Religie și ideologie la Mircea Eliade

Ion Cordoneanu

Lecturer, Ph.D., Department of Philosophy, „Dunarea de Jos" University of Galati, Romania.
E-mail: theosisro@yahoo.com

Abstract: This study attempts to reveal how ideology can be a determinative exponent for a negative interpretation of religion. Ideology and its processes are such powerful inducements that even a spirit like Eliade's (or Heidegger's, Sartre's, Cioran's, and Noica's, in the 20th century) couldn't resist them. This text also reveals, in its connotation, that an impersonal interpretation is preferred for one who is defined by political or, generally speaking, ideological motives.

Despre interpretare și ideologie

În această scurtă introducere nu îmi propun, aşa cum s-ar putea bănui din subtitlu, să vorbesc despre statutul epistemic ambiguu al hermeneuticii, despre labilitatea obiectului ei sau despre ambiguitatea limbajului pe care-l cultivă. Oricum, simpatia de care se bucură această disciplină filosofică se datorează, în mare parte, şi lipsei oricărei constrângeri sau a nevoii de a cultiva libertatea interpretului în privinţa metodei, cu atât

Key words:

religion, ideology, Mircea Eliade, Daniel Dubuisson, terror of history.

mai mult cu cât în domeniul ei s-au consacrat nume care, deşi cultivă o pluralitate de perspective care pun la îndoială legitimitatea ştiinţifică a hermeneuticii, sunt reprezentative pentru secolul al XX-lea.

Mircea Eliade este unul dintre acele nume în operele căruia hermeneutica s-a identificat drept *efort de descifrare a semnificaţiilor pierdute ale mitului şi simbolului*[1] şi, mai important, el este unul dintre cazurile secolului încheiat, la care metodologia ştiinţifică a fost asociată cu o ideologie politică sau alta[2]. Între cele mai cunoscute încercări de a interpreta opera ştiinţifică a religiologului român, se numără şi studiul lui Daniel Dubuisson, *Mitologii ale secolului XX*. Aici autorul se apleacă, nu întâmplător, asupra a trei autori care, după cum el însuşi mărturiseşte, „au dominat câmpul studiilor mitologice după cel de-al doilea război mondial"[3]. Dar presupoziţia care-i uneşte pe cei trei între coperţile unui studiu nu ţine atât de notorietatea în domeniu, vizibilă chiar şi pentru un necunoscător, cât, mai ales, de metoda de cercetare propusă de Dubuisson încă din introducere, aşa-numita „epistemologie comparată". Conform acestei metode, biografia este destinată să determine o influenţă intelectuală decisivă în ceea ce priveşte opera respectivului autor; în cazul lui Eliade, referinţa este la opţiunea legionară din perioada de dinaintea celui de-al doilea război mondial.

Întrebarea la care încearcă să răspundă acest studiu ar fi, aşadar, aceasta: *cât este întemeiată este teza că opţiunea politică a lui Eliade a avut o influenţă decisivă asupra operei sale de cercetător în ştiinţa religiilor?* Şi, implicit, până unde poate merge o interpretare de acest tip? Răspunsul meu este că influenţa elementului biografic, în cazul lui Eliade, ar trebui evaluată cu măsură, cu atât mai mult cu cât religiologul însuşi s-a raportat la perioada legionară ca la un simplu episod biografic în care mişcarea legionară era înţeleasă mai degrabă ca o revoluţie spirituală a cărei bază era creştinismul ortodox[4], decât ca una care ţine strict de reforma politică. Despre această perioadă Eliade a refuzat să mai vorbească, deşi în *Memoriile* sale nu a încetat să se raporteze la Nae Ionescu, cel care l-a inspirat în foarte mare măsură, ca la „Profesorul". Şi dacă Eliade a reţinut de la mentorul generaţiei '30 înţelegerea ortodoxiei în dimensiunea ei *ontologică*[5], probabil că asta i-a servit pentru o perioadă determinată, în care teoreticianul „tinerei generaţii" a oferit un argument pentru promovarea mişcării legionare şi a „românismului". Culianu arată că Nae Ionescu este cel care a transferat dezbaterea naţională din câmpul istoric în câmpul ontologic[6], iar Eliade profită din plin de valorizarea de acest tip a spiritualităţii ortodoxe. De pe aceste baze ontologice se constituie etnicismul şi antisemitismul promovate de Legiunea Arhanghelului Mihail.

Demonstraţia împotriva interpretării tendenţioase făcute de Dubuisson are în vedere tocmai marca „ortodoxistă" a antisemitismului lui Eliade. Valorizarea pozitivă a spiritualităţii româneşti se constituie în presupoziţia care face, aşadar, inconsistentă semantic argumentarea lui Dubuisson.

Metafizică și politică

Demostraţia lui Dubuisson are următorul parcurs: Ontologia lui Eliade se întemeiază pe opoziţia sacru/profan, omologabilă opoziţiei dintre fiinţă şi ne-fiinţă – celebrul binom platonician pe care Eliade îl valorizează în limbaj religios astfel: fiinţa este dată de eterna reîntoarcere, regenerarea, prin rituri, a cosmosului; în vreme ce ne-fiinţei îi corespunde, în planul valorizării religioase, dar în sens negativ, timpul, istoria. Fobia faţă de schimbare sau, în limbajul lui Eliade, „teroarea

istoriei" este transpusă în domeniul politic: cum creatoarea şi descoperitoarea istoriei este, în viziunea lui, tradiţia iudeo-creştină, ea se face răspunzătoare de toate creaţiile unei istorii moderne care-şi are obârşia în această tradiţie. Odată evreii „legaţi de istorie" (deci, de neant), antisemitismul este justificat ontologic[7].

Demnă de reţinut, în acest sens, este şi mărturia lui Mihail Sebastian, care se apropie de punctul de vedere al lui Dubuisson, când vede o relaţie directă de generare între antisemitism şi concepţia despre "teroarea istoriei": "*Decât o Românie încă o dată invadată de jidani, mai bine un protectorat german.* (…) Comarnescu mă asigură că mi-a reprodus textual vorbirea lui Mircea. Acum înţeleg de ce cu mine e atât de reticent când e vorba de politică şi de ce pare că se refugiază în metafizică, pentru a scăpa de *ororile istoriei*"[8].

Demostraţia lui Dubuisson are cel puţin două fisuri. Pe prima dintre ele am enunţat-o: spiritualitatea creştină, ca parte integrantă tradiţiei iudeo-creştine, este valorizată pozitiv de către Eliade în apologia mişcării legionare. A doua fisură presupune apelul la câteva elemente specifice metodei hermeneutice practicate de Eliade. Majoritatea interpreţilor care s-au aplecat asupra contribuţiilor excepţionale aduse de Eliade în domeniul religiilor au remarcat că, pornind de la înţelegerea sacrului drept structură a conştiinţei umane, Eliade introduce conceptul *camuflării sacrului în profan* ca fiind definitoriu în înţelegerea fenomenelor definitorii ale modernităţii. Ideologia modernă a progresului reprezintă o nouă mitologie, ateismul luminilor sau teza „morţii lui Dumnezeu" sunt fenomene specifice creativităţii religioase a lumii moderne.

Modernitatea, în ansamblul ei, este interpretată istoric şi nonistoric, iar Eliade evită să reducă o dimensiune la alta, preferând să descrie o „dialectică subtilă a camuflării, căreia probabil nimic nu i se poate sustrage"[9]. Că nu iudaismul sau creştinismul sunt responsabile de derapajele modernităţii, Eliade o arată în tot cuprinsul operei sale, afirmând că evreii valorizează pozitiv o Istorie în care suferinţa este înţeleasă având origine divină, iar creştinii fac din evenimentul istoric mediul în care se revelează maximum de istoricitate. Efortul hermeneutic al lui Eliade constă, asemenea lui Kiekegaard sau Nietzsche, mai degrabă în a reliefa faptul că religiozitatea creştină originară a fost părăsită pentru unele concepţii formale şi raţionale despre Dumneze; nici creştinismul în sine şi nici iudaismul în sine nu sînt considerate responsabile pentru căderea în modernitate.

Modernul și modernitatea în viziunea lui Mircea Eliade

Descoperirea şi valorizarea istoriei de către iudaism şi creştinism a dus la depăşirea mitului aşa cum este considerat el în ontologia arhaică. Însă, sesizează Eliade, gândirea mitică şi comportamentul adiacent ei au reuşit să supravieţuiască şi să coexiste în mod paradoxal cu viziunea iudeo-creştină asupra istoriei-realitate.

Acelaşi lucru, afirmă Eliade, este valabil şi pentru modernitate: sacrul, ca dimensiune universală şi ca element în structura conştiinţei, este prezent, dar camuflat, chiar şi în creaţiile, instituţiile sociale, tehnologia, ideile morale, artele radical secularizate care ,,nu pot fi corect înţelese dacă nu li se cunoaşte matricea religioasă originară, matricea pe care ele au criticat-o, în mod tacit, au modificat-o sau au respins-o, devenind ceea ce sunt acum: valori culturale profane"[10].

Aşa încât mitul nu dispare niciodată complet, ci doar îşi schimbă aspectul şi-şi camuflează funcţiile. În urma analizei, Eliade ajunge la ideea că miturile supravieţuiesc în societăţile moderne, dar laicizate. Astfel că ,,noutatea

lumii moderne se traduce prin revalorizarea la nivel profan a vechilor valori sacre”[11].

Lucrul acesta este cel mai bine sesizabil analizând atitudinea faţă de timp a omului modern: angoasa faţă de timpul istoric, dorinţa de a sparge omogenitatea acestui timp prin spectacol (cinematograf, teatru) sau lectură, literatura având pentru Eliade o veritabilă funcţie religioasă, regăsind astfel, dar pe plan psihologic, distincţia operată de omul arhaic între timpul sacru şi timpul profan[12]. Progresul civilizaţiei umanităţii a fost însoţit de regresul ideii religioase, întreaga istorie fiind doar o desacralizare.[13]

Care sunt cauzele acestei drame şi cine sau ce anume este răspunzător de ea? La aceste întrebări încearcă să răspundă Eliade şi din această perspectivă crede Charles H. Long că trebuie judecat sensul operei savantului român[14].

Apropierea de istorie, în manieră materialistă, poate justifica ideea de progres, dar nu mai poate da seama de pierderea capacităţii omului modern de a da sens, de a investi cu semnificaţie, încât orice concepţie istoricistă trebuie învinsă prin valorizarea religioasă transistorică a istoriei. Concepţiile religioase care s-au raportat la istorie din perspectiva transistoricităţii sunt iudaismul şi creştinismul, a căror categorie fundamentală în comportamentul religios este *credinţa*. Omul modern şi modernitatea se definesc în relaţie cu aceasta: ,,când vorbim despre *omul modern*, despre crizele şi angoasele sale, ne gândim mai ales la cel căruia îi lipseşte credinţa, la cel care nu mai are nici un fel de legătură vie cu iudeo-creştinismul”[15].

Ca şi Jung, Eliade crede că lumea modernă datorează criza aceasta formalizării creştinismului[16], închiderii lui Dumnezeu în concept sau, mai clar, uciderii Lui. Prin uciderea lui Dumnezeu, aşa cum este anunţată de Nietzsche, omul se închide în istorie, într-o lume desacralizată[17].

Cel care face trecerea de la înţelegerea transistorică a istoriei la ceea ce caracterizează pentru Eliade modernitatea - istoricismul, cel al cărui sistem, prin consecinţele sale, reprezintă actul de naştere al modernităţii, este Hegel. Filosofia hegeliană a istoriei se apropie, printr-un aspect pe care Eliade îl sesizează, de concepţia iudeo-creştină: anume, că istoria este manifestarea Spiritului Universal: “şi pentru aceştia (n.n. profeţii evrei), ca şi pentru Hegel, un eveniment este ireversibil şi valabil în el însuşi în măsura în care este o nouă manifestare a voinţei lui Dumnezeu”[18].

Însă, la Hegel, Spiritul Universal pierde caracteristica de persoană pe care o are Dumnezeul iudeo-creştin. Astfel încât, prin degradarea filosofiei iudeo-creştine a istoriei, se trece de la valorificarea ei spirituală la justificarea ei în coordonate profane[19].

Mircea Eliade consideră că începând cu Hegel s-au întemeiat soluţiile istoriciste în care ,,orice efort tinde să salveze şi să valorizeze *evenimentul istoric* ca atare, evenimentul *în sine* şi *pentru sine*”[20], precum şi conceptul de *necesitate istorică*, strict legat de istoricism.

Apoi, dacă la Hegel istoria mai păstrează o semnificaţie transcendentă, odată cu Marx istoria este golită de orice semnificaţie transistorică. Şi pentru el rămâne, însă, istoria necesară şi care are un *sens*, pentru că ,,Marx este mult prea hegelian ca să respingă pur şi simpul o etapă întinsă a istoriei decretând-o rea, inutilă sau evitabilă”[21].

Marx coboară, cum bine s-a spus, filosofia lui Hegel cu picioarele pe pământ, construind imaginea unui om făuritor de progres şi stăpân pe propria lui soartă[22]. Acum se clarifică mai bine atitudinea creştinului faţă de istorie şi motivul pentu care creştinismul n-a dus la istoricism, ci la o teologie a istoriei.

Hegel preia ideologia iudeo-creştină despre istoria-teofanie, dar modul în care vede el raportul dintre

Spiritul Universal şi istorie deschide drumul istoricismului. Eliade sesizează că pentru Hegel ,,Spiritul Universal se manifestă *continuu* în evenimentele istorice, şi nu se manifestă *decât* în aceste evenimente"[23]. Ceea ce este acelaşi lucru cu a spune că Spiritul Universal este închis în istorie. Marx va împlini ceea ce a început Hegel, chiar dacă merge împotriva lui, afirmând că adevărata realitate este cea materială, socială şi economică, iar nu cea spirituală. După ce Spiritul a fost închis în istorie de către Hegel, numai dialectica permiţându-i să afirme că istoria mai păstrează o semnificaţie transcendentă, Marx l-a transformat în raţiune istorică necesară şi materială.

Fiind produs al descompunerii creştinismului[24] şi acordând o importanţă hotărâtoare *numai* evenimentului istoric şi necesităţii momentului istoric, istoricismul hegelian este pus de Eliade în raport de opoziţie cu creştinismul:

,,A nu idolatriza Istoria înseamnă, în cele din urmă, a nu-i recunoaşte necesitatea şi autonomia; a vedea în istorie orice altceva decât ne cer istoriciştii să vedem: a vedea mânia lui Dumnezeu, sau hazardul, sau păcatele şi slăbiciunile omeneşti, numai justificarea evenimentului istoric prin simplul fapt că a avut loc în Istorie - nu! (…) Ne mulţumim să amintim poziţia creştinismului. Pentru creştin, Istoria e cădere; istoria a început odată cu păcatul originar, ca o consecinţă imediată a căderii lui Adam, şi se prelungeşte datorită păcatelor noastre. Deci, un creştin nu poate fi în nici un caz *istoricist*: adică el nu poate împărtăşi poziţia lui Hegel, a lui Croce sau a lui Ortega y Gasset"[25]. (Aici Eliade înţelege că istoria a început prin cădere, mergând pe filiera ontologiei arhaice. Istoria face parte din condiţia umană. În acest punct se distanţează de teologia creştină autentică a istoriei pentru care, chiar dacă n-ar fi existat cădere, istoria era o realitate, un cadru pentru condiţia paradisiacă a omului a cărui evoluţie era posibilă. Pentru creştinism, istoria care începe prin cădere şi, implicit, moartea, nu fac parte în mod necesar din condiţia umană).

Consolarea transistorică a creştinului nu îi este îngăduită niciunei filosofii istoriciste. (Vom studia în cadrul secţiunii ,,teroarea istoriei" implicaţiile şi, după caz, soluţiile fiecăreia dintre cele trei paradigme în legătură cu suportarea situaţiilor limită în istorie.)

*

În primele rânduri ale *Mitului eternei reîntoarceri*, Eliade distinge curentele filosofice posthegeliene (marxism, istoricism şi existenţialism) de ontologia societăţilor arhaice, din perspectiva valorizării metafizice a existenţei umane: omul post-hegelian se descoperă în întregime ca *om istoric* ,,care *este* în măsură în care *se creează pe sine însuşi* în sânul *istoriei*"[26].

Însă, chiar dacă se doreşte în întregime istoric şi eliberat de mituri, omul modern, în realitate, nu scapă de ele. Se poate vorbi de mitul marxist, de eshatologia marxistă, de structura mitică a comunismului:

,,Mitul marxist al unei vârste de aur instituite prin victoria definitivă a proletariatului este cea mai bine articulată şi cea mai celebră dintre toate eshatologiile politice moderne"[27].

Fără a folosi un limbaj religios, Marx atribuie proletariatului, care joacă acum rolul eroului mesianic şi salvator din mitologie, o misiune soteriologică.

Eshatologia marxistă este foarte bine surprinsă de analiza lui Eliade. Istoria, pentru marxism, are un *sens* şi un *scop*: eliminarea terorii istoriei, *salvarea*, deci şi un *sfârşit* concretizat în Vârsta de Aur valorizată la nivel exclusiv uman. Sunt prezente în această eshatologie ideologia mesianică iudeo-creştină (rolul profetic şi funcţia soteriologică ale proletariatului), lupta între bine

şi rău (în plan religios, Hristos şi Antihrist). ,,Este semnificativ că Marx preia speranţa eshatologică iudeo-creştină a unui *sfârşit absolut al Istoriei*; prin aceasta el se desparte de alţi filosofi istoricişti (de exemplu, Croce şi Ortega y Gasset), pentru care tensiunile istorice sunt consubstanţiale condiţiei umane neputând fi niciodată complet abolite"[28]. (Trebuie remarcat că ceea ce pentru Marx înseamnă sfârşitul Istoriei, în înţelegerea lui Eliade nu reprezintă decât o altă etapă a Istoriei, în care lupta de clasă a luat sfârşit. Lipsită de orice semnificaţie, istoria la Marx este închisă şi nu permite evadarea într-un transcendent, de fapt, inexistent.)

Istoricismul nu mai distinge între un timp sacru, al originilor şi timpul profan care i-a urmat. Omul, în consecinţă, se vrea constituit nu numai de *origini*, ci şi de *istorie* în ansamblu şi aşa se va înţelege ca produs al istoriei. N-a existat ceva *esenţial*, care să-l constituie la condiţia actuală, înainte de *existenţă*, deci nu este nici o diferenţă calitativă între unele evenimente şi altele, totul aparţine istoriei-totul trebuie reţinut, rememorat, revalorizat de istoriografie. Istoricismul l-ar parafraza pe Leopold von Ranke (1795-1886) spunând: *Jede Epoche ist unmitelbar zu Geschichte* (fiecare epocă este imediat legată de Istorie, fiecare epocă este echidistantă faţă de Istorie)[29].

Eliade interpretează pasiunea lumii moderne pentru istoriografie (care joacă un rol de prim ordin începând din secolul al XIX) din două puncte de vedere: cel exterior, conform căruia această pasiune nu e decât un aspect al descompunerii istoriei; şi cel profund, care ,,se referă la istoricitatea oricărei existenţe umane şi, în consecinţă, implică direct angoasa în faţa Morţii"[30].

„Teroarea istoriei"

„*Teroarea istoriei* este pentru mine experienţa unui om care nu mai este religios, care nu mai are nici o speranţă să găsească o semnificaţie ultimă dramei istoriei, ci care se vede nevoit să suporte crimele istoriei fără să le înţeleagă rostul. Un evreu în cetatea Babilonului suferea enorm, dar această suferinţă pentru el avea un sens: Iahve voia să pedepsească poporul. (...) Chiar şi pentru Hegel, orice eveniment, orice încercare era o manifestare a spiritului universal şi, prin urmare, avea un sens. Răul istoric se putea deci, dacă nu justifica, cel puţin explica raţional... Dar când evenimentele istorice sunt golite de orice semnificaţie transistorică şi dacă ele nu mai sunt ceea ce au fost pentru lumea tradiţională - încercări pentru un popor sau pentru un individ - atunci avem de-a face cu ceea ce am numit eu *Teroarea istoriei* "[31].

Suferinţa nejustificată sau neexplicată raţional naşte teroarea istoriei. Cum reacţionează arhaicul, iudeul sau creştinul, respectiv modernul la suferinţă?

Pentru omul societăţilor tradiţionale suferinţa nu este o experienţă golită de sens, ea nu este nici gratuită, nici arbitrară, ci se datorează influenţelor magice sau demonice, cu care trebuie să lupte vrăjitorul sau preotul; ea poate fi suportată moralmente pentru că nu este absurdă. ,,În general, se poate spune că suferinţa este considerată ca o consecinţă a îndepărtării de la *normă*"[32]. Arhaicul avea asigurată, prin funcţia mitului, soluţia pentru a scăpa de suferinţă, prin aceeaşi întoarcere la origini, în timpul tare al începuturilor, când toate erau în armonie şi *căderea* nu se întâmplase încă.

Soluţia iudeo-creştină la *teroarea istoriei* ocupă un loc aparte în argumentaţia lui Eliade. Pentru prima dată, profeţii valorizează istoria prin ea însăşi, în măsura în care ea este determinată de voinţa lui Dumnezeu. Creştinul preia această soluţie, acceptând şi el istoria ,,cu toate cruzimile ei, ca pe o pedeapsă a lui Dumnezeu; deci, pentru el, Istoria are un sens şi, ca atare, poate fi suportată, în aşteptarea celei de-a doua veniri a Mântuitorului, care va pune capăt Istoriei şi totodată o va judeca"[33].

Creştinismul cosmic[34], dominat de nostalgia naturii sanctificate de prezenţa lui Iisus, invulnerabile şi la adăpostul războaielor şi catastrofelor, reprezintă ,,o revoltă pasivă"[35] împotriva istoriei.

Începând din secolul al XI-lea, curentele milenariste şi eshatologice creştine, stăpânite de ideea că această lume nedreaptă şi îngrozitoare se află deja în putrezire, în colaps, va fi nimicită, răul învins şi paradisul regăsit, reacţionează împotriva terorii istoriei cu violenţă şi disperare[36].

În viziunea lui Eliade, filosofia creştină a istoriei se loveşte de o dificultate ridicată de existenţa răului, a imperfecţiunii şi a suferinţei: ,,De ce Iisus n-a schimbat radical Istoria? de ce istoria nu poate fi creştină? de ce se prelungeşte şi-şi agravează încontinuu cruzimile şi teroarea?"[37]

Centrându-şi analiza pe persoană, Eliade ajunge la concluzia că *trecutul* personal, chiar dacă e un lung şir de păcate, şi o povară în calea mântuirii, nu e prilej de deznădejde, *clipa* fiind investită cu funcţia de a-l aboli. Ca atare, oricum ar fi privit, creştinismul rămâne totuşi cea mai *optimistă* religie din lume.

Întruparea lui Dumnezeu în Istorie, devenită ea însăşi o teofanie (prilej cu care se pune capăt definitiv concepţiei timpului mitic şi a eternei reîntoarceri) realizează camuflarea sacrului în profan şi un nou statut al hierofaniilor - irecognoscibilitatea lor: ,,Ştim cât de dificilă este această alegere: în Istorie, separarea între sacru şi profan - atât de clară şi precisă în timpurile precreştine - nu mai este evidentă"[38].

Noua poziţie a omului în lume, întemeiată odată cu apariţia creştinismului, este mult mai dramatică decît a omului arhaic[39], pentru că necesită discernământ în alegerea evenimentelor istorice cu semnificaţie salvatoare[40].

Ultimile idei din **Mituri, vise şi mistere** ar putea surprinde dacă nu se consideră că rostul lor nu este unul interpretativ şi doctrinar, pentru că Eliade nu interpretează aici filosofia creştină a istoriei, ci *constată* situaţia istorică a creştinului modern (capitolul este încheiat în 1952 şi se referă la ultimile două secole de istorie), care înţelege din căderea lui în Istorie, că tocmai ea, Istoria, cu condiţionările şi *teroarea* ei, îi creează obstacole pe drumul Salvării.

Paradoxal, însă, în viziunea lui Eliade, creştinul modern, situat astfel, invidiază şansa hindusului. Am arătat, însă, mai sus, în mod sumar, cum soluţia indiană este incompatibilă cu situaţia creştinului sau a modernului european, în general. Pentru că, de fapt, modernul este personalist şi individualist (în sensul că pentru el fiinţa lui este sinele supus temporalităţii) tot datorită tradiţiei iudeo-creştine al cărei sâmbure este modul revelării şi înţelegerii lui Dumnezeu ca persoană. E drept, Eliade nu propune ca soluţie pentru criza europeanului modul de înţelegere oriental, ci doar încearcă ,,să decripteze angoasa lumii moderne prin grila filosofiei indiene"[41], sugerând însă, în subtext, avantajele acesteia din urmă. (Convingerea noastră este că modernismul european trebuie să-şi redescopere tradiţia în care va găsi soluţia).

Dincolo de aceasta, se poate spune odată cu Eliade că religia creştină este pentru omul modern **religia omului căzut**, în sensul acesta: creştinismul este singura soluţie care trebuie adoptată de omul prins şi îngropat în Istorie. Este recuperat aici un adevăr fundamental rostit de Sfântul Atanasie (*Dumnezeu S-a făcut Om, pentru ca pe om să-l facă dumnezeu)*, care adaptat la problema noastră devine: Dumnezeu S-a coborât în Istorie, pentru ca să-i dea omului soluţia să trăiască **în** ea, să-i reziste şi să aibă puterea de a se ridica deasupra ei. (Formula **creştinismul - religia omului căzut** poate ridica observaţii interesante, dar ea este potrivită în ,,sistemul" eliadian de filosofie a istoriei. Chiar Eliade mărturiseşte în ,,Jurnalul" lui că ea a fost greşit înţeleasă. Mai fericită ar fi fost formularea **creştinismul - religie *pentru* omul**

căzut. Din punct de vedere doctrinar-creştin, formula nu este însă completă, deoarece creştinismul este în mod esenţial religia omului răscumpărat şi mântuit pentru care Împărăţia lui Dumnezeu se află deja înlăuntrul lui). Creştinismul este religia omului căzut (conştient de căderea lui), în măsura în care acest om a disperat căutând în altă parte, dar a descoperit în cele din urmă pe Hristos.

Sesizăm, totuşi, la Eliade nostalgia pentru arhetipuri şi repetare: ,,omul modern este iremediabil integrat *istoriei* şi *progresului*" iar acestea ,,sunt o cădere implicând deopotrivă abandonul definitiv al paradisului şi repetării"[42]. Michel Meslin înţelege această nostalgie a lui Eliade ca fiind mult mai complexă, afirmând că ,,în ochii lui, religiile care recunosc valoarea unui timp liniar, ireversibil, ce dă sens istoriei umane, par să trădeze, într-un fel sacrul"[43]. În virtutea acestei idei, crede Meslin, comentând ultimile pagini din **Mitul eternei reîntoarceri**, pentru Eliade creştinismul este în mod esenţial religia omului istoric, modern, dar, în acelaşi timp, a omului decăzut, rupt de arhetipuri şi repetare.

Pentru omul modern, care a optat pentru Istorie, desprins de paradisul arhetipurilor, orice altă situare în afara unei filosofii care nu-l exclude pe Dumnezeu conduce la disperare, pentru că ,,orice altă libertate modernă" în afara aceleia care stă lângă Dumnezeu, ,,este neputincioasă să justifice istoria; ceea ce pentru un om sincer cu el însuşi echivalează cu teroarea istoriei"[44].

Aceasta este concluzia la care ajunge Eliade în analiza modului cum omul modern european rezistă terorii istoriei, soluţiile istoriciste neputându-l apăra[45].

Am arătat, de altfel, că teroarea istoriei la omul modern se naşte din conştientizarea condiţiei determinate de temporalitate şi că Eliade îl pune faţă în faţă cu omul oriental şi cu soluţia lui.

Dar teroarea istoriei nu este o soluţie. Dimpotrivă, efortul pe care Heidegger îl face pentru a arăta că ,,istoricitatea existenţei umane interzice orice speranţă de a transcende Timpul Istoriei"[46] ne demonstrează contrariul. Am spune că, odată cu Heidegger, istoricismul trebuie să renunţe la o asemenea pretenţie.

De fapt, însuşi Eliade afirmă că istoricismul, în întregul lui, de la ,,destinul" lui Nietzsche la ,,temporalitatea" lui Heidegger, este dezarmat (marxismul, prin ,,eshatologia" sa şi mitul ,,Vârstei de Aur" intră aici parţial, dar considerat numai formal, în *aparenţa* lui mitologică, pentru că în realitate, marxismul este prima filosofie istoricistă de după hegelianism).

Cât despre teoriile periodicităţii ciclice, adică ale eternei reîntoarceri, contemporane (în economia politică - noţiunea de ciclu, mitul eternei reîntoarceri în filosofie, problema periodicităţii în filosofia istoriei la Spengler şi Toynbee, teoriile cosmologice despre moartea şi crearea unui nou univers) sunt interpretate de Eliade ca ,,tentative de a reintegra acest timp istoric, încărcat de experienţă umană, în timpul cosmic, ciclic şi infinit"[47].

În sfârşit, Mircea Eliade prevede că, progresiv cu agravarea terorii istoriei, poziţiile istoricismului îşi vor pierde creditul. Eliade întăreşte încă o dată, în ,,dialogul criticilor" pe care îl au arhaicul cu modernul[48], soluţia filosofiei arhaice a istoriei şi, cu această ocazie, adeziunea lui pentru ea. Sunt discutate trei probleme: relaţia cu istoria, libertatea şi capacitatea de creaţie. Pentru arhaic, refuzul istoriei ar trăda, din perspectiva omului modern, oboseala precoce, fobia mişcării şi a spontaneităţii. În schimb, pentru arhaic, cu cât devine omul mai modern, exclusiv istoric, istoricist, cu atât este mai slab în faţa terorii istoriei, cu atât are mai puţin şansa de a face **el** istoria.

I. P. Culianu pare să îmbogăţească interpretarea. Dacă omul arhaic se opune terorii istoriei prin refugiul în timpul sacru şi apelul la arhetipuri, ce-i mai rămâne omului modern, care se consideră fiinţă istorică, fără a face apel la categorii care o depăşesc, pentru că ele nici nu există din perspectiva modernului, cosmosul fiind total desacralizat? ,,Răspunsul lui Eliade este în acord cu răspunsurile unui Camus, de exemplu: nimic. Nimic nu justifică rezistenţa omului într-o istorie în care el nu este protagonistul, ci o simplă fantoşă mişcată de *orice adiere de vânt* "[49].

Anti-istorismul lui Eliade

Primul volum din **Istoria credinţelor şi ideilor religioase** apare în anul 1976, dar lucrul la el începuse încă din 1955-1956. În prefaţa cărţii, Eliade notează: ,,socotesc că orice istoric, începând de la un anumit moment al activităţii sale, este obligat să-şi situeze cercetările de ,,specialitate" în perspectiva istoriei universale. Cartea de faţă este scrisă din această perspectivă. Este deci, înainte de toate, o **Istorie**, nu o interpretare personală a diferitelor religii pe care le prezintă"[50].

,,Nu pentru a ilustra concepţiile mele personale am scris cartea de faţă. Ci, înainte de toate, pentru a arăta **ce s-a întâmplat** în durata timpului istoric, cu o seamă de intuiţii, experienţe şi idei religioase care au contribuit la constituirea condiţiei umane, din preistorie şi până la începutul epocii noastre"[51].

În urma citirii acestor rânduri, se naşte întrebarea: ,,Concepţia religioasă a lui Mircea Eliade este antiistoristă?"

Unii[52] sunt de părere că **Istoria credinţelor şi ideilor religioase** este tocmai răspunsul explicit dat de Eliade celor care-l acuzau de antiistorism. Michel Meslin[53], cu trei ani înainte de apariţia **Istoriei credinţelor şi ideilor religioase**, îl percepea pe Eliade ca atare: ,,Scopul istoricului religiilor este de se îndepărta de istorie pentru a recupera mai bine valorile religioase pe care aceasta s-a înverşunat să le distrugă. Totul se petrece ca şi cum sacrul trăit de către omul credincios ar trebui să fie considerat ca ceva invariant a cărui studiere ar trebui să primeze asupra variabilului, contingentului, adică însuşi datul istoriei"[54].

Această interpretare a lui Meslin pleacă dintr-o înţelegere originară exagerată a sacrului ca *metaistoric* care numai el ,,permite să scapi de iluzia istoriei. Aceasta apare, în fond, prin opera lui Eliade, ca un proces ireversibil de secularizare, de fabricare a profanului, o maşină de expulzat sacrul".

În comparaţie cu Meslin, pentru care Eliade se îndepărtează de istorie, V. Tonoiu sesizează tendinţa de a subordona ,,istoricul" unui ,,originar" transistoric, fondator şi universal[55].

Din perspectivă metodologică, ,,antiistorismul" lui Eliade, Tonoiu îl percepe ca o măsură de prevedere împotriva înţelegerii creaţiilor spirituale primitive ca ,,proiecţii" ale unor contexte sociale, economice, psihologice, deci împotriva reducţionismului metodologic. Dar această percepţie nu face decât să accentueze, în viziunea lui Tonoiu, imaginea ,,antiistorismului" eliadian. Eliade ar propune ,,o interpretare *pur* spirituală şi transistorică a miturilor despre omul primordial şi *cădere*, ca şi a întregii lor culturi, prin postularea unui originar *homo religiosus* - oricât s-ar părea, de altfel, împotriva acuzaţiei că i-ar idealiza sau i-ar da ca exemplu"[56].

A. Marino are, în schimb, o poziţie clară, în acord, de fapt, cu cea a lui Eliade însuşi care a protestat împotriva acuzaţiei de aistorism sau antiistorism. Marino reţine că

atitudinea lui Eliade faţă de istorie nu se reduce doar la recunoaşterea ,,condiţionării" pe care o realizează istoria, ci există şi o a doua condiţionare supraistorică; cele două condiţionări ne-excluzându-se, dar nici implicându-se reciproc.

,,Condiţionarea istorică nu epuizează, ştim bine, fenomenul religios. Istoria obiectivă evenimenţială şi cauzalitatea sa specifică nu explică o serie întreagă de comportamente şi semnificaţii umane, nu lămureşte aspectele atât de evidente - cel puţin la anumite nivele istorice - a rezistenţei la istorie, nu ne ajută să înţelegem ceea ce se poate numi (în spiritul lui Mircea Eliade) realitatea formelor **supraistorice**"[57].

Înţelegând că istoria înseamnă la Eliade şi ,,totalitatea actelor de repetiţie determinate de un arhetip", deci înţeleasă şi ca istorie exemplară, şi că arhetipul este ,,scheletul" istoriei, aceasta, la rândul ei, îmbogăţindu-l, în semnificaţii la orice nouă epifanie, Marino vede în istorie, împreună cu D. Rasmussen şi I.P. Culianu, varietăţile arhetipului şi nu-l desparte de ea, aşa cum face Meslin.

Formulând cele două teze ale relaţiei istoriei cu arhetipul, anume: ,,istoria permite şi adesea chiar determină experienţe spirituale inedite şi noi valori" şi ,,arhetipul şi simbolul par să domine istoria, s-o limiteze, s-o subordoneze în orice caz"[58], Marino optează pentru un **dualism metodologic complementar**, înţelegere care ni se pare cea mai potrivită în perspectiva unei eventuale epistemologii a ştiinţei religiilor în viziunea lui Mircea Eliade.

,,Ştim că putem sesiza sacrul numai prin manifestările sale, care sunt întotdeauna istoric condiţionate. Dar studiul acestor expresii istoric condiţionate nu ne dă un răspuns la întrebările: Ce este sacrul? Ce semnifică în fond experienţa religioasă?

În concluzie, istoricul religiilor care acceptă empirismul sau relativismul anumitor şcoli sociologice şi istorice la modă se simte întrucâtva frustrat. El ştie că este condamnat să lucreze exclusiv cu documente istorice, dar are în acelaşi timp sentimentul că aceste documente îi spun ceva mai mult decât simplul fapt că ele reflectă situaţii istorice. El resimte în chip nelămurit, că ele îi revelează adevăruri importante despre om şi despre relaţia omului cu sacrul"[59].

În concluzie, această analiză a teoriei despre istorie întâlnită în opera ştiinţifică a lui Mircea Eliade este în măsură să pledeze pentru o abordare fără prejudecăţi şi eliberată de tendinţa de culpabilizare a unui spirit a cărui opţiune legionară se motivează, după părerea lui Claudio Mutti, „istoriceşte şi sufleteşte, făcând parte din destinul tragic al generaţiei lui, a cărei forţă creatoare nu poate fi însă contestată"[60].

Note

[1] Alături de P. Ricoeur, G. Dumezil sau I.P. Culianu.

[2] Alături de Eliade, cazul lui M. Heidegger este grăitor.

[3] Daniel Dubuisson, *Mitologii ale secolului XX. Dumezil, Levi-Strauss, Eliade*, Editura Polirom, 2003, p. 13.

[4] Şi acesta, la rândul lui, evaluat în anume categorii, altele decât cele strict ecleziastice (autenticitate, trăire, libertate, cosmizarea omului, iubire etc.). I.P. Culianu remarcă: „Auzindu-l mărturisind creştineasca *agape*, te întrebi dacă Eliade a fost vreodată cu adevărat „ortodox". Or, răspunsul este neîndoielnic negativ: cel mult s-ar putea admite că el era acel reformator îndelung aşteptat de ortodoxia românească, pentru care vorbele tradiţiei („caritate", „păcat", „libertate", „om", „moarte"), golite

de sens de inevitabila uzură, sere încarcă de semnificaţie. Semnificaţia aceasta însă este atât de originală, de neaşteptată, că avem mai curând impresia unei rupturi decât a unei continuităţi. De altfel, ortodoxia este impermeabilă oricărei reforme: poate în asta-i stă măreţia, dar în orice caz şi marea slăbiciune. Cum ea nu cunoaşte nici un fel de reformă, nu cunoaşte nici vreo erezie. Nici reformator, nici eretic, Eliade se situează în afara ortodoxiei româneşti." (Ioan Petru Culianu, Mircea Eliade, Editura Nemira, 1995, p. 212).

[5] „Poţi deveni, desigur, catolic sau protestant, dar un român se naşte întotdeauna ortodox. Ortodoxia este o viziune asupra lumii moştenită prin naştere. O putem avea sau nu, însă e foarte dificil s-o dobândim." - reţinea Eliade în *Memorii.*

[6] Părintele Dumitru Stăniloae, în aceeaşi perioadă, va construi o viziune etnicistă, dar cu argumente strict teologice, în culegerea de studii polemice „Ortodoxie şi Românism", fără, însă, a avea vreo legătură cu mişcarea legionară.

[7] Acest argument este identic cu cel formulat de Nae Ionescu în celebra Prefaţă a romanului „De două mii de ani" a lui Mihai Sebastian.

[8] *Jurnal 1935-1944*, Humanitas, 1997, p. 232.

[9] Ştefan Afloroaei, „Dorinţa interpretului de a fi liber", în *Hermeneia*, nr.4/2003-2004, Editura Fundaţiei Academice „Axis", p. 13.

[10] Mircea Eliade, *Nostalgia originilor*, Humanitas, 1994, p. 26.

[11] idem, *Mituri, vise şi mistere*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1991, p. 131.

[12] Tonoiu, *Ontologii arhaice în actualitate*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1989, p. 353.

[13] M. Meslin, *Ştiinţa religiilor*, Humanitas, 1993, p. 56.

[14] ,,Il nous faut commencer la ou nous sommes, nous sommes des modernes pour qui l'Histoire represente une realite hautement valorise. Il nous faut comprendre quelles sont les implications de cette situation et chercher quelles resources nous avons pour rendre moins penible. Nous observons que l'anxiete de l'homme s'accroît proportionnellement a l'interet qu' il porte a l'Histoire" (Ch. L. Long, «*Le sens de l oeuvre de Mircea Eliade pour l homme modern* », în *Cahier de l'Herne*, 1978, p. 187).

[15] Mircea Eliade, *Mituri, vise şi mistere*, ed. cit., p. 158.

[16] ibidem, p. 132.

[17] idem, *Nostalgia originilor*, Humanitas, 1994, p. 82.

[18] idem, *Mitul eternei reîntoarceri*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1991, p. 109.

[19] Sergiu Tofan, *Mircea Eliade. Destinul unei profeţii*, Editura Alter Ego-Algoritm, Galaţi, 1996, p. 156.

[20] Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, ed. cit., p. 108.

[21] J. Hersche, *Mirarea filosofică*, Humanitas, 1994, p. 259.

[22] Eliade găseşte germenii ideii de progres cu mult înainte, încă la Gioacchimo da Fiore (în a cărui viziune istoria este împărţită în trei mari epoci, a Tatălui, a Fiului şi a Duhului Sfânt, fiecare dintre ele revelând o nouă dimensiune a divinităţii şi, implicit, permiţând perfecţionarea progresivă a umanităţii până la epoca Duhului Sfânt, la libertatea spirituală absolută), chiar dacă nu-l leagă direct de originile istoricismului modern; apoi la G. Bruno şi Campanella sau Kepler, unde doctrina progresului liniar stă alături de ideologia ciclică a influenţelor astrologice; Fr. Bacon sau Pascal care au profesat progresismul; ,,Începând din secolul al XVII-lea, linearismul şi concepţia progresistă a istoriei se afirmă din ce în ce mai mult, instaurând credinţa într-un progres infinit, credinţă proclamată de Leibniz, dominantă în secolul *luminilor* şi vulgarizată în secolul

al XIX-lea prin triumful ideilor evoluţioniste." (*Mitul eternei reîntoarceri*, ed. cit., p. 107); pentru Gioacchino şi influenţa lui, mai vezi *Aspecte ale mitului*, Ed Univers, Bucureşti, 1978, p. 168-170; Însă chiar înaintea lui da Fiore, Eliade recunoaşte ca ,,prima manifestare a doctrinei progresului" antimilenarismul oficial al Bisericii creştine din primul mileniu. Din secolul al XI-lea, curentele milenariste apar îndreptate împotriva Bisericii şi a ierarhiei sale.

[23] Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul*, Humanitas, 1995, p. 99-100.

[24] idem, *Imagini şi simboluri*, Humanitas, 1994, p. 211; *Sacrul şi profanul*, p. 100.

[25] *Împotriva deznădejdii*, Humanitas, 1992, p. 139-140.

[26] ed. cit., p. 11.

[27] *Mefistofel şi androginul*, Humanitas, 1995, p. 148.

[28] idem, *Mituri, vise şi mistere*, ed. cit., p. 129.

[29] Ranke, protestând împotriva lui Hegel şi a filosofiei istoriei care a deformat noţiunea de progres, a spus ,,Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott." (fiecare epocă este imediat legată de Dumnezeu); vezi Henri-Irenee Marrou, *Teologia istoriei*, Institutul european, 1995, p. 75 ş.u. Că ideea de progres este o idee secularizată, Eliade a arătat-o în analiza mentalităţii americane: ,,America modernă este rezultatul unor astfel de speranţe mesianice, al acestei încrederi în posibilitatea dobândirii paradisului aici pe pământ..." (vezi *Nostalgia originilor*, cap. *Paradis şi utopie: goegrafie mitică şi eshatologie*, p. 155-156).

[30] idem, *Mituri, vise şi mistere*, ed. cit., p. 157.

[31] Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, ed. cit., p. 111.

[32] idem, *Mitul eternei reîntoarceri*, ed. cit., p. 76.

[33] idem, *Împotriva deznădejdii*, ed. cit., p. 143.

[34] ,,Este vorba de o nouă creaţie religioasă, proprie sud-estului european, pe care noi am numit-o *creştinism cosmic*, pentru că, pe de o parte, ea proiectează misterul cristologic asupra naturii întregi, iar pe de altă parte, dimpotrivă, asupra dimensiunii liturgice a existenţei omului în lume." (*De la Zalmoxis la Ginghis-han*, Ed. ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1980, p. 246).

[35] idem, *Aspecte ale mitului*, p. 162.

[36] *op. cit.*, p. 65.

[37] idem, *Împotriva deznădejdii*, ed. cit., p. 144.

[38] idem, *Mituri, vise şi mistere*, ed. cit., p. 244. Tema irecognoscibilităţii miracolului nu se poate, însă, aplica direct la fondul doctrinar al creştinismului pentru care ,,Dumnezeu S-a **arătat** în trup", ci, după părerea noastră, incapacitatea de a sesiza miracolul este specifică modernului desacralizat. Extinderea , conform căreia miracolul se deosebeşte de un fapt ordinar prin faptul că *nu poate fi deosebit* şi după care *Dumnezeu se lasă ,,cunoscut" mai ales pe calea irecognoscibilităţii*, nu este permisă asupra creştinismului, decât dacă acesta este lipsit de categoria credinţei, rămânând singură raţiunea ca să analizeze dialectic hierofania.

[39] I.P.Culianu, *op. cit.*, p. 84.

[40] idem nota 82.

[41] *op. cit.*, p. 160.

[42] idem, *Mitul eternei reîntoarceri*, ed. cit., p. 118.

[43] M. Meslin, *op. cit.*, p. 161.

[44] idem nota 86.

[45] Principiul epistemologic formulat este nu de ,,a judeca validitatea unei filosofii istoriciste, ci numai de a constata în ce măsură o asemenea filosofie poate salva de teroarea istoriei." (*Mitul eternei reîntoarceri*, ed. cit., p. 117).

[46] *op. cit.*, p. 110.

[47] *op. cit.*, p. 112.

[48] *op. cit.*, p. 113-116.

[49] *op. cit.*, p. 91.

[50] ed. cit., p. 7.

[51] ibidem, p. 7-8.

[52] Mircea Handoca în prezentarea *Un fscinant eseu la Morfologia religiilor*, Jurnalul literar, 1993, p. 11.
[53] *op. cit.*
[54] *op. cit.*, p. 159.
[55] *op. cit.*, p. 125.
[56] *op. cit.*, p. 134.
[57] Marino, *op. cit.*, p. 241.
[58] ibidem, p. 244.
[59] Mircea Eliade, *Nostalgia religiilor*, ed. cit., p. 90.
[60] Claudio Mutti, *Mircea Eliade şi Garda de Fier*, Editura Puncte cardinale, Sibiu, 1995.