

CUPRINS

Prefață

de Georges Dumézil (traducere de O. Chețan) 7

Cuvânt înainte al autorului 15

CAPITOLUL I.

Aproximări: Structura și morfologia sacrului 21

1. „Sacru“ și „profan“. – 2. Dificultăți metodologice. – 3. Varietatea hierofaniilor. – 4. Multiplicitatea hierofaniilor. – 5. Dialectica hierofaniilor. – 6. Tabuul și ambivalența sacrului. – 7. *Mana*. – 8. Structura hierofaniilor. – 9. Revalorizarea hierofaniilor. – 10. Complexitatea fenomenului religios „primitiv“. – Indicații bibliografice.

CAPITOLUL II.

Cerul: zei uranieni, rituri și simboluri cerești 58

11. Sacrul ceresc. – 12. Zei australieni ai cerului. – 13. Zeitățile cerești la andamani, la africani etc. – 14. *Deus otiosus*. – 15. Noi „forme“ divine substituite zeilor uranieni. – 16. Fuziune și substituție. – 17. Vechimea Ființelor Supreme uraniene. – 18. Zei ai cerului la populațiile arctice și central-asiatice. – 19. Mesopotamia. – 20. Dyaus, Varuņa. – 21. Varuņa și Suveranitatea. – 22. Zei cerești iranieni. – 23. Uranos. – 24. Zeus. – 25. Iupiter, Odhin, Taranis etc. – 26. Zei ai furtunii. – 27. Fecundatorii. – 28. Soțul Marii-Mame. – 29. Iahve. – 30. Fecundatorii se substituie zeilor uranieni. – 31. Simbolism ceresc. – 32. Mituri ale ascensiunii. – 33. Rituri ale ascensiunii. – 34. Simbolismul ascensiunii. – 35. Concluzii. – Stadiul problemelor și bibliografie.

CAPITOLUL III.

Soarele și cultele solare 142

36. Hierofanii solare și raționalism. – 37. Solarizarea Ființelor Supreme. – 38. Africa, Indonezia. – 39. Solarizare la populația munda. – 40. Cultele solare. – 41. Descendența solară. – 42. Soarele hierofant și psihopomp. – 43. Culte solare egiptene. – 44. Culte solare în Orientul clasic și în Mediterana. – 45. India: ambivalența Soarelui. – 46. Eroii solari, morții, aleșii. – Bibliografie.

CAPITOLUL IV.

Luna și mistica lunară 171

47. Luna și timpul. – 48. Solidaritatea epifaniilor lunare. – 49. Luna și apele. – 50. Luna și vegetația. – 51. Luna și fertilitatea. – 52. Luna, femeia și șarpele. – 53. Simbolismul lunar. – 54. Luna și moartea. – 55. Luna și inițierea. – 56. Simbolismul „devenirii” lunare. – 57. Cosmobiologie și fiziologie mistică. – 58. Luna și destinul. – 59. Metafizică lunară. – Bibliografie.

CAPITOLUL V.

Apele și simbolismul acvatic 202

60. Apele și germenii. – 61. Cosmogonii acvatice. – 62. Hylogenii. – 63. „Apa vieții”. – 64. Simbolismul imersiunii. – 65. Botezul. – 66. Setea mortului. – 67. Izvoare miraculoase și oraculare. – 68. Epifanii acvatice și divinități ale apelor. – 69. Nimfele. – 70. Poseidon, Aegir etc. – 71. Animale și embleme acvatice. – 72. Simbolismul potopului. – 73. Sinteză. – Bibliografie.

CAPITOLUL VI.

Pietrele sacre: epifanii, semne și forme 229

74. Kratofanii litice. – 75. Megaliți funerari. – 76. Pietre fertilizante. – 77. „Alunecușul”. – 78. Pietre găurite, „pietre de trăsnet”. – 79. Meteoriti și betili. – 80. Epifanii și simbolisme litice. – 81. Piatra sacră, *omphalos*, „Centrul Lumii”. – 82. Semne și forme. – Bibliografie.

CAPITOLUL VII.

Pământul, femeia și fecunditatea 252

83. Glia-Mamă. – 84. Cuplul primordial Cer-Pământ. – 85. Structura hierofaniilor telurice. – 86. Maternitate htoniană. –

87. Descendență telurică. – 88. Regenerare. – 89. Homo–Humus. – 90. Solidaritate cosmobiologică. – 91. Glia și femeia. – 92. Femeia și agricultura. – 93. Femeia și brazda. – 94. Sinteză. – Bibliografie.

CAPITOLUL VIII.

Vegetația. Simboluri și rituri ale reînnoirii 277
 95. Încercare de clasificare. – 96. Arborele sacru. – 97. Arbore-microcosmos. – 98. Arborele-sălaș al divinității. – 99. Arborele Cosmic. – 100. „Arborele răsturnat“. – 101. Yggdrasil. – 102. Epifanii vegetale. – 103. Marile-Zeițe și vegetația. – 104. Symbolism iconografic. – 105. Marea-Zeiță – Arborele Vieții. – 106. Pomul cunoașterii. – 107. Paznicii Pomului Vieții. – 108. Monștri și grifoni. – 109. Pomul și Crucea. – 110. Întinerire și nemurire. – 111. Arhetipul plantelor de leac. – 112. Arborele–*Axis Mundi*. – 113. Descendența mitică pornind de la o specie vegetală. – 114. Transformarea în plante. – 115. Relații om–plantă. – 116. Arborele regenerativ. – 117. Căsătoria arborilor. – 118. „Arborele de Mai“. – 119. „Regele“ și „Regina“. – 120. Sexualitate și vegetație. – 121. Reprezentanți ai vegetației. – 122. Lupte rituale. – 123. Symbolism cosmic. – 124. Sinteză. – Bibliografie.

CAPITOLUL IX.

Agricultura și cultele fertilității 339
 125. Rituri agrare. – 126. Femeie, sexualitate, agricultură. – 127. Ofrande agrare. – 128. „Puterea“ recoltei. – 129. Personificări mitice. – 130. Sacrificii omenești. – 131. Sacrificii omenești la azteci și la populația khond. – 132. Sacrificiu și regenerare. – 133. Ritualuri finale. – 134. Morții și semințele. – 135. Divinități agrare și funerare. – 136. Sexualitate și fecunditate agrară. – 137. Funcția rituală a orgiei. – 138. Orgie și reintegrare. – 139. Mistică agrară și soteriologie. – Stadiul problemelor și bibliografie.

CAPITOLUL X.

Spațiul sacru: templu, palat, „centrul lumii“ 374
 140. Hierofanii și repetiție. – 141. Consacrarea spațiului. – 142. „Construcția“ spațiului sacru. – 143. „Centrul Lumii“. – 144. Modele cosmice și rituri ale construcției. – 145. Symbolismul „Centrului“. – 146. „Nostalgia Paradisului“. – Bibliografie.

CAPITOLUL XI.

Timpul sacru și mitul veșnicului reînceput	394
147. Eterogenitatea timpului. – 148. Solidaritate și contiguitate a timpurilor hierofanice. – 149. Periodicitate – prezent etern. – 150. Restaurarea timpului mitic. – 151. Repetiție nonperiodică. – 152. Regenerarea timpului. – 153. Repetarea anuală a cosmogoniei. – 154. Repetarea contingentă a cosmogoniei. – 155. Regenerarea totală. – Bibliografie.	

CAPITOLUL XII.

Morfologia și funcția miturilor	415
156. Miturile cosmogonice – mituri exemplare. – 157. Oul cosmic. – 158. Ce revelează miturile. – 159. <i>Coincidentia oppositorum</i> – model mitic. – 160. Mitul androginiei divine. – 161. Mitul androginiei umane. – 162. Mituri de reînnoire, de construcție, de inițiere etc. – 163. Structura unui mit: Varuța și Vîrța. – 164. Mit – „istorie exemplară“. – 165. Degradarea miturilor. – Bibliografie.	

CAPITOLUL XIII.

Structura simbolurilor	442
166. Pietre simbolice. – 167. Degradarea simbolurilor. – 168. Infantilism. – 169. Simboluri și hierofanii. – 170. Coerența simbolurilor. – 171. Funcția simbolurilor. – 172. Logica simbolurilor. – Bibliografie.	

Concluzii	465
----------------------------	-----

CAPITOLUL I

APROXIMĂRI: STRUCTURA ȘI MORFOLOGIA SACRULUI

1. „Sacru“ și „profan“. – Toate definițiile date până în prezent fenomenului religios prezintă o trăsătură comună: fiecare definiție opune, în felul său, *sacrul* și viața religioasă *profanului* și vieții laice. Dar dificultățile apar când trebuie delimitată sfera noțiunii de „sacru“. Dificultăți de ordin teoretic, însă și de ordin practic. Căci, înainte de a încerca o definiție a fenomenului religios, se cuvine să știm unde anume vor trebui căutate *faptele* religioase și, dintre acestea, mai ales cele care pot fi observate în „stare pură“, adică cele care sunt „simple“ și cât mai aproape de originea lor. Din nefericire, nicăieri nu ne sunt accesibile astfel de fapte, nici în societățile a căror istorie poate fi urmărită, nici la „primitivii“ cei mai puțin civilizați. Aproape pretutindeni ne aflăm în prezența unor fenomene religioase complexe, care presupun o evoluție istorică îndelungată.

Pe de altă parte, strângerea documentației prezintă și ea importante dificultăți practice. Din două motive: 1) chiar dacă te mulțumești să studiezi o singură religie, viața unui om abia ar ajunge pentru a duce la bun sfârșit cercetările; 2) dacă îți propui studierea comparativă a religiilor, mai multe existențe ar fi insuficiente pentru a atinge scopul urmărit. Or, ceea ce ne interesează este tocmai acest studiu comparativ, singurul capabil să ne dezvăluie morfologia schimbătoare a sacrului, pe de-o parte, devenirea lui istorică, pe de alta. Pentru a aborda un astfel de studiu, suntem deci siliți să alegem numai unele religii din cele pe care istoria le-a înregistrat sau pe care ni le-a relevat etnologia și, de asemenea, numai anumite aspecte sau faze ale lor.

Această alegere, chiar sumară, este întotdeauna o operație delicată. Într-adevăr, dacă vrem să delimităm și să definim *sacrul*, trebuie

să dispunem de o cantitate convenabilă de „sacralități“, adică de fapte sacre. Dintru început tulburătoare, eterogenitatea acestor „fapte sacre“ devine, încetul cu încetul, paralizantă. Căci este vorba de rituri, de mituri, de forme divine, de obiecte sacre și venerate, de simboluri, de cosmologii, de teologumene, de oameni consacrați, de animale, de plante, de locuri sacre etc. Și fiecare categorie își are propria sa morfologie de o bogăție luxuriantă și stufoasă. Ne aflăm în prezența unui material documentar imens și eteroclit; un mit cosmogonic melanezian sau un sacrificiu brahmanic au același drept de a fi luate în considerare ca și textele mistice ale unei Sfinte Tereza sau ale unui Nichiren*, sau un totem australian, un rit primitiv de inițiere, simbolismul templului Barabudur, costumul ceremonial și dansul unui șaman siberian, pietrele sacre întâlnite mai peste tot, ceremoniile agrare, miturile și riturile Marilor-Zeițe, instaurarea unui rege în societățile arhaice sau superstițiile legate de pietrele prețioase etc. Fiecare document poate fi considerat ca o hierofanie în măsura în care exprimă, în felul său, o modalitate a sacrului și un moment al istoriei sale, adică o experiență a sacrului printre nenumăratele varietăți existente. Fiecare document ne este prețios prin dubla revelație pe care o realizează: 1) ca hierofanie, pune în lumină o *modalitate a sacrului*; 2) ca moment istoric, dezvăluie o *situație a omului* în raport cu sacrul. Iată, de pildă, un text vedic care se adresează celui mort: „Tărăște-te spre țărână, ea este mama ta! De-ar putea să te salveze din neant!“ (*Rg Veda*, X, 18, 10). Acest text ne dezvăluie structura sacralității telurice; Terra este considerată ca o mamă, Tellus Mater; dar, în același timp, ne dezvăluie și un anumit moment al istoriei religiilor indiene; momentul în care această Tellus Mater era valorizată – cel puțin de un anumit grup de indivizi – ca protectoare împotriva neantului; valorizare ce va deveni caducă prin reforma upanișadică și prin predica lui Buddha.

Revenind la punctul de plecare, fiecare categorie de documente (mituri, rituri, zei, superstiții etc.) ne este, în definitiv, la fel de prețioasă dacă voim să putem înțelege fenomenul religios. Această

* Nichiren – călugăr budist (1222–1282), întemeietor și primul șef religios al celei de-a treia mari mișcări de reformă a budismului japonez în epoca Kamakura (amidismul, budismul zen și budismul Sūtrei Lotus). – *Nota red.*

înțelegere se realizează permanent în cadrul *istoriei*. Prin simplul fapt de a ne afla în prezența unor hierofanii, ne aflăm în fața unor documente istorice. Sacrul se manifestă întotdeauna într-o anumită situație istorică. Experiențele mistice, chiar cele mai personale și mai transcendente, suferă influența momentului istoric. Profeții iudei sunt îndatorați evenimentelor istorice care au justificat și susținut mesajul lor; de asemenea, istoriei religioase israelite, care le-a permis formularea anumitor experiențe etc. Ca fenomen istoric – iar nu ca experiență personală –, nihilismul și ontologismul unor anumite mistici mähāyanice nu erau posibile fără speculația upanișadică, fără evoluția limbii sanscrite etc. Ceea ce nu vrea însă defel să spună că orice hierofanie, precum și orice experiență religioasă, este un moment unic, fără repetiție posibilă în economia spiritului. Marile experiențe nu se aseamănă doar prin conținut, ci adesea și prin modul lor de exprimare. Rudolf Otto a relevat asemănări surprinzătoare între lexicul și formulele Maestrului Eckardt cu acelea ale lui Śaṅkara.

Faptul că o hierofanie este întotdeauna istorică (adică se produce statornic în situații determinate) nu-i distruge neapărat ecumenicitatea. Unele hierofanii au o destinație locală; altele au, sau obțin, valențe universale. Indienii, de pildă, venerază un anumit arbore numit *Aśvattha*; manifestarea sacrului în această specie vegetală este transparentă în mod natural la ei, căci numai pentru ei *Aśvattha* este o *hierofanie*, nu doar un *arbore*. În consecință, această hierofanie nu este numai *istorică* (ca de altfel orice hierofanie), ci și *locală*. Totuși, indienii cunosc și simbolul unui Arbore Cosmic (*Axis Mundi*) și această hierofanie mitico-simbolică este universală, căci Arborii Cosmici se întâlnesc peste tot în vechile civilizații. Trebuie să precizăm că *Aśvattha* este venerat în măsura în care încorporează sacralitatea Universului în continuă regenerare; adică este venerat deoarece încorporează, participă sau simbolizează Universul reprezentat prin Arborii Cosmici ai diferitelor mitologii (cf. par. 99). Dar, cu toate că *Aśvattha* se justifică prin același simbolism care apare și în Arboarele Cosmic, hierofania care transpune substanța unei specii vegetale într-un arbore sacru nu este evidentă decât în ochii membrilor societății indiene.

Pentru a cita încă un exemplu – de data aceasta al unei hierofanii depășite de însăși istoria poporului în care ea s-a alcătuit –, semiții au adorat, într-un anumit moment al istoriei lor, cuplul divin al zeului uraganului și fecundității, Baal, și al zeiței fertilității (mai ales a fertilității agrare), Bēlit. Profeții iudei considerau aceste culte drept sacrilegii. Din punctul lor de vedere – adică din punctul de vedere al semiților, care, prin intermediul reformei mozaice, parveniseră la o concepție mai înaltă, mai pură și mai completă a divinității – această critică era din plin justificată. Totuși, cultul paleosemitic al lui Baal și Bēlit era, și el, o hierofanie: el revela – până la exacerbare și monstruos – sacralitatea vieții organice, forțele elementare ale sângelui, ale sexualității și ale fecundității. O astfel de revelație și-a păstrat valoarea, dacă nu timp de milenii, cel puțin numeroase secole. Această hierofanie nu a încetat să fie valorizată decât în momentul în care a fost înlocuită de o alta, care – săvârșită în experiența religioasă a unei elite – se afirma mai perfectă și mai consolatoare. „Forma divină“ a lui Iahve întrecea „forma divină“ a lui Baal; ea revela sacralitatea într-un mod mai integral, sanctifica viața fără dezlănțuirea forțelor elementare concentrate în cultul lui Baal, revela o economie spirituală în care viața omului și destinul său își rezervau valori noi; de asemenea, ea procura o experiență religioasă mai bogată, o comuniune divină totodată mai „pură“ și mai completă. Până la sfârșit, această hierofanie jahvistă a triumfat; și, deoarece reprezenta o modalitate universalistă a sacrului, era, prin însăși natura sa, accesibilă celorlalte culturi; ea a devenit, prin mijlocirea creștinismului, o valoare religioasă mondială. Reiese că anumite hierofanii (rituri, culte, forme divine, simboluri etc.) sunt sau devin, așadar, multivalente sau universaliste; altele rămân locale și „istorice“; inaccesibile celorlalte culturi ele au căzut în desuetudine în chiar desfășurarea istoriei societății în care se realizaseră.

2. Dificultăți metodologice. – Dar să revenim la marea dificultate materială deja semnalată: extrema eterogenitate a documentelor religioase. Domeniul aproape nelimitat în care s-au cules documentele cu sutele de mii n-a făcut decât să agraveze această eterogenitate. Pe de o parte (este, de altfel, cazul tuturor documentelor istorice), cele de care dispunem s-au conservat mai mult sau mai puțin la

întâmplare (nu este vorba numai de texte, ci și de monumente, inscripții, tradiții orale, obiceiuri). Pe de altă parte, aceste documente conservate întâmplător provin din medii foarte diferite. Dacă, pentru a reconstitui istoria arhaică a religiei grecești, de pildă, trebuie să ne mulțumim cu textele puțin numeroase care ne-au fost conservate, cu câteva inscripții, câteva monumente mutilate și câteva obiecte votive, pentru a reconstitui religiile germanice sau slave, de pildă, suntem siliți să facem apel la documentele folclorice și să acceptăm riscurile inevitabile ce comportă manevrarea și interpretarea lor. O inscripție runică, un mit înregistrat câteva secole după ce a încetat să fie înțeles, câteva gravuri simbolice, câteva monumente proto-istorice, o cantitate de rituri și de legende populare ale secolului trecut – există oare ceva mai eteroclit decât materialul documentar de care dispune istoricul religiilor germanice sau slave? Acceptabilă în studierea unei singure religii, o astfel de eterogenitate devine gravă când este vorba de a aborda studiul comparativ al religiilor și de a năzui la cunoașterea unui mare număr de modalități ale sacrului.

Este exact situația criticului care ar avea de scris istoria literaturii franceze fără altă documentare decât unele fragmente din Racine, o traducere în spaniolă a lui La Bruyère, câteva texte citate de un critic străin, amintirile literare ale unor călători și diplomați, catalogul unei librării provinciale, rezumatele și temele unui licean și alte câteva indicații de același gen. Iată, în fond, documentația de care dispune un istoric al religiilor: câteva fragmente dintr-o vastă literatură sacerdotală orală (creație exclusivă a unei anumite clase sociale), câteva aluzii găsite în note ale unor călători, materiale culese de misionarii străini, cugetări extrase din literatura profană, câteva monumente, câteva inscripții și amintirile păstrate în tradițiile populare. Științele istorice sunt, evident, și ele silită să recurgă la o documentare de acest gen, fragmentară și contingentă. Dar munca întreprinsă de istoricul religiilor este mult mai îndrăzneată decât aceea a istoricului care trebuie să reconstituie un eveniment sau o serie de evenimente cu ajutorul puținelor documente conservate; istoricul religiilor trebuie nu numai să refacă *istoria* unei anumite hierofanii (rit, mit, zeitate sau cult), dar, în primul rând, să înțeleagă și să facă inteligibilă *modalitatea sacrului revelat* prin această hierofanie. Or, eterogenitatea

și caracterul fortuit al documentelor de care se dispune agravează dificultatea care există întotdeauna în interpretarea corectă a sensului unei hierofanii. Să ne imaginăm situația unui budist care n-ar dispune – pentru înțelegerea creștinismului – decât de câteva fragmente ale evangheliilor, de un manual al cultului catolic, de un material iconografic eteroclit (icoane bizantine, statui de sfinți din epoca barocă, odăjdiile unui preot ortodox), dar ar avea în schimb posibilitatea de a studia viața religioasă a unui sat european. Observatorul budist ar remarca, fără îndoială, o netă distincție între viața religioasă a țăranilor și concepțiile teologice, morale și mistice ale preotului satului. Dar, cu toate că ar avea dreptate să înregistreze această distincție, el ar greși judecând creștinismul, nu după tradițiile păstrate de individul unic care este preotul, ci ar considera „adevărată“ doar experiența reprezentată de comunitatea satului. Modalitățile sacruului revelate de creștinism sunt, în definitiv, păstrate mai corect în tradiția reprezentată de preot (chiar puternic colorată de istorie și teologie), decât în credințele satului. Căci ceea ce interesează pe observator nu este atât cunoașterea unui anumit moment al istoriei creștinismului, într-un anumit sector al creștinătății, cât religia creștină însăși. Faptul că un singur individ în tot satul cunoaște ritualul, dogma și mistica creștină, pe când întreg restul comunității le ignoră și practică un cult elementar plin de superstiții (adică de resturile hierofaniilor decăzute) nu prezintă, aici cel puțin, nici o importanță. Important este să-ți dai seama că acest unic individ păstrează în mod mai complet, dacă nu experiența originară a creștinismului, cel puțin elementele sale fundamentale și valorizările sale mistice, teologice și rituale.

O astfel de eroare de metodă este destul de frecventă în etnologie. P. Radin se crede autorizat să respingă concluziile cercetărilor misiionarului M. Gusinde, pentru că investigațiile acestuia au vizat doar un singur individ. Această atitudine ar fi justificată doar în cazul în care scopul investigației ar fi fost strict sociologic: viața religioasă a unei comunități fuegiene într-un moment istoric dat; dar, dacă este vorba de a discerne capacitățile fuegienilor de a experimenta sacralitatea, atunci situația e cu totul alta. Or, una din problemele cele mai importante ale istoriei religiilor este tocmai această capacitate

de a cunoaște diferitele modalități ale sacrului primitivilor. Într-adevăr, dacă s-ar putea demonstra (ceea ce s-a și făcut, de altfel, în ultimele decenii) că viața religioasă a celor mai primitive popoare este într-adevăr complexă, că ea nu poate fi redusă la „animism“ sau „totemism“ și nici la cultul strămoșilor, că ea cunoaște și Ființe Supreme înzestrate cu toate prerogativele Divinității creatoare și atotputernice, ipoteza evoluționistă care interzice primitivilor accesul la „hierofaniile superioare“ ar fi prin aceasta infirmată.

3. Varietatea hierofaniilor. – Comparațiile la care am recurs pentru a face simțită precaritatea materialului documentar de care dispune istoricul religiilor nu sunt, firește, decât exemple imaginare și trebuie considerate ca atare. Prima noastră grijă este de a justifica metoda ce va călăuzi această lucrare. În ce măsură suntem îndreptățiți – considerând eterogenitatea și precaritatea materialului documentar – să vorbim de „modalitățile sacrului“? Existența reală a acestor modalități ne este dovedită de faptul că o hierofanie este altfel trăită și interpretată de elitele religioase decât de restul comunității. Pentru poporul care se duce la începutul toamnei la templul *Kālīghat* din Calcutta, *Durgā* este o zeiță feroasă căreia trebuie să i se sacrifice țapi; dar pentru cei câțiva śakta inițiați, *Durgā* este epifania vieții cosmice în continuă și violentă palingeneză. Este foarte probabil că, printre adoratorii așa-numitului *lingam** al lui Śīva, un mare număr nu văd în el decât arhetipul organului generator; dar sunt alții care-l consideră ca un semn, o „icoană“ a creației și a distrugerii ritmice a Universului, care se manifestă în forme și se reintegrează periodic în unitatea primordială, preformală, spre a se regenera. Care este oare adevărata hierofanie a lui *Durgā* și a lui Śīva: aceea descifrată de „inițiați“, sau cele înțelese de masele de „credincioși“? Vom încerca să arătăm în paginile ce urmează că ambele sunt la fel de valabile, că atât sensul acordat de mase cât și interpretarea inițiaților reprezintă, fiecare, o modalitate reală, autentică, a sacrului manifestat de *Durgā* sau Śīva. Vom putea arăta că cele două hierofanii sunt coerente, că modalitățile sacrului revelat prin ele

* Simbolul vedic al fecundității, falus (*liṅga* în sanscrită = semn; falus). – *Nota red.*

nu sunt defel contradictorii, ci integrabile și complementare. Suntem astfel autorizați să acordăm o egală „validitate“ unui document înregistrat de o experiență populară, ca și unui document care reflectă experiența unei elite. Cele două categorii de documente sunt indispensabile – și nu numai pentru a reface *istoria* unei hierofanii, ci, în primul rând, pentru că ele ajută la constituirea modalităților sacrului revelat prin această hierofanie.

Aceste observații – în mod amplu ilustrate în cuprinsul prezentei cărți – trebuie aplicate eterogenității hierofaniilor despre care a fost vorba în cele de mai sus. Căci – precum am spus – aceste documente nu sunt eterogene doar în raport cu originea lor (unele emanând de la preoți sau de la inițiați, celelalte de la mase, unele neprezentând decât aluzii, fragmente, sau niște așa-se-spune, celelalte, texte originale etc.), ci și în însăși structura lor. De pildă, hierofaniile vegetale (adică sacrul revelat prin vegetație) se regăsesc atât în simbolurile (Arborele Cosmic) sau în miturile metafizice (Arborele Vieții), cât și în ritualurile „populare“ („Plimbarea Arborelui de Mai“, arderea buștenilor, ritualurile agrare), în credințele legate de ideea originii vegetale a umanității, în relațiile mistice care există între anumiți arbori și anumiți indivizi sau societăți umane, în superstițiile relative la fecundarea prin fructe sau prin flori, în poveștile în care eroul, ucis tâlhărește, se transformă în plante, în miturile și în riturile divinităților vegetației și agriculturii etc. Aceste documente diferă nu numai prin *istoria* lor (a se compara, de pildă, simbolul Arborelui Cosmic la indieni și la altaici cu credințele unor anumite populații primitive privitoare la descendența genului uman dintr-o specie vegetală) – ci prin însăși structura lor. Care sunt oare documentele care ne vor servi de model pentru a înțelege hierofaniile vegetale? Simbolurile, riturile, miturile sau „forme divine“?

Metoda cea mai sigură este, fără îndoială, aceea care ia în considerare și folosește toate aceste documente eterogene, neexcluzând nici un tip important, punând în același timp chestiunea *conținuturilor revelate* de toate hierofaniile. Vom obține astfel un ansamblu coerent de note comune care – vom vedea, de altfel, mai târziu – permit să se organizeze un *sistem* coerent al modalităților sacralității vegetale. Vom putea remarca, astfel, că fiecare hierofanie *presupune*

acest sistem; că un obicei popular în oarecare raport cu „plimbarea ceremonială a Arborelui de Mai“ implică sacralitatea vegetală formulată de ideograma Arborelui Cosmic; că anumite hierofanii nu sunt suficient de „deschise“, ci sunt aproape „criptice“, în sensul că nu revelează decât parțial și de o manieră mai mult sau mai puțin cifrată sacralitatea încorporată sau simbolizată de vegetație, în timp ce alte hierofanii cu adevărat „fanice“ lasă să se întrevadă modalitățile sacrului în ansamblul lor. Am putea socoti, astfel, ca o hierofanie criptică, insuficient „deschisă“, sau „locală“, obiceiul de a plimba ceremonios o ramură verde la începutul primăverii; și drept hierofanie „transparentă“, simbolul Arborelui Cosmic. Dar atât una, cât și cealaltă dezvăluie aceeași modalitate a sacrului încorporat în vegetație: regenerarea ritmică, viața inepuizabilă concentrată în vegetație, realitatea manifestată într-o creație periodică etc. (par. 124). Ceea ce trebuie subliniat încă de pe acum este că toate hierofaniile conduc la un sistem de afirmații coerente, la o „teorie“ a sacralității vegetale și că această teorie nu e mai puțin implicată în hierofaniile insuficient „deschise“ decât în celelalte.

Consecințele teoretice ale acestor observații vor fi discutate la sfârșitul acestei lucrări, după ce vom fi examinat o cantitate suficientă de fapte. Pentru moment, ne mulțumim să arătăm că nici eterogenitatea istorică a documentelor (unele emanând de la elite religioase, altele de la masele inculte, unele produse ale unei civilizații rafinate, altele creație a societăților primitive etc.), nici eterogenitatea lor structurală (mituri, rituri, forme divine, superstiții etc.) nu constituie un obstacol în înțelegerea unei hierofanii. În ciuda dificultăților de ordin practic, această eterogenitate este totuși singura capabilă să ne dezvăluie toate modalitățile sacrului, deoarece un simbol sau un mit lasă să se întrevadă în mod evident modalitățile pe care un rit nu le poate manifesta, ci le implică doar. Diferența dintre nivelul unui simbol, de pildă, și acela al unui rit este de așa natură, încât niciodată ritul nu va putea revela tot ceea ce revelează simbolul. Dar, trebuie să repetăm, hierofania activă într-un mit agrar presupune prezența întregului sistem, adică ansamblul modalităților sacralității vegetale pe care le revelează, în mod mai mult sau mai puțin global, celelalte hierofanii agrare.