

MIRCEA ELIADE

Nostalgia originilor

Istorie și semnificație în religie

Traducere din engleză de
CEZAR BALTAG

 HUMANITAS
BUCUREȘTI

Cuprins

<i>Prefață</i>	5
1. Un nou umanism	11
2. Privire retrospectivă asupra istoriei religiilor: de la 1912 până azi	26
3. În căutarea „originilor“ religiei	62
4. Criză și regenerare	86
5. Mit cosmogonic și „istorie sacră“	111
6. Paradis și utopie: geografie mitică și eshatologie	133
7. Inițierea și lumea modernă	167
8. Prolegomene la dualismul religios: diade și polarități	189

Prefață

Este regretabil faptul că nu dispunem de un cuvânt mai precis decât acela de „religie“ prin care să numim experiența sacrului. Termenul are o istorie îndelungată, deși întru câtva limitată din punct de vedere cultural. Ne putem întreba dacă poate fi el aplicat fără discriminare Orientului Apropiat antic, iudaismului, creștinismului și islamului sau hinduismului, budismului și confucianismului, precum și popoarelor așa-zis primitive. Dar este poate prea târziu să căutăm alt cuvânt și „religie“ poate fi încă un termen util cu condiția să ne amintim mereu că el nu implică necesarmente credința într-un Dumnezeu, în zei sau în spirite, ci se referă la experiența sacrului și prin urmare are legătură cu ideile de *fință*, *sens* și *adevăr*.

Într-adevăr, este greu să ne imaginăm cum ar putea funcționa spiritul uman fără convingerea că ceva ireducibil *real* există în lume, după cum este imposibil să ne închipuim cum ar fi putut apărea conștiința fără a conferi un *sens* pulsionilor și experiențelor omului. Conștiința unei lumi reale și semnificative este strâns legată de descoperirea sacrului. Prin experiența sacrului, spiritul omenesc a surprins deosebirea dintre ceea ce se revelă ca real, puternic, bogat și semnificativ și ceea ce nu posedă aceste calități, adică fluxul haotic și primejdios al lucrurilor, aparițiile și disparițiile lor întâmplătoare și lipsite de sens.

Am discutat dialectica și morfologia sacrului în lucrările mele anterioare și nu mi se pare necesar să mai reiau discuția. Mă mărginesc să spun doar că „sacrul“ este un element în structura conștiinței, nu un stadiu în istoria conștiinței. O lume semnificativă – iar omul nu poate trăi în „haos“ – este rezultatul unui proces dialectic care poate fi denumit drept manifestare a sacrului. Viața umană capătă sens prin imitarea unor modele paradigmatiche revelate de ființe supranaturale. Imitarea unor modele transumane constituie una din primele caracteristici ale vieții „religioase“, o caracteristică esențială structurală, independentă de cultura și epoca în care apare. De la cele mai arhaice documente religioase care ne sunt accesibile până la creștinism și islam, *imitatio dei* ca normă și linie directoare a existenței umane nu s-a întrerupt niciodată, și, de fapt, nici n-ar fi putut fi altfel. La nivelurile cele mai arhaice de cultură, *a trăi ca ființă umană* este de la sine un *act religios*, căci hrana, viața sexuală și munca au valoare sacramentală. Altfel spus, a fi – sau, mai degrabă, a deveni – om înseamnă a fi „religios“.

Astfel, reflecția filozofică a fost confruntată de la bun început cu o lume a sensului care era, structural și genetic, „religioasă“ – și acest lucru este adevărat la modul general, și nu doar în legătură cu „primitivii“, orientalii și presocraticii. Dialectica sacrului a precedat și a servit drept model pentru toate mișcările dialectice descoperite după aceea de spiritul uman. Revelând ființa, sensul și adevărul într-o lume necunoscută, haotică și amenințătoare, experiența sacrului a netezit calea gândirii sistematice.

Aceasta ar putea fi de ajuns ca să trezească interesul filozofilor pentru munca istoricilor și fenomenologilor religiilor; există însă și alte aspecte ale experienței religioase

nu mai puțin interesante. Hierofaniile – adică manifestările sacralului exprimate în simboluri, mituri, ființe supranaturale etc. – sunt percepute ca structuri și constituie un limbaj prereflexiv cerând o hermeneutică specială. De mai bine de un sfert de secol, istoricii și fenomenologii religiilor încearcă să elaboreze o asemenea hermeneutică. Acest tip de demers nu are nimic de-a face cu activitatea cercetătorului de antichități, deși el poate utiliza documente provenind de la culturi de mult dispărute și de la etnii foarte îndepărtate. Recurgând la o hermeneutică adecvată, istoria religiilor încetează de a fi un muzeu de fosile, ruine și de *mirabilia* învechite pentru a deveni ceea ce ar fi trebuit să fie pentru orice cercetător: o serie de „mesaje“ așteptând să fie descifrate și înțelese.

Interesul pentru asemenea „mesaje“ nu este exclusiv istoric. Ele nu numai că ne „vorbesc“ despre un trecut care a murit demult, ci ne descoperă situații existențiale fundamentale care sunt direct relevante pentru omul modern. Așa după cum am subliniat într-unul din capitolele acestei cărți, din efortul hermeneutic de descifrare a semnificației miturilor, simbolurilor și a altor structuri religioase tradiționale rezultă o considerabilă îmbogățire a conștiinței; într-un anumit sens se poate chiar vorbi de o transformare interioară a cercetătorului și, să sperăm, chiar și a cititorului atras de subiectul în discuție. Ceea ce se numește fenomenologie și istorie a religiilor poate fi considerat ca făcând parte din acel număr restrâns de discipline umaniste care sunt totodată tehnici spirituale și propedeutice.

Într-o societate în continuă desacralizare, aceste studii vor deveni probabil și mai relevante. Văzută dintr-o perspectivă iudeo-creștină, secularizarea poate fi, cel puțin în parte, greșit interpretată. Ea poate fi considerată, de

pildă, o continuare a procesului de demitologizare, continuare care poate fi văzută ea însăși ca o prelungire târzie a strădaniei profetilor de a goli de sacru Cosmosul și viața cosmică. Dar acest aspect nu acoperă întregul adevăr. În societățile cele mai desacralizate și printre mișcările tinerilor cele mai iconoclaste (precum mișcarea „hippie“, de pildă), putem afla un număr de fenomene aparent nereligioase în care putem descifra valorizări noi și originale ale sacrului – deși, suntem de acord, ele nu sunt recognoscibile ca atare dintr-o perspectivă iudeo-creștină. Nu mă refer la „religiozitatea“ care apare ca evidentă în numeroase mișcări politice și sociale, cum ar fi mișcarea pentru drepturi civile, manifestațiile antirăzboinice etc. Și mai semnificative încă sunt structurile și *valorile* (încă inconștiente) religioase ale artei moderne, ale anumitor filme importante și de mare popularitate, ale unor fenomene raportându-se la cultura tinerilor, în special recâștigarea dimensiunilor religioase ale unei „existențe umane în Cosmos“, autentice și semnificative (redescoperirea Naturii, moravuri sexuale neinhibate, accentul pus pe „trăirea prezentului“, eliberarea de „proiecte“ și ambiții sociale etc.).

Majoritatea acestor recuperări ale sacrului reamintesc un tip de religie cosmică dispărut după triumful creștinismului și care a mai supraviețuit numai la țăranii europeni. Redescoperirea sacralității Vieții și Naturii nu înseamnă în mod necesar o întoarcere la „păgânism“ sau „idolatrie“. Deși religia cosmică a țăranilor din sud-estul Europei poate apărea ca o formă de păgânism în ochii unui puritan, ea nu e prin aceasta mai puțin o „liturghie cosmică creștină“. Un proces asemănător s-a desfășurat în iudaismul medieval. Grație mai cu seamă unei tradiții încorporate în Cabbală, o „sacralitate cosmică“, ce părea

să fi fost iremediabil pierdută în urma reformei rabinice, a fost recuperată cu succes.

Aceste remarci nu intenționează să demonstreze caracterul cripto-creștin al unora dintre cele mai recente expresii din cultura tinerilor. Ceea ce vreau să subliniez este că într-o perioadă de criză religioasă nu se pot anticipa soluțiile *creatoare* – și prin urmare – greu recunoscutibile – care se vor da acestei crize, în plus, nu se pot prezice expresiile pe care le poate lua o experiență potențial nouă, a sacralului. „Omul total“ nu este niciodată complet desacralizat, și avem toate motivele să ne îndoim chiar că o desacralizare totală este posibilă. Secularizarea repurtează succes la nivelul vieții conștiente: vechile idei teologice, dogmele, credințele, ritualurile, instituțiile etc. sunt vidate treptat de semnificație. Dar nici un om normal nu poate fi redus la activitatea sa conștientă, rațională, căci omul modern continuă să viseze, să se îndrăgostească, să asculte muzică, să meargă la teatru, să vadă filme, să citească – pe scurt, el nu trăiește numai într-o lume istorică și naturală, ci și într-o lume existențială, privată și într-un univers imaginar. Istoricul și fenomenologul religiilor este cel dintâi chemat să recunoască și să descifreze structurile și semnificațiile „religioase“ ale acestor lumi personale sau universuri imaginare.

Ar fi inutil să reluăm în această prefață argumentele pe care le dezvoltăm în cuprinsul cărții. Pe scurt, vom spune doar că interesul analizei religiilor arhaice și exotice nu se limitează la semnificația lor istorică. Filozoful, teologul și criticul literar pot, în egală măsură, profita de pe urma descoperirii acestor lumi de semnificație, lumi uitate, rău interpretate sau neglijate. Din acest motiv, am încercat să prezint și să discut documente aparținând unor

religii mai puțin familiare. Progrese importante au avut loc recent în înțelegerea celor trei religii monoteiste, a budismului și chiar a filozofilor religioase ale Indiei. Multe lucrări bine-cunoscute care abordează aceste teme stau astăzi la îndemâna cititorului interesat.

Eseurile adunate în această carte nu au fost scrise pentru „specialiști“, ci pentru cititorul inteligent și de bună credință, pentru *honnête homme*. De aceea, nu am ezitat să citez exemple cunoscute, sau cel puțin accesibile, istoricului religiilor, antropologului sau orientalistului, dar care sunt probabil necunoscute cititorului nespecialist. Sper totuși că din confruntarea Omului occidental modern cu lumi de semnificație necunoscute sau mai puțin familiare se va naște ceea ce am putea numi un „nou umanism“. Aceste eseuri, la fel ca și lucrările mele anterioare, își propun să sublinieze funcția culturală pe care istoria religiilor o poate avea într-o societate desacralizată; ele caută, de asemenea, să dezvolte o hermeneutică sistematică a sacralului și a manifestărilor sale istorice.

Majoritatea eseurilor din această carte au apărut în diverse publicații, fiind mai apoi corectate și dezvoltate. Sunt fericit să aduc mulțumiri foștilor mei studenți, dl Harry Partin, care a tradus din franceză un prim concept al capitoului 3, dlui Alfred Hildebeitel, care a corectat și stilizat capitolele 5, 7 și 8, precum și dlui Norman Girardot.

MIRCEA ELIADE

UN NOU UMANISM

În pofida manualelor, periodicelor și bibliografiilor de care dispun astăzi savanții, este din ce în ce mai greu să te ții la curent cu progresele înregistrate în toate domeniile de istoria religiilor.¹ Din acest motiv este din ce în ce mai dificil să devii istoric al religiilor. Savantul își dă seama cu regret că se află în situația de a se transforma în specialist numai *într-o singură* religie, ba chiar într-o singură perioadă sau un singur aspect particular al acelei religii.

Această situație ne-a determinat să edităm o nouă revistă.* Scopul nostru n-a fost doar acela de a pune la îndemâna specialiștilor încă un periodic (deși lipsa unui asemenea periodic în Statele Unite era un argument suficient pentru

Capitolul de față reprezintă o versiune revăzută și adaogită a unui articol intitulat inițial „History of Religions and a New Humanism“, publicat pentru prima oară în *History of Religions*, 1 (1961): 1–8. © 1961 by the University of Chicago.

1. Deoarece *Religionswissenschaft* este greu de tradus în altă limbă, ne vedem siliți să întrebuițăm termenul de „istorie a religiilor“ în sens larg, incluzând în el nu numai istoria propriu-zisă, ci și studiul comparat al religiilor, precum și morfologia și fenomenologia lor.

* Este vorba de *History of Religions: an International Journal for Comparative Historical Studies* (editat de: Mircea Eliade, Joseph M. Kitagawa și Charles H. Long), Chicago (University of Chicago Press), 1961 ș. urm. (N.t.)

aceasta), ci mai ales acela de a oferi un mijloc de orientare într-un domeniu care se dezvoltă continuu și de a stimula schimburile de păreri între specialiști, care, de obicei, nu urmăresc progresele înregistrate în alte discipline. Această orientare și aceste schimburi de vederi vor deveni, sperăm, posibile grație unei treceri în revistă a celor mai recente progrese privind anumite probleme-cheie din istoria religiilor, precum și grație discuțiilor de ordin metodologic și încercărilor de a îmbunătăți hermeneutica datelor religioase.

Hermeneutica ocupă un loc preponderent în cercetările noastre deoarece, în chip inevitabil, ea este aspectul cel mai puțin dezvoltat al disciplinei noastre. Preocupați, și adesea de-a dreptul copleșiți, de culegerea, publicarea și analizarea datelor religioase, muncă fără îndoială și urgentă, și indispensabilă, savanții au neglijat adeseori să le studieze semnificația. Or, aceste date sunt expresia unor experiențe religioase diverse; în ultimă analiză, ele reprezintă poziții și situații asumate de om în decursul istoriei sale. Fie că-i place sau nu, istoricul religiilor nu și-a isprăvit opera după ce a reconstituit istoria unei forme religioase sau i-a determinat contextul sociologic, economic sau politic. Pe lângă toate acestea, el trebuie să-i înțeleagă semnificația – altfel spus, să-i identifice și să-i elucideze situațiile și pozițiile care i-au făcut posibilă apariția sau triumful într-un moment anume al istoriei sale.

Doar în măsura în care își va îndeplini această misiune – mai ales făcând accesibilă pentru omul modern semnificația documentelor religioase – știința religiilor își va duce la capăt adevărata ei menire culturală. Deoarece, oricare ar fi fost rolul său în trecut, studiul comparativ al religiilor este menit în viitorul apropiat să își

asume un rol de primă importanță. Așa cum am spus-o în mai multe ocazii, momentul nostru istoric ne obligă la confruntări pe care nici nu le puteam măcar imagina acum cincizeci de ani. Pe de o parte, popoarele Asiei și-au făcut recent reîntrarea în istorie, pe de alta, popoarele așa-zis „primitive“ își pregătesc apariția la orizontul „marii istorii“ (altfel spus, ele năzuiesc să devină *subiecte active* ale istoriei, și nu simple *obiecte pasive*, cum au fost până acum). Dar dacă popoarele din Occident nu mai sunt singurele popoare care „fac“ istorie, valorile lor spirituale și culturale nu se vor mai bucura de locul privilegiat, ca să nu spunem de autoritatea incontestabilă de care beneficiau acum câteva generații. Aceste valori sunt acum analizate, comparate și judecate de ne-occidentali. La rândul lor, occidentalii sunt din ce în ce mai decși să studieze, să analizeze și să înțeleagă spiritualitățile Asiei și ale lumii arhaice. Aceste descoperiri și contacte trebuie extinse la nivelul unui dialog. Dar ca să fie autentic și rodnic, acest dialog nu trebuie să se limiteze la un limbaj empiric și utilitarist. Adevăratul dialog trebuie să aibă în vedere valorile centrale ale culturilor participanților. Iar pentru a înțelege corect aceste valori trebuie să înțelegi sursele lor religioase, deoarece, cum bine se știe, culturile noneuropene, atât cele orientale, cât și cele primitive, sunt nutrite încă de un sol religios deosebit de fertil.

Iată de ce socotim că istoria religiilor este menită să joace un rol important în viața culturală contemporană. Și aceasta nu numai pentru că înțelegerea religiilor exotice și arhaice va impulsiona în chip semnificativ dialogul cultural cu reprezentanții acestor religii, ci mai ales pentru că, străduindu-se să înțeleagă situațiile existențiale exprimate de documentele pe care le studiază, istoricul religiilor

va accede la o cunoaștere mai profundă a omului și pe temelia acestei cunoașteri se va putea dezvolta, la scară mondială, un nou umanism. Ne putem chiar întreba dacă istoria religiilor nu-și poate aduce o contribuție de primă importanță la formarea acestuia; căci, pe de o parte, studiul istoric și comparativ al religiilor îmbrățișează toate formele culturale cunoscute până acum, atât ale culturilor etnologice cât și ale acelor care au jucat un rol major în istorie și, pe de altă parte, prin studierea expresiilor religioase ale unei culturi, savantul o abordează din interior, și nu doar prin contextul său sociologic, economic sau politic. În ultimă analiză, istoricul religiilor este chemat să elucideze un mare număr de situații nefamiliare omului occidental, și depășirea provincialismului cultural devine posibilă tocmai prin înțelegerea acestor situații nefamiliare, „exotice“.

Dar acest fapt implică mai mult decât o simplă lărgire a orizontului, o creștere cantitativă, statică, a „cunoașterii omului“ de către noi. Este mai ales vorba de faptul că întâlnirea cu „alții“ – cu ființe umane aparținând unor tipuri de societăți arhaice și exotice deosebite – este stimulantă și avantajoasă din punct de vedere cultural, iar experiența personală a acestei hermeneutici unice este deosebit de creatoare (vezi, mai jos, p. 96). Nu este imposibil ca descoperirile și „întâlnirile“ prilejuite de progresul istoriei religiilor să aibă repercusiuni comparabile cu acelea ale anumitor descoperiri din trecutul culturii occidentale. Am în vedere, de pildă, descoperirea artelor exotice și primitive, care a dat un viu impuls esteticii occidentale. Am în vedere, mai ales, descoperirea inconștientului în psihanaliză, care a deschis noi perspective înțelegerii noastre asupra omului. În ambele cazuri,

deopotrivă, a avut loc o întâlnire cu „străinul“, cu necunoscutul, cu ceea ce nu poate fi redus la categoriile cunoscute – pe scurt, o întâlnire cu „altul“.² Desigur, această întâlnire cu „altul“ nu este lipsită de pericole. Rezistența inițială față de mișcările artistice moderne și față de psihologia adâncurilor este un exemplu concludent. Căci, la urma urmei, recunoașterea existenței „altora“ aduce cu sine în chip inevitabil „relativizarea“ sau chiar distrugerea orizontului cultural oficial. Universul estetic occidental n-a mai fost același după acceptarea și asimilarea artei cubiste și suprarealiste. Tot astfel, „lumea“ în care trăia omul preanalitic a căzut în desuetudine după descoperirile lui Sigmund Freud. Dar aceste „distrugerii“ au deschis noi căi geniului creator al Occidentului.

Toate acestea pot doar sugera posibilitățile fără limite care s-au deschis în fața istoricilor religiilor, „întâlnirile“ cu care au trebuit să se confrunte ca să înțeleagă situații diferite de cele pe care le cunoșteau. Este greu de crezut că experiențe atât de „stranii“ precum acelea ale vânătorului paleolitic sau cele ale călugărului budist nu vor avea nici o urmare asupra vieții culturale a omului modern. Desigur, asemenea „întâlniri“ vor deveni creatoare din punct de vedere cultural numai atunci când savantul va fi depășit stadiul purei erudiții – altfel spus, când, după ce va fi adunat, descris și clasificat documentele de care dispune, el va face și efortul de a le înțelege în *planul de referință care le este propriu*. Acest lucru nu implică în nici un chip o depreciere a erudiției; dar, la urma urmei,

2. Rudolf Otto a descris sacrul ca fiind *das ganz andere*. Deși având loc în plan nonreligios, întâlnirile cu un „cu totul altul“, induse de psihologia adâncurilor și de experimentele artistice, pot fi socotite experiențe parareligioase.