

Mircea Eliade (Bucureşti, 28 februarie 1907 – Chicago, 22 aprilie 1986) a făcut studii de filozofie la Bucureşti, încheiate cu o teză despre filozofia Renașterii (1928), și la Calcutta, India (decembrie 1928–decembrie 1931). Își susține doctoratul în filozofie, la Bucureşti, cu o lucrare asupra gândirii și practicilor *yoga* (1933). Între anii 1933 și 1940, simultan cu o intensă activitate teoretică, beletristică și publicistică, ține cursuri de filozofie și de istoria religiilor la Universitatea din Bucureşti. În timpul războiului, este atașat cultural al Ambasadei României la Londra (1940–1941) și al legației române de la Lisabona (1941–1945).

Din 1945 se stabilește la Paris, unde predă istoria religiilor, întâi la École Pratique des Hautes Études (până în 1948), apoi la Sorbona. Invitat în SUA, după un an de cursuri ținute ca *Visiting Professor* pentru „Haskell Lectures“ (1956–1957), acceptă postul de profesor titular și de coordonator al Catedrei de istoria religiilor (din 1985 Catedra „Mircea Eliade“) a Universității din Chicago.

Cronologia operei științifice și filozofice (prima ediție a volumelor): *Solilovii* (1932); *Oceanografie* (1934); *Alchimia asiatică* (1935); *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (1936); *Cosmologie și alchimie babiloniană* (1937); *Fragmentarium* (1939); *Mitul reintegrării* (1942); *Salazar și revoluția în Portugalia* (1942); *Insula lui Euthanasius* (1943); *Comentarii la legenda Meșterului Manole* (1943); *Os Romenos, Latinos do Oriente* (1943). *Techniques du Yoga* (1948); *Traité d'histoire des religions* (1949); *Le Mythe de l'Éternel Retour* (1949); *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1951); *Images et symboles* (1952); *Le Yoga. Immortalité et liberté* (1954); *Forgerons et alchimistes* (1956); *Das Heilige und das Profane*, 1957 (*Le Sacré et le profane*, 1965); *Mythes, rêves et mystères* (1957); *Birth and Rebirth*, 1958 (*Naissances mystiques*, 1959); *Méphistophélès et l'Androgynie* (1962); *Patañjali et le Yoga* (1962); *Aspects du mythe* (1963); *From Primitives to Zen* (1967); *The Quest*, 1969 (*La Nostalgie des origines*, 1970); *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (1970); *Religions australiennes* (1972); *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions* (1976); *Histoire des croyances et des idées religieuses I–III* (1976–1983); *Briser le toit de la maison* (1986).

# MIRCEA ELIADE

## Imagini și simboluri

Eseu despre  
simbolismul magico-religios

Prefață de  
GEORGES DUMÉZIL

Traducere din franceză de  
ALEXANDRA BELDESCU

<i>Prefață de Georges Dumézil</i> .....	5
<i>Cuvânt înainte</i> .....	9
Redescoperirea simbolismului .....	9
Simbolism și psihanaliză .....	12
Perenitatea Imaginilor .....	17
Planul cărții .....	22
I. SIMBOLISMUL „CENTRULUI“	
Psihologie și istorie a religiilor .....	29
Istorie și arhetipuri .....	36
Imaginea lumii .....	40
Simbolismul „Centrului“ .....	44
Simbolismul ascensiunii .....	51
Construirea unui „Centru“ .....	56
II. SIMBOLISME INDIENE ALE TIMPULUI ȘI ETERNITĂȚII	
Funcția miturilor .....	62
Mituri indiene ale Timpului .....	65
Doctrina despre perioadele cosmice „Yuga“ .....	68
Timp cosmic și Istorie .....	73
„Teroarea Timpului“ .....	78
Simbolismul indian al abolirii Timpului .....	80
„Oul spart“ .....	84
Filozofia Timpului în budism .....	86
Imagini și paradoxuri .....	90
Tehnicile „ieșirii din Timp“ .....	93

III. „ZEUL LEGĂTOR“ ȘI SIMBOLISMUL NODURILOR

Suveranul Înfricoșător .....	101
Simbolismul lui Varuna .....	105
„Zei legători“ în India antică .....	109
Traci, germanici, caucazieni .....	113
Iranul .....	116
Paralele etnografice .....	118
Magia nodurilor .....	122
Magie și religie .....	124
Simbolismul „situațiilor-limită“ .....	128
Simbolism și Istorie .....	132

IV. CONSIDERAȚII ASUPRA  
SIMBOLISMULUI SCOICILOR

Luna și Apele .....	138
Simbolismul fecundității .....	141
Funcțiile rituale ale cochiliilor .....	146
Rolul scoicilor în credințele funerare .....	149
Perla în magie și medicină .....	159
Mitul perlei .....	163

V. SIMBOLISM ȘI ISTORIE

Botez, potop și simbolisme acvatice .....	167
Imagini arhetipale și simbolism creștin .....	177
Simboluri și culturi .....	190
Observații asupra metodei .....	193

*Indice* .....

197

CAPITOLUL I

SIMBOLISMUL „CENTRULUI“

*Psihologie și istorie a religiilor*

Mulți necunoscători invidiază vocația istoricului religiilor. Ce ocupație mai nobilă și mai propice îmbogățirii spiritului decât să ai a face cu marii mistici ai tuturor religiilor, să-ți petreci viața printre simboluri și mistere, să citești și să înțelegi miturile tuturor popoarelor? Profanii își închipuie că un istoric al religiilor se simte la el acasă oriunde – în miturile grecești sau egiptene, ca și în mesajul autentic al lui Buddha ori în misterele daoiste sau în riturile secrete de inițiere ale societăților arhaice. Poate că ei nu se însală în întregime când și-l imaginează pe istoricul religiilor solicitat de probleme mari și reale, ocupat cu descifrarea simbolurilor celor mai grandioase și a miturilor celor mai complexe și mai elevate din imensa masă de fapte care i se oferă. În realitate însă, situația e cu totul alta. Numeroși istorici ai religiilor sunt atât de absorbiți de domeniul lor, încât dincolo de el nu știu mult mai mult despre miturile grecești sau egiptene, despre mesajul lui Buddha, despre tehnicele daoiste sau șamanice decât un amator care a reușit să-și orienteze lecturile. Cei mai mulți sunt într-adevăr familiarizați doar cu un biet mic sector din imensa arie a istoriei religiilor. Din păcate, chiar această zonă atât de modestă este, cel mai des, exploataată la suprafață: descifrare, editare și traducere de texte; încercare de cronologie și studiere a influențelor;

monografie istorică sau repertoriu al monumentelor ș.a.m.d. Închis într-un subiect inevitabil limitat, istoricul religiilor încearcă adeseori sentimentul că și-a sacrificat frumoasa carieră spirituală visată în tinerețe pentru un scrupul de probitate științifică.

Dar probitatea științifică excesivă a lucrărilor sale l-a înstrăinat până la urmă de publicul cultivat. Cu câteva foarte rare excepții, istoricii religiilor nu sunt citiți dincolo de cercul restrâns al colegilor și al discipolilor lor. Publicul nu le mai citește cărțile fie pentru că sunt prea tehnice, fie pentru că le găsește plăticoase; în ultimă instanță, ele nu prezintă nici un interes spiritual. Auzind repetându-se mereu ceea ce sir James Frazer, de exemplu, descrisește pe vreo douăzeci de mii de pagini – că tot ce a gândit, a imaginat și a dorit omul societăților arhaice, toate miturile și riturile sale, toți zeii și toate experiențele sale religioase nu sunt decât o grămadă monstruoasă de sminteli, de cruzimi și de superstiții, din fericire abolite de progresul rațional al omului, auzind aproape neconcenit același lucru, publicul s-a lăsat până la urmă convins și a încetat să se mai intereseze de studiul obiectiv al istoriei religiilor. O parte cel puțin din acest public caută să-și satisfacă legitima curiozitate citind cărți foarte proaste despre misterele piramidelor, miracolele tehnicilor Yoga, „revelațiile primordiale“ sau despre Atlantida – pe scurt, orientându-se spre groaznica literatură a diletanților, a neospiritualiștilor sau a pseudooccultiștilor.

Într-o anumită măsură, cei răspunzători se află printre noi, istoricii religiilor. Am ținut cu orice preț să realizăm o istorie *obiectivă* a religiilor, fără să ne dăm totdeauna seama că ceea ce numeam *obiectivitate* se încadra de fapt în modalitățile de gândire ale timpului nostru. Ne străduim de aproape un secol să conferim istoriei religiilor statutul de disciplină autonomă, fără să fi reușit; istoria religiilor continuă să fie

confundată, după cum se știe, cu antropologia, etnologia, sociologia, cu psihologia religioasă și chiar cu orientalistica. Năzuind din toate puterile să dobândească prestigiul unei științe, istoria religiilor a trecut și ea prin toate crizele spiritului științific modern: istoricii religiilor au fost pe rând – iar unii dintre ei sunt încă – pozitiviști, empiriști, raționaliști sau istoriciști. Mai mult, nici una dintre „modele“ care au dominat succesiv istoria religiilor, nici una dintre explicațiile globale și sistematice date fenomenului religios nu se datează unui istoric al religiilor; ele provin în întregime din ipotezele propuse de lingviști eminenti, de antropologi, de sociologi sau de etnologi, fiind acceptate, rând pe rând, de toată lumea, inclusiv de istoricii religiilor.

În momentul de față, situația se prezintă în felul următor: progres considerabil în informație, cu prețul unei specializări excesive și chiar al unui sacrificiu parțial al vocației noastre (căci cei mai mulți istorici ai religiilor au devenit orientaliști, clasiciști, etnologi etc.); dependență față de metodele elaborate de istoriografia sau sociologia modernă (ca și cum studierea istorică a unui rit sau mit ar fi exact același lucru cu istoria unei țări sau cu monografia unui popor primitiv oarecare). Pe scurt, s-a neglijat următorul fapt esențial: că în expresia „istorie a religiilor“ accentul nu trebuie pus pe cuvântul *istorie*, ci pe *religie*. Pentru că, dacă există moduri numeroase de a aborda *istoria* – de la istoria tehnicii la cea a gândirii umane –, numai unul dintre ele convine studierii *religiei*: asumarea faptelor religioase. Înainte de a face *istoria* unui lucru, este necesar ca lucrul respectiv să fie clar înțeles – în sine și pentru sine. De aceea, trebuie să subliniem aici importanța operei profesorului van der Leeuw, care a făcut atât de mult pentru fenomenologia religiei și ale cărui numeroase și strălucite lucrări au determinat în rândurile publicului cultivat o înnoire a interesului pentru istoria religiilor în general.

Indirect, același interes a fost trezit de descoperirile psihanalizei și ale psihologiei abisale, în primul rând de opera profesorului Jung. Într-adevăr, n-a trebuit mult timp până să se observe că vastul domeniu al istoriei religiilor constituie o mină inepuizabilă de elemente de comparație cu comportamentul psihicului individual sau colectiv, comportament cercetat de psihologi și analiști. Nimeni nu ignoră faptul că folosirea unor astfel de informații socio-religioase de către psihologi n-a întrunit totdeauna adeziunea istoricilor religiilor. Vom examina imediat obiecțiile aduse unor astfel de apropieri, adeseori, cu adevărat prea temerare. Dar, trebuie să spunem dintru început, dacă istoricii religiilor și-ar fi abordat obiectul de cercetare dintr-o perspectivă mai spirituală, dacă ar fi făcut efortul de a pătrunde mai adânc simbolismul religios arhaic, multe interpretări psihologice sau psihanalitice, care par prea simple în ochii specialiștilor, n-ar mai fi fost sugerate. Psihologii au găsit în cărțile noastre materiale excelente, dar rareori explicații de profunzime – și au fost determinați astfel să umple ei acest gol, substituindu-se istoricilor religiilor și avansând ipoteze de ansamblu prea des pripite.

În câteva cuvinte, dificultățile pe care trebuie să le depășim astăzi sunt următoarele: a) pe de o parte, optând pentru prestigiul unei istoriografii obiective, „științifice”, istoria religiilor este obligată să facă față obiecțiilor care pot fi aduse istoricismului ca atare; b) pe de altă parte, ea mai este constrânsă să răspundă provocării recente a psihologiei în general și a psihologiei abisale îndeosebi, care, începând să lucreze direct cu materiale istorico-religioase, propun ipoteze de lucru mai fericite, mai fertile și, în orice caz, de mai mare răsunet decât cele curente la istoricii religiilor.

Pentru a înțelege mai bine aceste greutăți, să ne oprim la subiectul studiului de față: simbolismul „Centrului”. Un

istoric al religiilor are dreptul să ne întrebe: Ce înțelegeți prin acești termeni? Despre ce simboluri este vorba? Despre ce popoare și despre care culturi? și istoricul religiilor ar putea continua: Știți că epoca lui Tylor, a lui Mannhardt și a lui Frazer e depășită; nu ne mai este îngăduit să vorbim astăzi despre mituri și rituri „în general”, despre caracterul unitar al reacțiilor omului primitiv în fața Naturii. Astfel de generalități sunt abstracții, ca și cele despre „omul primitiv” în general. Concret este fenomenul religios, care se manifestă în și prin istorie; iar, din simplul fapt că se manifestă în istorie, el este limitat, este condiționat de istorie. Ce sens ar putea avea deci în istoria religiilor o expresie ca accesul ritual la nemurire? Trebuie să precizăm numai de către ce nemurire este vorba. Căci, a priori, nu avem siguranță că omenirea, în ansamblul ei, ar fi avut, în mod spontan, intuiția sau chiar dorința nemuririi. Vorbiți de „simbolismul Centrului”. Cu ce îndreptățire? În calitate de istoric al religiilor? Putem generaliza atât de ușor? Ar trebui mai curând să începem prin a ne întreba: În ce cultură și în urma căror evenimente istorice s-a cristalizat noțiunea religioasă de „Centru” sau cea de nemurire? Cum se integrează și cum se justifică aceste noțiuni în sistemul organic al unei culturi sau al alteia? În ce fel s-au răspândit ele și printre care popoare? Abia după ce vom fi răspuns la aceste întrebări preliminare vom avea dreptul să generalizăm și să sistematizăm, să vorbim, în general, de rituri ale nemuririi sau de simboluri ale „Centrului”. În caz contrar, veți face psihologie ori filozofie, teologie chiar – dar nu istorie a religiilor.

Consider că toate obiecțiile de mai sus sunt îndreptățite și, ca istoric al religiilor, înțeleg să țin seama de ele. Dar nu le socotesc insurmontabile. Știu foarte bine că avem de a face cu fenomene religioase și că, prin simplul fapt că sunt *fenomene*, că deci se manifestă, ni se dezvăluie, ele poartă,

ca o medalie, amprenta momentului istoric în care au apărut. Nu există fapt religios „pur“, în afara istoriei, în afara timpului. Cel mai nobil mesaj religios, cea mai universală experiență mistică, comportamentul cel mai general uman – precum teama religioasă, ritul, rugăciunea – se singularizează și se delimitizează de cum se manifestă. Când Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat și a devenit Cristos, a trebuit să vorbească arameeană; el nu se putea comporta decât ca un evreu al timpului său – și nu ca un yoghin, ca un daoist sau un șaman. Mesajul său religios, oricât de universal a fost, era condiționat de istoria veche și contemporană a poporului evreu. Dacă Fiul lui Dumnezeu s-ar fi născut în India, mesajul său oral ar fi trebuit să se conformeze structurii limbilor indiene și tradiției istorice și preistorice ale acestui conglomerat de popoare.

Se recunoaște ușor în această luare de atitudine întregul progres speculativ realizat de la Kant – care trebuie considerat un precursor al istoricismului – până la ultimii filozofi istoriciști sau existențialiști. Omul ca ființă istorică, concretă, autentică trăiește „în situație“. Existența lui autentică se realizează în istorie, în timp, în timpul *lui* – care nu este cel al tatălui său. Nu e nici timpul contemporanilor săi de pe alt continent sau chiar din altă țară. Și atunci, pe ce temei se vorbește de comportamentul omului în general? Acest om în general este o simplă abstracție. El există din cauza unei neînțelegeri provenind din imperfecțiunea limbajului nostru.

Nu e locul aici să întreprindem critica filozofică a istoricismului și a existențialismului istoricist. O asemenea critică a fost făcută – și de către autori mai competenți decât noi. Să remarcăm totuși că ideea condiționării istorice a vieții spirituale umane reia, la alt nivel și cu alte mijloace dialeactice, teoriile astăzi oarecum perimate ale condiționărilor geografice, economice, sociale, chiar fiziole. Toată lumea

e de acord că un fapt spiritual fiind unul *uman* este în mod necesar condiționat de tot ce concură la alcătuirea unui om, de la anatomie și fiziologie până la limbaj. Cu alte cuvinte, un fapt spiritual presupune ființă umană integrală, deci și entitatea fiziolologică, și omul social, și omul economic și.a.m.d. Toate aceste condiționări nu reușesc totuși să epuizeze, singure, viața spirituală.

Un istoric al religiilor, spre deosebire de un istoric pur și simplu, operează cu fapte care, deși istorice, revelează un comportament depășind cu mult comportamentele istorice ale ființei umane. Dacă este adevărat că omul se găsește permanent „în situație“, această situație nu este neapărat totdeauna *istorică*, adică determinată exclusiv de momentul istoric contemporan. Omul integral cunoaște și alte situații, pe lângă condiția lui istorică, precum starea de vis ori de reverie sau de melancolie și de detasare ori de încântare estetică sau de evadare etc. – nici una dintre ele nefiind „istorică“, deși toate sunt la fel de autentice și de importante pentru existența umană ca și situația ei istorică. Omul cunoaște de altfel mai multe ritmuri temporale, nu numai timpul istoric, adică timpul său, contemporaneitatea istorică. E de ajuns să asculte o muzică bună ori să se îndrăgostească sau să spună o rugăciune, ca să iasă din prezentul istoric și să-și reintegreze prezentul etern al iubirii și al religiei. Îi e de ajuns chiar numai să deschidă un roman sau să asiste la un spectacol dramatic, pentru a găsi alt ritm temporal – l-am putea numi timp contractat –, care, oricum, nu este ritmul timpului istoric. S-a ajuns prea repede la concluzia că autenticitatea unei existențe depinde exclusiv de conștiința propriei istoricități. Această conștiință istorică joacă un rol destul de modest în conștiința umană – ca să nu mai vorbim de zonele inconștientului, care, și ele, aparțin ființei umane integrale. Cu cât o conștiință este mai trează, cu atât își depășește

propria istoricitate. E destul să ne amintim de misticii și înțelepții tuturor timpurilor, în primul rând de cei din Orient.

### Istorie și arhetipuri

Dar să trecem peste obiecțiile care s-ar putea aduce istoricismului și existențialismului istoricist și să revenim la problema noastră, adică la dilemele istoricului religiilor. Acesta, spuneam, uita prea des că are de a face cu un comportament uman arhaic și integral și că, prin urmare, rolul lui n-ar trebui să se reducă la *înregistrarea manifestărilor istorice ale acestui comportament*; că el ar trebui să facă efortul de a-i pătrunde mai adânc *semnificațiile* și articulațiile. Să luăm un singur exemplu. Se știe astăzi că unele mituri și simboluri au circulat în lumea întreagă răspândite de anumite tipuri de cultură; că aceste mituri și simboluri nu sunt, aşadar, descoperiri spontane ale omului arhaic, ci creații ale unui complex cultural bine delimitat, elaborat și vehiculat de anumite comunități umane; astfel de creații au fost difuzate până foarte departe de locul lor de origine și au fost assimilate de popoare și societăți care, altcum, nu le-ar fi cunoscut.

Cred că, studiind cu maximă rigoare relațiile dintre anumite complexe religioase și anumite forme de cultură și precizând etapele răspândirii acestor complexe, *etnologul* este îndreptățit să se declare satisfăcut de rezultatele cercetărilor sale. Ceea ce n-ar fi însă deloc cazul cu *istoricul religiilor*: acceptând și preluând rezultatele etnologiei, el trebuie să-și pună și alte probleme: De ce un anume mit sau un anume simbol au putut fi difuzate? Ce dezvăluiau ele? De ce anumite detalii, chiar foarte importante, se pierd în timpul difuzării, pe când altele supraviețuiesc și în zilele noastre?

În esență: *la ce au oferit răspuns aceste mituri și aceste simboluri ca să se fi bucurat de o astfel de răspândire?* Întrebările acestea nu trebuie lăsate pe seama psihologilor, sociologilor sau filozofilor, deoarece nici unul dintre ei nu este atât de bine pregătit ca istoricul religiilor pentru a le găsi un răspuns.

E suficient un efort de informare în domeniu spre a constata că, difuzate sau descoperite spontan, simbolurile, miturile și riturile revelează totdeauna o situație-limită a omului, și nu doar o situație istorică; situație-limită, adică aceea pe care omul o descoperă când devine conștient de locul său în Univers. Istoricul religiilor își onorează obligațiile și se racordează la cercetările psihologiei abisale și chiar ale filozofiei mai ales în măsura în care clarifică situațiile-limită. Studiile de acest tip sunt posibile și, de altfel, au și fost începute. Attrăgând atenția asupra supraviețuirii simbolurilor și temelor mitice în psihicul omului modern, arătând că redescoperirea spontană a arhetipurilor simbolismului arhaic e un fapt comun tuturor oamenilor, fără deosebire de rasă și mediu istoric, psihologia abisală l-a eliberat pe istoricul religiilor de ultimele lui ezitări. Vom oferi imediat câteva exemple de redescoperire spontană a unui simbolism arhaic și se va vedea atunci în ce fel pot fi ele instructive pentru un istoric al religiilor.

Se pot bănuia deja perspectivele care s-ar deschide în fața istoriei religiilor, dacă ar ști să profite de toate descoperirile sale și de cele ale etnologiei, sociologiei și psihologiei abisale. Întreprinzând studierea omului nu numai ca ființă istorică, ci și ca simbol viu, istoria religiilor ar putea deveni – să ne fie iertat cuvântul – o *metapsihanaliză*. Pentru că ar duce la o redeșteptare și la o redobândire a conștiinței simbolurilor și arhetipurilor arhaice – vîi sau fosilizate în tradițiile religioase ale întregiiumanități. Am riscat termenul

*metapsihanaliză*, deoarece este vorba de o tehnică mai spirituală, care urmărește în primul rând să clarifice conținutul teoretic al simbolurilor și al arhetipurilor, să facă transparent și coherent ceea ce este în ele aluziv, criptic sau fragmentar. Am putea vorbi la fel de bine de o nouă maieutică; aşa cum Socrate, în *Theaitetos* (149 a sq., 161 e), ajuta spiritului să nască ideile pe care acesta le conținea fără să o știe, tot astfel istoria religiilor ar putea face să se nască un om nou, mai autentic și mai complet; căci, prin studierea tradițiilor religioase, omul modern nu numai că ar redescoperi un comportament arhaic, dar, în plus, ar deveni și conștient de bogăția spirituală pe care un astfel de comportament o implică.

Maieutica aceasta realizată cu ajutorul simbolismului religios ar contribui și la eliberarea omului modern de provincialismul său cultural și, mai ales, de relativismul istoricist și existențialist. Pentru că, după cum vom vedea, omul se opune istoriei chiar atunci când se străduiește să-o înfăptuiască, chiar atunci când pretinde că nu e altceva decât „istorie“. Și, în măsura în care omul își depășește momentul istoric și dă frâu liber dorinței de a retrăi arhetipurile, el se realizează ca ființă integrală, universală. În măsura în care se opune istoriei, omul modern regăsește situațiile arhetipale. Până și somnul său și pornirile sale orgiastice sunt încărcate de o semnificație spirituală. Prin simplul fapt că descoferă înăuntrul ființei sale ritmurile cosmice – alternanța zi-noapte sau iarnă-vară, de exemplu –, el ajunge la o înțelegere mai deplină a destinului și a rostului său.

Tot cu ajutorul istoriei religiilor, omul modern ar putea regăsi simbolismul trupului său, care este un antropocosmos. Ceea ce diversele tehnici ale imaginației, îndeosebi tehniciile poetice, au realizat în acest sens nu înseamnă aproape nimic în raport cu perspectivele pe care le deschide istoria religiilor.

Toate aceste elemente fundamentale încă supraviețuiesc, chiar și în omul modern; trebuie numai revitalizate și aduse la nivelul conștiinței. Redobândind conștiința propriului său simbolism antropocosmic – care e numai o variantă a simbolismului arhaic –, omul modern va câștiga o nouă dimensiune existențială, complet ignorată de existențialismul și istoricismul actuale: un fel de a fi autentic și major, care-l apără de nihilism și de relativismul istoricist, fără să-l susțagă totuși istoriei. Căci și istoria ar putea să-și găsească într-o zi adevăratul ei sens: acela de epifanie a unei condiții umane glorioase și absolute. E suficient să ne amintim cum a valorizat iudeo-creștinismul existența istorică, spre a înțelege în ce fel și în ce sens ar putea deveni istoria „glorioasă“ și chiar „absolută“.

Evident, n-am putea pretinde că studierea rațională a istoriei religiilor trebuie sau poate să se substitue experienței religioase înceși – și cu atât mai puțin experienței credinței. Totuși, maieutica, prin intermediul simbolismului arhaic, își va da roadele chiar și pentru o conștiință creștină. Creștinismul a moștenit o foarte veche și foarte complexă tradiție religioasă, ale cărei structuri au supraviețuit în interiorul Bisericii, chiar dacă valorile spirituale și orientarea teologică s-au schimbat. Oricum, nimic din ceea ce în Cosmos constituie o manifestare a Slavei – vorbind în termeni creștini – nu-l poate lăsa indiferent pe credincios.

În sfârșit, studierea rațională a religiilor va pune în lumină un fapt insuficient remarcat până acum: anume că există o logică a simbolului, că cel puțin anumite grupuri de simboluri se dovedesc coerente, legate logic între ele<sup>1</sup>, că, într-un cuvânt, pot fi exprimate sistematic, pot fi traduse în termeni

1. Vezi, mai jos, capitolul al III-lea: „Zeul legător“ și simbolismul nodurilor.