

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'Androgyne* (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

Sacrul și profanul

Traducere din franceză de
BRÎNDUȘA PRELIPCEANU

- DUMÉZIL, G., *Jupiter, Mars, Quirinus* (Paris, 1941); *id.*, *Horace et les Curiaces* (1942); *id.*, *Les Dieux Indo-Européens* (1952).
- ELIADE, M., *Naissances mystiques* (Paris, 1957).
- HENTZE, C., *Tod, Auferstehung, Weltordnung. Das mythische Bild im ältesten China* (Zürich, 1955).
- HÖFLER, O., *Geheimbünde der Germanen*, I (Frankfurt am Main, 1934).
- JENSEN, Ad. E., *Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern* (Stuttgart, 1932).
- PEUCKERT, W.E., *Geheimkulte* (Heidelberg, 1951).
- SCHURTZ, H., *Altersklassen und Männerbünde* (Berlin, 1902).
- WEBSTER, H., *Primitive Secret Society* (New York, 1908).
- WIDENGREN, G., *Hochgottgläube im alten Iran* (Uppsala, 1938).
- WIKANDER, S., *Der arische Männerbund* (Lund, 1938); *id.*, *Vayu, I* (Uppsala-Leipzig, 1941).
- WOLFRAM, R., *Schwerttanz und Männerbund*, I–III (Kassel, 1936 și urm.); *id.*, „*Weiberbünde*“ (*Zeitschrift für Volkskunde*, XLII, 1932, pp. 143 și urm.).

Cuprins

<i>Cuvânt înainte la ediția franceză</i>	5
<i>Introducere</i>	11
I. Spațiul sacru și sacralizarea Lumii	19
II. Timpul sacru și miturile	54
III. Sacralitatea Naturii și religia cosmică	88
IV. Existență umană și viață sanctificată	122
<i>Elemente bibliografice</i>	163

Această carte poate sluji drept introducere generală în istoria religiilor, pentru că descrie modalitățile sacrului și situația omului într-o lume încărcată de valori religioase. Ea nu este însă o istorie a religiilor în adevărul înțeles al cuvântului, pentru că autorul nu a găsit de cuviință să înfățișeze, în legătură cu exemplele citate, contextele istorico-culturale. Dacă ar fi vrut să facă, lucrarea ar fi numărat mai multe volume. Cititorul va găsi toate lămuririle necesare în lucrările menționate în bibliografie.

Saint-Cloud, aprilie 1956

CAPITOLUL I

SPAȚIUL SACRU ȘI SACRALIZAREA LUMII

Omogenitate spațială și hierofanie

Pentru omul religios, *spațiul nu este omogen*, ci prezintă rupturi și spărțuri; unele porțiuni de spațiu sunt calitativ diferite de celelalte. „Nu te apropia aici“, îi spune Domnul lui Moise, „ci scoate-ți încălțămîntea din picioarele tale, că locul pe care calci este pământ sfânt“ (Ieșirea, 3, 5). Există aşadar un spațiu sacru, deci „puternic“, semnificativ, și alte spații, neconsacrăte, lipsite prin urmare de structură și de consistență, cu alte cuvinte amorfe. Mai mult: pentru omul religios, lipsa de omogenitate spațială se reflectă în experiența unei opozitii între spațiul sacru, singurul care este *real*, care *există cu adevărat*, și restul spațiului, adică întinderea informă care-l înconjoară.

Trebuie spus că experiența religioasă a spațiului neomogen este primordială și poate fi omologată unei „întemeieri a Lumii“. Nu este nicidecum vorba de o speculație teoretică, ci de o experiență religioasă primară, anterioară oricărei reflexii asupra Lumii. Constituirea Lumii este posibilă datorită rupturii produse în spațiu, care dezvăluie „punctul fix“, axul central al oricărei orientări viitoare. Când sacrul se manifestă printr-o hierofanie oarecare, nu se produce doar o ruptură în spațiul omogen, ci și revelația unei realități absolute, care se opune non-realității imensei întinderi înconjurătoare. Manifestarea sacrului întemeiază ontologic Lumea.

În întinderea omogenă și nemărginită, unde nu există nici un punct de reper și nici o posibilitate de *orientare*, hierofania dezvăluie un „punct fix“ absolut, un „Centru“.

Se poate aşadar vedea cum anume descoperirea, adică revelația spațiului sacru, are pentru omul religios o valoare existențială; nimic nu poate începe, nimic nu se poate face fără o *orientare* prealabilă, și orice orientare presupune dobândirea unui punct fix. Iată de ce omul religios s-a străduit să se așeze în „Centrul Lumii“. *Ca să trăiești în Lume*, trebuie mai întâi *s-o întemeiezi*, și nici o lume nu se poate naște în „haosul“ spațiului profan, care este omogen și relativ. Descoperirea sau proiecția unui punct fix — „Centrul“ — echivalăză cu Facerea Lumii; exemplele ce urmează vor demonstra cât se poate de limpede valoarea cosmogonică a orientării rituale și a construirii spațiului sacru.

Pentru experiența profană, spațiul este, dimpotrivă, omogen și neutru; nu există nici o ruptură care să determine deosebiri calitative între diversele părți ale masei sale. Spațiul geometric poate fi împărțit și delimitat în orice direcție, dar structura sa nu determină nici o diferențiere calitativă și nici o orientare. *Conceptul* de spațiu geometric, omogen și neutru nu trebuie nicidcum confundat cu *experiенța* spațiului profan, care se opune experienței spațiului sacru, singura care ne interesează în acest caz. *Conceptul* de spațiu omogen și istoria acestui concept (cunoscut în gândirea filozofică și științifică încă din Antichitate) reprezintă o altă temă, pe care nu ne propunem s-o abordăm. Subiectul cercetării noastre este *experiенța* spațiului, așa cum este ea trăită de omul religios, de omul care respinge sacralitatea Lumii, asumând doar o existență „profană“, purificată de orice presupoziție religioasă.

Această existență profană nu se întâlnește niciodată în stare pură. Oricare ar fi gradul de desacralizare a Lumii la

care a ajuns, omul care a optat pentru o viață profană nu reușește să abolească total comportamentul religios. Până și existența cea mai desacralizată păstrează încă urmele unei valorizări religioase a Lumii.

Ne vom mărgini deocamdată să comparăm cele două experiențe: cea a spațiului sacru și cea a spațiului profan. Implicațiile celei dintâi sunt, după cum s-a văzut, dezvăluirea unui spațiu sacru care permite dobândirea unui „punct fix“, orientarea în haosul omogen, „întemeierea Lumii“ și trăirea reală. Dimpotrivă, experiența profană menține omogenitatea și deci relativitatea spațiului. Orientarea *adevărată* dispără, deoarece „punctul fix“ nu mai are un statut ontologic unic, apărând și dispărând în funcție de nevoile zilnice. De fapt, nu mai există nici un fel de „Lume“, ci doar niște fragmente ale unui univers sfărâmat, o masă amorfă alcătuită dintr-un număr infinit de „locuri“ mai mult sau mai puțin „neutre“, în care omul se mișcă, mânat de obligațiile unei existențe integrate într-o societate industrială.

Și totuși, în această experiență a spațiului profan continuă să intervină valori care amintesc mai mult sau mai puțin de lipsa de omogenitate care caracterizează experiența religioasă a spațiului. Mai există locuri privilegiate, calitativ deosebite de celelalte: tinutul natal, locul primei iubiri, o stradă ori un colț din primul oraș străin văzut în tinerețe. Toate aceste locuri păstrează, chiar pentru omul cel mai nereligios, o calitate excepțională, „unică“, pentru că reprezintă „locuri sfinte“ ale Universului său privat, ca și cum această ființă nereligioasă ar fi avut revelația unei *alte* realități decât aceea la care participă prin existența sa de zi cu zi.

Iată un exemplu demn de reținut de comportare „cripto-religioasă“ a omului profan. Vom mai întâlni și alte dovezi ale acestui mod de degradare și de desacralizare a valorilor

și a comportamentelor religioase, a căror semnificație profundă o vom putea înțelege mai târziu.

Teofanie și semne

Pentru a evidenția lipsa de omogenitate a spațiului, aşa cum este ea trăită de către omul religios, putem recurge la un exemplu cât se poate de banal, și anume o biserică dintr-un oraș modern. Pentru credincios, biserică face parte dintr-un spațiu diferit de strada pe care se găsește. Ușa care se deschide spre interiorul bisericii marchează o ruptură. Pragul care desparte cele două spații arată în același timp distanță dintre cele două moduri de existență, cel profan și cel religios. Pragul este totodată granița care deosebește și desparte două lumi și locul paradoxal de comunicare dintre ele, punctul în care se face trecerea de la lumea profană la lumea sacră.

Pragul din locuințele omenești îndeplinește aceeași funcție rituală; aşa se explică și considerația de care se bucură. Trecerea pragului casei este însotită de numeroase rituri: oamenii se încină ori îngenunchează dinaintea lui, îl ating smerevit cu mâna și aşa mai departe. Pragul are „paznici“: zei și spirite care apără intrarea atât de răutatea oamenilor, cât și de puterile diavolești ori de boli. Jertfele către „paznici“ sunt făcute pe prag, și tot aici se făceau și judecățile, în unele culturi paleo-orientale (Babilon, Egipt, Israel). Pragul, ușa *arată* în chip nemijlocit și concret continuitatea spațiului; de aici decurge marea lor importanță religioasă, care se explică prin faptul că reprezintă simboluri și vehicule ale *trecerii*.

Putem înțelege, aşadar, de ce biserică face parte dintr-un spațiu deosebit de aglomerările umane care o înconjoară. În interiorul incintei sacre, lumea profană este depășită. Această posibilitate de transcendentă este exprimată, la nivelurile

de cultură mai arhaice, prin diferitele *imagini ale unei deschideri*: aici, în incinta sacră, comunicarea cu zeii devine posibilă; în consecință, trebuie să existe o „poartă“ către înalt, pe unde zeii pot coborî pe Pământ și pe unde omul poate urca simbolic în cer. Vom vedea în cele ce urmează că aşa s-a întâmplat în multe religii: templul este de fapt o „deschidere“ spre înalt și asigură comunicarea cu lumea zeilor.

Orice spațiu sacru implică o hierofanie, o izbucnire a sacrului, care duce la desprinderea unui teritoriu din mediul cosmic înconjurător și la transformarea lui calitativă. „Iacob a visat, la Haran, că era o scară, sprijinită pe pământ, iar cu vârful atingea cerul, iar îngerii lui Dumnezeu se suiau și se pogorau pe ea. Apoi s-a arătat Domnul în capul scării și i-a zis: «Eu sunt Domnul, Dumnezeul lui Avraam, tatăl tău», s-a deșteptat din somn și, spăimântându-se, a zis: «Cât de înfricoșător este locul acesta! Aceasta nu e alta fără numai casa lui Dumnezeu, aceasta e poarta cerului!» Si a luat piatra ce și-o pusese căpătăi, a pus-o stâlp și a turnat pe vârful ei undelemn. Iacob a pus locului acelui numele Betel (casa lui Dumnezeu)“ (Facerea, 28, 12–19). Simbolismul cuprins în expresia „Poarta Cerurilor“ este deosebit de bogat și de complex: teofania consacrată un loc prin simplul fapt că-l face „deschis“ către înalt, adică asigură comunicarea lui cu Cerul, punct paradoxal de trecere de la un mod de existență la altul. Vom întâlni exemple și mai clare în acest sens: sanctuarele, care sunt „Porți ale Cerurilor“, locuri de trecere între Cer și Pământ.

Adesea nu este nici măcar nevoie de o teofanie sau de o hierofanie propriu-zise: un *semn* oarecare poate arăta sacralitatea unui loc. „Legenda spune că vrăjitorul care a întemeiat El-Hemel la sfârșitul veacului al XVI-lea s-a oprit să înnopteze lângă izvor și a înfipt un băt în pământ. A doua zi a vrut să-l ia și să-și urmeze calea, dar a văzut că bătul prinse

rădăcini și înmugurise. Văzând în aceasta voința Domnului, a hotărât să se aşeze în acel loc.¹ *Semnul* purtător de semnificație religioasă introduce, aşadar, un element absolut și pune capăt relativității și confuziei. Ceva ce nu ține de această lume s-a manifestat în chip apodictic și a stabilit astfel o orientare ori o comportare.

Când nu se arată nici un semn în împrejurimi, acesta este provocat. Se practică, de pildă, un soi de *evocatio* cu ajutorul animalelor, care arată în care loc anume se poate înălța un sanctuar ori întemeia un sat. Sunt evocate forțe sau figuri sacre, în scopul imediat al *orientării* în spațiul omogen. Este cerut *un semn* care să pună capăt încordării provocate de relativitate și neliniștii create dedezorientare, pentru a se găsi un *punct de sprijin* absolut. De exemplu, este urmărită o fiară sălbatică și, în locul în care aceasta este ucisă, e ridicat sanctuarul; sau i se dă drumul unui animal domestic — de pildă un taur —, apoi este căutat după câteva zile și sacrificat în locul unde este găsit. Aici va fi ridicat altarul, iar satul va fi construit de jur-împrejur. În toate aceste cazuri, sacralitatea locului este arătată de animale: oamenii nu au aşadar libertatea de a alege locul sacru; ei nu fac decât să-l caute și să-l descopere cu ajutorul unor semne misterioase.

Aceste câteva exemple înfățișează diferențele mijloace prin care omul religios are revelația unui loc sacru. În fiecare din aceste cazuri, hierofaniile au anulat omogenitatea spațiului, dezvăluind acel „punct fix“. De vreme ce omul religios nu poate trăi decât într-o atmosferă pătrunsă de sacru, este cât se poate de lipsită că spațiul va fi consacrat printr-o mulțime de tehnici. Sacrul înseamnă, cum am văzut, *realul* prin excelență, adică puterea, eficiența, izvorul vieții și al fecundității. Dorința omului religios de a trăi *în sacru* înseamnă

¹ René Basset, *Revue des traditions populaires*, XXII, 1907, p. 287.

de fapt dorința lui de a se situa în realitatea obiectivă, de a nu se lăsa paralizat de relativitatea fără sfârșit a experiențelor pur subiective, de a trăi într-o lume reală și eficientă și nu într-o iluzie. Acest comportament se verifică pe toate planurile existenței sale, fiind evident mai ales în dorința omului religios de a se mișca într-o lume sanctificată, adică într-un spațiu sacru. Este ceea ce a dus la elaborarea tehnicii de *orientare*, care nu sunt altceva decât tehnici de *construire* a spațiului sacru. Nu este nicidcum vorba de o lucrare *omenescă*, pentru că nu prin strădania sa izbutește omul să consacre un spațiu. Ritualul prin care omul construiește un spațiu sacru este de fapt eficient doar în măsura în care reproduce lucrarea zeilor. Spre a înțelege mai bine nevoia construirii rituale a spațiului sacru, trebuie să insistăm puțin asupra concepției tradiționale despre „Lume“: ne vom da seama imediat că orice „lume“ este pentru omul religios o „lume sacră“.

Haos și Cosmos

Societățile tradiționale se caracterizează prin opoziția implicită între teritoriul locuit și spațiul necunoscut și nedeterminat care înconjoară acest teritoriu: primul este „Lumea“ (mai precis „lumea noastră“), Cosmosul; celălalt nu mai este un Cosmos, ci un fel de „altă lume“, un spațiu străin, haotic, plin de larve, demoni, „străini“ (asimilați de altfel duhurilor și fantomelor). Această ruptură în spațiu s-ar datora, la prima vedere, opoziției între un teritoriu locuit și organizat, deci „cosmicit“, și spațiul necunoscut care se întinde dincolo de hotarele sale: pe de o parte există un „Cosmos“, pe de altă parte un „Haos“. Dar, dacă un teritoriu locuit este un „Cosmos“, aceasta se întâmplă tocmai pentru că a fost în prealabil consacrat, pentru că, într-un fel sau altul, este o

lucrare a zeilor sau poate să comunice cu lumea lor. „Lumea“ (adică „lumea noastră“) este un univers în care sacrul s-a manifestat și unde ruptura de nivel este aşadar posibilă și repetabilă.

Toate acestea reies cu mare limpezime din ritualul vedic al luării în stăpânire a unui teritoriu: stăpânirea este legitimată de ridicarea unui altar al focului închinat lui Agni. „Poți spune că te-ai așezat după ce ai înălțat un altar al focului (*gārha-patya*), și toti aceia care înălță altarul focului sunt așezați de drept“ (*Satapatha Brāhmaṇa*, VII, I, I, 1-4). Prin înălțarea unui altar al focului, Agni devine prezent și astfel se asigură comunicarea cu lumea zeilor; spațiul altarului devine un spațiu sacru. Semnificația ritualului este însă mult mai complexă și, dacă ținem seama de toate elementele sale, înțelegem de ce anume consacrarea unui teritoriu echivalează cu cosmicizarea lui. Într-adevăr, înălțarea unui altar în cinstea lui Agni nu este altceva decât reproducerea, la scară microcosmică, a Creației. Apa în care se înmoia lutzul este assimilată Apei primordiale; lutzul din care se face temelia altarului reprezintă Pământul; pereții lateralii reprezintă Atmosfera și așa mai departe. Construcția este însotită de rostirea unor cuvinte care arată limpede care anume din regiunile cosmice este creată (*Satapatha Brāhmaṇa*, I, IX, 2, 29 etc.). Altfel spus, înălțarea unui altar al focului, care legitimează luarea în stăpânire a unui teritoriu, echivalează cu o cosmogonie.

Un teritoriu necunoscut, străin, neocupat (ceea ce înseamnă adesea: neocupat de „ai noștri“) face parte încă din modalitatea fluidă și larvară a „Haosului“. Ocupându-l și, mai ales, așezându-se pe acest teritoriu, omul îl transformă simbolic în Cosmos, prinț-o repetare rituală a cosmogoniei. Ceea ce va deveni „lumea noastră“ trebuie mai întâi să fie „creat“, și orice creație are un model exemplar: Crearea Universului de către zei. Când s-au înstăpânat în Islanda (*land-nāma*) și

au defrișat-o, coloniștii scandinavi n-au socotit că fac un luncru nou, nici o muncă omenească și profană. Ceea ce făceau nu era pentru ei altceva decât repetarea unui act primordial, și anume transformarea Haosului în Cosmos prin actul divin al Creației. Muncind pământul sterp, nu făceau decât să repete actul zeilor care organizaseră Haosul dându-i o structură, forme și norme.²

Fie că este vorba de defrișarea unui ținut sălbatic, de cucerirea și de ocuparea unui teritoriu locuit de „alte“ ființe omenești, luarea în stăpânire rituală trebuie oricum să repete cosmogonia. Din perspectiva societăților arhaice, tot ce nu este „lumea noastră“ nu este încă o „lume“. Nu te „înstăpânești“ peste un teritoriu decât creându-l din nou, altfel spus consacrându-l. Acest comportament religios față de ținuturile necunoscute s-a prelungit, chiar în Occident, până spre începutul timpurilor moderne. Conchistadorii spanioli și portughezi luau în stăpânire, în numele lui Cristos, teritoriile pe care le descoperiseră și le cuceriseră. Înălțarea Crucii consacra ținutul și însemna într-un fel o „nouă naștere“: prin Cristos, „cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi“ (II, Corinteni, 5, 17). Țara abia descoperită era „înnoită“, „re-creată“ prin Cruce.

Consacrarea unui loc: repetarea Cosmogoniei

Cosmicizarea teritoriilor necunoscute este întotdeauna o consacrare: organizarea unui spațiu repetă lucrarea exemplară a zeilor. Legătura strânsă dintre cosmicizare și consacrare este dovedită la nivelurile elementare de cultură, de

² Mircea Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour* (Gallimard, 1949), p. 27.

pildă la nomazii australieni, a căror economie se află încă în stadiul culesului fructelor și al vânătoriei de animale mici. Conform tradiției unui trib arunta, numit achilpa, Ființa divină Numbakula a „cosmicizat“ în timpuri mitice ceea ce avea să devină teritoriul lui, l-a creat pe Strămoș și a întemeiat instituțiile tribului. Același Numbakula a făcut din trunchiul unui arbore de cauciuc stâlpul sacru (*kauwa-auwa*); după ce l-a lipit cu sânge, s-a urcat în vârful lui și s-a făcut nevăzut în Cer. Stâlpul închipuie axul cosmic, pentru că teritoriul din jurul lui devine locuibil și se transformă într-o „lume“. Rolul ritual al stâlpului sacru este de mare însemnatate: cei din tribul achilpa îl poartă cu ei peste tot și-și aleg drumul după cum se înclină stâlpul, ceea ce le permite să se deplaseze întruna fără să iasă din „lumea lor“ și fără să întrerupă comunicarea cu Cerul în care a dispărut Numbakula. Dacă stâlpul se frângе, este o adeverată nenorocire; aceasta înseamnă într-un fel „sfârșitul Lumii“, întoarcerea în Haos. Potrivit unui mit amintit de Spencer și Gillen, stâlpul sacru s-a frânt într-o zi și întregul trib a fost cuprins de spaimă; membrii tribului au rătăcit o vreme, apoi s-au aşezat pe pământ și s-au lăsat să moară.³

Iată un exemplu minunat atât al funcției cosmologice a stâlpului ritual, cât și al rolului său soterologic: pe de o parte, *kauwa-auwa* reproduce stâlpul folosit de Numbakula pentru cosmicizarea Lumii, iar pe de altă parte, tribul achilpa crede că stâlpul îi înlesnește comunicarea cu tărâmul ceresc. Or, existența umană nu este posibilă decât prin această comunicare permanentă cu Cerul. „Lumea celor din tribul achilpa nu devine cu adeverat *a lor* decât în măsura în care reproduce Cosmosul organizat și sanctificat de Numbakula. Nu se poate trăi fără o „deschidere“ spre transcendent; altfel spus, nu se

³ B. Spencer și F.J. Gillen, *The Arunta* (Londra, 1926), I, p. 388.

poate trăi în „Haos“. În clipa în care contactul cu transcendentul s-a întrerupt, existența în lume nu mai este posibilă și cei din tribul achilpa se lasă să moară.

Așezarea într-un teritoriu înseamnă de fapt consacrarea lui. Când așezarea nu mai este provizorie, ca la nomazi, ci permanentă, ca la sedentari, ea implică o hotărâre vitală, care privește existența întregii comunități. „Așezarea“ într-un loc anume, organizarea, locuirea lui sunt acțiuni care presupun o alegere existențială: alegerea unui Univers care va fi asumat prin „creație“. Or, acest „Univers“ este întotdeauna replica Universului exemplar, creat și locuit de zei: el face aşadar parte din lucrarea sfântă a zeilor.

Stâlpul sacru al tribului achilpa „susține“ lumea *acestuia* și îi asigură comunicarea cu Cerul. Este prototipul unei imagini cosmologice care a cunoscut o largă răspândire: aceea a stâlpilor cosmicî pe care se sprijină Cerul și care deschid în același timp calea către lumea zeilor. Înainte de creștinare, celtii și germanii mai păstrau cultul acestor stâlpi sacri. *Chronicum laurissense breve*, scrisă prin anul 800, arată cum Carol cel Mare, în timpul unui război cu saxonii (772), a pruncit să fie dărâmat un templu din orașul Eresburg, precum și lemnul sacru al „vestitului Irmensûl“. Rudolf de Fulda (prin 860) precizează că vestitul stâlp este „coloana Universului, pe care se sprijină aproape toate lucrările“ (*universalis columna quasi sustinens omnia*). Aceeași imagine cosmologică se regăsește la romani (Horațiu, *Ode*, III, 3), în India antică, cu *skambha*, Stâlpul cosmic (*Rg Veda*, I, 105; X, 89, 4 etc.), dar și la locuitorii insulelor Canare și în culturi foarte îndepărtate, precum cea a populației kwakiutl (Columbia britanică) ori nad'a din insula Flores (Indonezia). După credința populației kwakiutl, prin cele trei niveluri cosmice (lumea de jos, Pământul, Cerul) trece un stâlp de aramă; acolo unde stâlpul patrunde în Cer se află „Poarta Lumii de sus“. Calea