea mai riscată ele pot fi citite în *Călătoria în lumea de dincolo*, traducere de Gabriela și Andrei Oișteanu, prefață și note de Andrei Oișteanu, cuvânt înainte de Lawrence E. Sullivan (în românește de Sorin Antohi), Nemira, București, 1994, în special pp. 25-62, 238-240.

⁶⁰ Expresia îi aparține lui Lawrence E. Sullivan, vezi I. P. Culianu, *op. cit.*, 1994, p. 30.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 34-43.