

## MIRCEA ELIADE ȘI ISTORIA RELIGIILOR. PROBLEME DE METODOLOGIE

**Adrian Boldișor**

Liceul de Artă, Craiova

*Abstract. Concerning the investigation method adopted by Mircea Eliade, we can talk about certain tendencies the Chicago scholar used in his studies. The hermeneutics, the phenomenology or the history of religion are parts of what we can call "the Eliade method". If this method is still actual or not, remains to be discussed but the way in which the Romanian scholar revolutionized the research of the religious deeds at least for a few decades, represent a truth upon which it has to be reflected permanently, for a better understanding of what really means the religious phenomena.*

*Key words: Mircea Eliade, the history of religions, phenomenology, hermeneutics.*

### 1. INTRODUCERE

Problema metodologică este una dintre cele mai dificile cercetări în analiza gândirii lui Mircea Eliade. Cele mai multe critici, în afară de cele privind opțiunile sale politice din tinerețe se referă la felul în care savantul analizează fenomenul religios. Deși nu a scris o lucrare anume în care să abordeze această temă, se poate spune că Eliade și-a conturat o metodă de cercetare mai mult sau mai puțin originală, care răspunde anumitor întrebări, lăsându-le pe altele fără rezolvare. Astfel, într-o însemnare din *Jurnal*, din septembrie 1958, în urma unei vizite în Japonia, Eliade nota: „Furuno ținuse neapărat să organizeze un simpozion împreună cu Joseph Cambell, Wilhelm Koppers și Joe Kitagawa. Evident, adaug zâmbind, tema simpozionului era *Metodele contemporane în studiul Istoriei Religiiilor*. Zâmbește și Hori. Poimâine, la Universitatea din Sendai, va trebui să vorbesc despre același subiect. Pasiunea japonezilor pentru «metodologie». Ca și studenții mei de la Chicago, au un respect aproape religios față de «metode». Îi înțeleg pe studenții americani: sunt descendenții pionierilor. Cândva, când America trăia încă mistica «Frontierei», lucrurile păreau simple: dați-ne uneltele de care avem nevoie, ne vom întinde arăturile și livezile până la Ocean. Studenții mei au aerul să spună:

dă-ne o metodă solidă, și explicăm tot, înțelegem tot. Întocmai ca și tânărul savant japonez de la Universitatea Kyushu: care e metoda D-tale în studiul istoriei religiilor? Eu am aplicat până acum metoda lui X și a lui Y, dar judecând după rezultate, am impresia că metoda D-tale e mai eficientă. Care e?”<sup>1</sup>

Într-un interviu, Ioan Petru Culianu schițează răspunsul la întrebarea în legătură cu posibila realizare a unui capitol despre Mircea Eliade într-o *Enciclopedie*: „Mircea Eliade (9 martie 1907) este cel mai mare istoric al religiilor în viață, este probabil ultimul realizator al unei sinteze originale constant perfecționate de-a lungul întregii sale vieți. În cadrul fenomenologiei religiilor, a fost promotorul unei direcții numite de el însuși «morfologică». În *Istoria credințelor și ideilor religioase* [...], a revenit la o perspectivă istoric-culturală cu un pronunțat caracter personal, realizând o desăvârșită combinație între sincronie și diacronie.”<sup>2</sup>

Nancy Auer Falk realizează o legătură între prezentarea metodei de lucru a lui Mircea Eliade și numirea sa ca profesor la Chicago, acolo unde, împreună cu Joseph Kitagawa, a editat volumul *The History of Religions: Essays in Methodology* (1959), în care a contribuit cu studiul *Methodological Comments on the Study of Religious Symbolism*, ideile fiind dezvoltate în volumul din anul 1970, *Nostalgia originilor*<sup>3</sup>. Acest articol a fost introdus în cartea *Mefistofel și androginul*, publicată în anul 1962. Eliade amintește de o anumită modă a simbolismului, care s-a dezvoltat în ultimul timp, odată cu descoperirile psihologiei abisale legate, în principal, de activitatea inconștientului. Alături de psihologie, un loc important în atenția crescândă cu privire la simbolism l-au avut perspectivele prezentate de artele plastice, poezie, etnologie, semantică, epistemologie și filosofie. Istoricul religiilor trebuie să folosească toate aceste perspective, realizând o legătură cu disciplinele adiacente. „Dincolo de asta însă, este clar că domeniul științei religiilor nu se confundă cu acela al altor discipline. Demersul istoricului religiilor e departe de a fi identic cu cel al psihologului, lingvistului ori sociologului; el nu este identic nici măcar cu cel al teologului. Cercetarea întreprinsă de istoricul religiilor se deosebește de cercetarea lingvistului, a psihologului și a sociologului prin faptul că cel dintâi se ocupă numai de simbolurile *religioase*, intim legate de o experiență religioasă sau de o concepție

<sup>1</sup> Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. I, 1941–1969, ediție îngrijită de Mircea Handoca, București, Edit. Humanitas, 1993, p. 297.

<sup>2</sup> Ioan P. Culianu, ... *cu Ioan P. Culianu*, în: Mircea Handoca, *Convorbiri cu și despre Mircea Eliade*, ediția a II-a revăzută și adăugită, Criterion Publishing, București, 2006, p. 128. Richard Reschika afirma: „A stabili clar poziția lui în domeniul cercetării religiilor este însă o întreprindere dificilă, cu atât mai mult cu cât el nu a scris nicio lucrare metodologică, respectiv o fundamentare de ordinul teoriei științei, și cu cât nu există nicio școală care să-i poarte numele. Ceea ce se poate deocamdată spune este că fenomenul Eliade rămâne unic” (Richard Reschika, *Introducere în opera lui Mircea Eliade*, trad. Viorica Nișcov, București, Edit. Saeculum I.O., 2000, p. 59).

<sup>3</sup> Nancy Auer Falk, *Eliade în Chicago: o amintire*, în *Întâlniri cu Mircea Eliade*, Mihaela Gligor și Mac Linscott Ricketts (coord.), cuvânt înainte de Mihaela Gligor, Prefață de Mac Linscott Ricketts, postfață de Sorin Alexandrescu, București, Edit. Humanitas, 2007, p. 81.

religioasă despre lume. Demersul istoricului religiilor este distinct și de cel al teologului. Orice teologie implică o reflecție sistematică asupra conținuturilor experienței religioase în scopul aprofundării și elucidării raporturilor dintre Dumnezeu-Creatorul și om, creația sa. Dimpotrivă, căile de abordare proprii istoricului religiilor sunt empirice. El se confruntă cu fapte istorico-religioase pe care își propune să le înțeleagă și să le facă inteligibile pentru ceilalți. Atenția îi este reținută atât de semnificația faptului religios, cât și de *istoria* acestuia, grija lui constantă fiind ca niciuna dintre ele să nu fie sacrificată în favoarea celeilalte.”<sup>4</sup> Deși istoricul religiilor trebuie să sistematizeze rezultatele obținute în urma cercetării, competența pe care o dobândește este aceea de fenomenolog sau de filosof al religiei. Astfel, fenomenologia și filosofia religioasă sunt incluse în disciplina istoria religiilor, fără ca aceasta să-și piardă caracteristica ce o leagă de concretul istoric. „Cel mai mare merit al istoricului religiilor este efortul său de a găsi, într-un «fapt» condiționat, cum e normal, de momentul istoric și de stilul cultural al epocii, situația existențială care l-a generat.”<sup>5</sup> Spre deosebire de teolog, care se ocupă, în principal, de religiile istorice și revelate, istoricul religiilor are datoria să se familiarizeze cu cât mai multe religii, în special arhaice și primitive. Deși el ține cont de descoperirile celorlalte științe, istoricul religiilor trebuie să folosească mijloacele specifice disciplinei sale, integrând faptele religioase într-o perspectivă specifică. Analizând simbolismul religios, Eliade accentuează faptul că acesta poate și trebuie să fie studiat din perspectiva științei religiilor.

În *Cuvântul înainte* la cartea *Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului*, Mircea Eliade prezintă metoda pe care trebuie să o adopte un cercetător al fenomenelor religioase. Astfel, atât șamanismul, cât și alte teme religioase trebuie analizate din perspectiva istoriei religiilor, fără a neglija însă cercetările întreprinse de alte discipline, precum psihologia, sociologia sau etnologia. „Fără îndoială, psihologul, sociologul, etnologul și chiar filosoful sau teologul au și ei de spus un cuvânt, fiecare din perspectiva sa și potrivit cu metoda care îi este proprie. Dar cele mai multe afirmații valide cu privire la fenomenul religios *ca fenomen religios* – și nu ca fenomen psihologic, social, etnic, filosofic sau teologic – le va face istoricul religiilor.”<sup>6</sup> Acesta se deosebește și de fenomenolog, prin faptul că cel din urmă nu întreprinde și compararea faptelor religioase pe care le analizează, în timp ce istoricul religiilor compară toate manifestările religioase studiate. Istoricul religiilor cercetează toate semnificațiile faptelor religioase, fără a se opri doar la morfologia lor. Dar istoria religiilor nu înseamnă istoriografie religioasă. „Faci istorie a religiilor în măsura în care te străduiești să studiezi faptele religioase ca atare, adică în planul lor specific de manifestare: acest plan specific de manifestare este

<sup>4</sup> Mircea Eliade, *Mefistofel și androginul*, trad. Alexandra Cuniță, București, Edit. Humanitas, 1995, p. 183.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 184.

<sup>6</sup> Mircea Eliade, *Cuvânt înainte*, în Mircea Eliade, *Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului*, trad. Brândușa Prelipceanu și Cezar Baltag, București, Edit. Humanitas, 1997, p. 10.

întotdeauna *istoric*, concret, existențial, chiar dacă faptele religioase nu sunt întotdeauna și nici integral reductibile la istorie. De la hierofaniile cele mai elementare (de pildă, manifestarea sacrului într-un arbore sau într-o piatră) până la cele mai complexe («viziunea» unei noi «forme divine» de către un profet sau un întemeietor de religie), totul se manifestă în concretul istoric și totul este, întrucâtva, condiționat de istorie. Totuși, un «veșnic nou început», o eternă reîntoarcere la clipa intemporală, o dorință de a aboli istoria, de a șterge trecutul, de a recrea lumea se manifestă până și în cea mai modestă hierofanie.<sup>7</sup> Istoricul religiilor nu poate să rămână simplu istoric, ci trebuie să deceleze semnificațiile religioase din fenomenele pe care le cercetează. Datorită faptului că o hierofanie realizată într-un moment istoric poate fi echivalentă cu o alta la o distanță mare în timp, repetându-se, istoria religiilor nu este reversibilă ca orice altă istorie. Istoria nu apare ca fiind definitivă, ea putându-se degrada sau descompune. „Experiențele religioase ale profeților monoteiști se pot repeta, în pofida marii diferențe istorice, chiar și în cadrul celui mai «înapoiat» trib primitiv; e de ajuns pentru asta să se «realizeze» hierofania unui zeu celest, zeu atestat mai peste tot în lume, chiar dacă azi este aproape absent din actualitatea religioasă. Nu există formă religioasă, oricât de degradată, care să nu poată da naștere unei mistici foarte pure și coerente.”<sup>8</sup> Istoricul religiilor este cel care observă că reversibilitatea sacrului permite reversibilitatea pozițiilor religioase, care uneori sunt mai evidente în societățile arhaice.

În monografia din anul 1978, I. P. Culianu puncta ideile esențiale ale metodei de cercetare dezvoltate de maestrul său. Eliade intră în contact cu disciplinele adiacente cercetării faptelor religioase pentru a-și forma o privire de ansamblu asupra manifestărilor sacrului. Savantul lucrează cu faptele religioase altfel decât fenomenologii sau istoricii religiei. „El caută structurile esențiale ale religiei, și de aceea ordonează faptele în categorii. Aceste categorii, rezultante ale descrierii fenomenologice, ar fi apriorice. Ele continuă să funcționeze în mod inconștient în momentul în care omul încetează de a mai trăi în orizontul lor. Un asemenea orizont, care constituie «ontologia arhaică», îi este din nou propus ca meditație omului care nu se mai recunoaște în el, cu intenția de a-l ajuta să depășească criza provocată de ideologiile istoriciste.”<sup>9</sup> Spre deosebire de fenomenologi, care urmăresc sesizarea esenței religiei, Eliade utilizează și demersul comparatist pe care primii îl refuză (în *Tratatul de istorie a religiilor*). Spre deosebire de istoricii religiilor, Eliade sesizează că aceștia pun accentul mai ales pe termenul „istorie” și mai puțin pe cel de „religie”. Savantul pornește de la noțiuni trans-istorice, fără a neglija nici cronologia manifestărilor (în *Istoria credințelor și ideilor religioase*).

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 11–12.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>9</sup> Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, ediția a II-a revăzută, trad. Florin Chirițescu și Dan Petrescu, cu o scrisoare de Mircea Eliade și o postfață de Sorin Antohi, București, Edit. Nemira, 1998, p. 21–22.

Istoria religiilor trebuie să îmbine fenomenologia și istoria într-o sinteză: hermeneutica creatoare. „Pornind de la hermeneutica materialului istorico-religios, Eliade vrea să ofere jaloanele pentru constituirea unei «antropologii filosofice».”<sup>10</sup>

## 2. MIRCEA ELIADE ȘI FENOMENOLOGIA RELIGIEI

Analizând poziția lui Eliade în studiul istoriei religiilor, Allen Douglas nota: „Mircea Eliade este un istoric al religiilor specializat în acea ramură a istoriei religiilor cunoscută ca «fenomenologia religiei».”<sup>11</sup> Exegetul american susține că, atunci când fenomenologi precum Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw sau Mircea Eliade susțin caracterul *sui generis* al religiei, ei se opun ideilor promovate în Epoca Luminilor, care punea accentul pe raționalitatea fenomenelor. Totuși, rezultatele fenomenologiei trebuie să se bazeze pe cele ale istoriei religiei, pe fapte, așa cum s-au manifestat de-a lungul timpului, realizând o legătură cu domenii conexe. „Trebuie să observăm efortul lui Eliade de a dezvolta un cadru metodologic care poate face dreptate sociologiei, psihologiei, istoriei etc. – adică tuturor dimensiunilor datelor religioase.”<sup>12</sup> În analiza sa, Douglas subliniază două idei importante din opera eliadiană, idei ce reprezintă cheia interpretării metodologice a savantului: dialectica sacru-profan și interpretarea simbolurilor. „Mircea Eliade este în primul rând un fenomenolog a cărui metodologie este întemeiată pe sistemele coerente universale ale structurilor simbolice.”<sup>13</sup>

Scopul fenomenologiei este de a surprinde esența fenomenelor religioase, fenomenologul fiind un „generalist”, în timp ce istoricul se consacră unei singure religii, fiind un „specialist”. Eliade mediază pentru ca istoricii religiei să treacă dincolo de o anumită specializare, tinzând către generalizări și sinteze creative. În *Imagini și simboluri*, savantul prezintă felul în care trebuie să fie abordată disciplina istoria religiilor: „Pe scurt, s-a neglijat următorul fapt esențial: că în

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 23. Într-un articol din anul 1982 se creiona importanța cercetărilor lui Eliade pentru studiul istoriei religiilor: „[...] mult mai recenta folosire a studiilor folclorice, încorporarea perspectivelor antropologice și, în special, influența operei lui Mircea Eliade, au îmbogățit semnificativ programul general al istoriei religiilor” (*Research Guide to Religious Studies*, John F. Wilson and Thomas P. Slavens (eds.), „Sources of Information in the Humanities”, no. 1, Chicago, America Library Association, 1982, p. 18).

<sup>11</sup> Douglas Allen, *Structure and Creativity in Religion. Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, Foreword by Mircea Eliade, Mouton Publisher, The Hague, Paris, New York, 1978, p. 5.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 33. Prezentând diferențele dintre Eliade, pe de o parte, Rudolf Otto și Van der Leeuw, pe de altă parte, Julien Ries afirma: „El este de părere că Otto și van der Leeuw au greșit atunci când s-au limitat la alternativa fenomenologie religioasă/ istorie a religiilor, pentru că, de fapt, ar fi trebuit să ajungă la o perspectivă mai amplă prin îmbinarea acestor două direcții de cercetare” [Julien Ries, *Sacru în istoria religioasă a omenirii*, trad. din ital. de Roxana Utale, Iași, Edit. Polirom, 2000, p. 51].

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 173.

expresia «istorie a religiilor» accentul nu trebuie pus pe cuvântul *istorie*, ci pe *religie*. Pentru că, dacă există moduri numeroase de a aborda *istoria* – de la istoria tehnicii la cea a gândirii umane –, numai unul dintre ele convine studierii *religiei*: asumarea faptelor religioase. Înainte de a face *istoria* unui lucru, este necesar ca lucrul respectiv să fie clar înțeles – în sine și pentru sine. De aceea, trebuie să subliniem aici importanța operei profesorului van der Leeuw, care a făcut atât de mult pentru fenomenologia religiei și ale cărui numeroase și strălucite lucrări au determinat în rândurile publicului cultivat o înnoire a interesului pentru istoria religiilor în general.”<sup>14</sup>

În altă parte, Eliade critică poziția exclusivistă a lui Van der Leeuw care nu găsea rolul și rostul istoriei în cercetarea faptelor religioase: „Aceasta nu înseamnă, desigur, că un fenomen religios poate fi înțeles în afara «istoriei» sale, adică în afara contextului său cultural și socio-economic. Nu există dat religios «pur», în afara istoriei, căci nu există fenomen omenesc care să nu fie totodată fenomen istoric. Orice experiență religioasă este exprimată și transmisă într-un context istoric anumit. Dar a admite istoricitatea experiențelor religioase nu implică ideea că ele ar fi reducibile la forme de comportament nonreligioase. A afirma că un dat religios este întotdeauna un dat istoric nu înseamnă că el poate fi redus la o istorie nonreligioasă, de pildă la o istorie economică, socială sau politică.”<sup>15</sup> Pentru Eliade, „[...] nu există fapt religios în stare «pură». El este întotdeauna simultan și fapt istoric, și sociologic, și cultural, și psihologic, pentru a nu menționa decât contextele cele mai importante. Dacă istoricul religiilor nu insistă întotdeauna pe multiplicitatea acestor semnificații, aceasta se datorește în principal faptului că e de presupus ca el să se concentreze asupra semnificației religioase a datelor sale. Confuzia începe atunci când *numai un singur* aspect al vieții religioase este acceptat ca esențial și semnificativ, iar celelalte aspecte sau funcțiuni sunt privite ca secundare sau chiar iluzorii.”<sup>16</sup> Eliade critică faptul că numeroși cercetători și-au restrâns activitatea la culegerea de date, fără a pune accentul pe interpretarea lor. „Or, aceste date sunt expresia unor experiențe religioase diverse; în ultimă analiză, ele reprezintă poziții și situații asumate de om în decursul istoriei sale.”<sup>17</sup>

Un concept des întâlnit în studiile lui Eliade este cel de „morfologie”. Sensul ontologico-morfologic de cercetare a faptelor religioase îl distanțează pe Eliade de Jung și îl apropie de Goethe. Acesta desemna, prin morfologie, știința constituirii și transformării formelor organice la plante, animale și om. „Planta originară” la Goethe este apropiată, ca interpretare, de „arhetipurile religioase” întâlnite la

<sup>14</sup> Mircea Eliade, *Imagini și simboluri. Eșeu despre simbolismul magico-religios*, prefață de Georges Dumézil, trad. Alexandra Beldescu, București, Edit. Humanitas, 1994, p. 35–36.

<sup>15</sup> Idem, *Nostalgia originilor. Istorie și semnificație în religie*, trad. Cezar Baltag, București, Edit. Humanitas, 1994, p. 22–23.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 39–40. Geo Widengren nota, la aniversarea a 60 de ani de la nașterea savantului de origine română, că *Tratatul de istorie a religiilor* nu este orientat istoric, ci fenomenologic (Geo Widengren, *Mircea Eliade Sixty Years Old*, in \*\*\* „Numen”, International Review for the History of Religion, vol. XIV, Fasc. 3, November 1967, p. 165–166).

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 14.

Eliade. Deși aceste arhetipuri se manifestă în viața obișnuită, ele nu au realitate istorică, existând în trans-istoric. „Știți că Goethe, studiind morfologia plantelor, se gândise că toate formele vegetale ar putea fi raportate la ceea ce el numea «planta originară», iar el a sfârșit prin a identifica acea *Urpflanze* în frunză. Propp a fost în așa măsură pătruns de această idee, încât în ediția rusă a cărții sale *Morfologia basmului*, fiecare capitol poartă ca epigraf un lung pasaj din cartea lui Goethe. În ceea ce mă privește, cel puțin la începuturile mele, credeam că pentru a vedea limpede în acel ocean de fapte, de figuri, de rituri, istoricul religiilor trebuie să caute, în domeniul său, «planta originară», imaginea primordială, vreau să spun ceea ce rezultă din întâlnirea omului cu sacrul.”<sup>18</sup> Allen Douglas avansează ideea legăturii dintre metoda morfologică și studiul fenomenologic al religiei: „Poziția noastră este că, deși morfologia poate fi diferită de fenomenologie și majoritatea morfologiștilor nu sunt fenomenologi, în cazul Profesorului Eliade morfologia este o parte integrală a metodei sale fenomenologice.”<sup>19</sup>

### 3. MIRCEA ELIADE ȘI HERMENEUTICA

Exegetul român Adrian Marino afirma despre Mircea Eliade: „Un român își pune toate problemele hermeneutice esențiale, le rezolvă după metoda și în stilul său, instituie o tradiție hermeneutică românească, regenerează în parte peisajul critic al literaturii sale, reușește să integreze aceste preocupări gândirii critice contemporane.”<sup>20</sup> După ce afirmă că orice hermeneutică trebuie să pornească de la părintele ei – Schleiermacher, Adrian Marino notează în legătură cu demersul lui Mircea Eliade: „Este de observat că Mircea Eliade nu se referă niciodată la prelegerile de *Hermeneutik* ale acestui autor, după cum lipsesc orice referințe la Dilthey sau Spitzer. Dintre «moderni», sunt citați Bultmann (dar ca teolog, nu pentru *Das Problem der Hermeneutik*), apoi Hans-Georg Gadamer și alți câțiva, însă fără nicio insistență.”<sup>21</sup> Se poate spune că savantul de origine română descoperă singur problemele esențiale, prin intuiție și reflecție hermeneutică. Metoda hermeneutică poate fi depistată încă din perioada românească a lui Eliade, multe lucrări din tinerețe având teme hermeneutice. Astfel, în *Solilocvii*, Eliade nota: „[...] singurul sens al existenței e de a-i găsi un sens.”<sup>22</sup>

Pentru Mircea Eliade, hermeneutica reprezintă interpretarea fenomenelor religioase, pentru ca analiza să se deschidă spre totalitatea spiritului uman. „Fie că-i

<sup>18</sup> Mircea Eliade, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, trad. Doina Cornea, București, Edit. Humanitas, 2007, p. 138.

<sup>19</sup> Douglas Allen, *op. cit.*, p. 110.

<sup>20</sup> Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1980, p. 21–22. În altă parte, exegetul român notează: „De altfel, după literatura propriu-zisă a autorului, hermeneutica este singurul aspect al operei sale filosofice într-adevăr asimilabil culturii române actuale” (p. 10).

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>22</sup> Mircea Eliade, *Solilocvii*, București, Edit. Humanitas, 1991, p. 11.

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.”<sup>23</sup> Eliade insistă asupra conceptului de „hermeneutică totală”, prin care descifrează și explică întâlnirile omului cu sacrul. Drumul trebuie să treacă prin hermeneutică, prin interpretarea și înțelegerea faptelor. „Faptul că hermeneutica duce la crearea de noi valori culturale nu implică ideea că ea nu este «obiectivă». Dintr-un anumit punct de vedere am putea compara hermeneutica cu «descoperirea» științifică sau tehnologică. Realitatea ce urmează a fi descoperită exista încă înainte de descoperire, dar ea nu era zărită, sau nu era înțeleasă, sau nu se cunoștea folosul ei. În același mod, hermeneutica creatoare dezvăluie semnificații care nu erau sesizate înainte și le evidențiază cu o asemenea vigoare încât, după asimilarea noii interpretări, conștiința nu mai rămâne aceeași. Hermeneutica creatoare *transformă* în cele din urmă omul; ea depășește simpla instruire, ea este totodată o tehnică spirituală susceptibilă să modifice calitatea existenței înseși.”<sup>24</sup>

Hermeneutica este arta comprehensiunii, a înțelegerii omului. Ea apare ca metodă ce se bazează pe texte și urmărește descifrarea și clasificarea lor, precum și mecanismul de funcționare, fiind posibilă în orice domeniu. Eliade propune o hermeneutică totală, analizând nu numai fenomenele religioase, ci și pe cele artistice și literare. „Este deci greșit a spune că hermeneutica lui Mircea Eliade are drept obiect doar mitul și simbolul. Ea cuprinde, după cum s-a observat de altfel, și premise ale unei hermeneutici filosofice. Mircea Eliade contestă că obiectivul principal ar fi întemeierea unei antropologii filosofice personale. Preocuparea prioritară, fundamentală, rămâne în permanență doar instituirea unei «metode hermeneutice» de valabilitate universală. Definiția «hermeneuticii totale» la Mircea Eliade [...] trebuie deci extinsă de la orice tip de sacralitate, la orice tip de creație spirituală sacră sau profană.”<sup>25</sup>

Hermeneutica este metoda universală de cunoaștere, de înțelegerea globală a lucrurilor, de așezare a valorilor după criterii intrinseci. Pentru Eliade, înțelegerea este rezultatul interpretării. Savantul propune studierea faptelor religioase în cadrul de referință care le este propriu, în orizontul lor specific. Hermeneutul trebuie să se plaseze în planul de referință al textului pe care vrea să-l interpreteze. Eliade notează în *Tratatul de istorie a religiilor*: „[...] datorită istoricului religiilor este de

<sup>23</sup> Idem, *Nostalgia originilor*, p. 14.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>25</sup> Adrian Marino, *op. cit.*, p. 31–32. Julien Ries nota în legătură cu „hermeneutica totală” eliadiană: „În viziunea lui Eliade, hermeneutica are o putere transformatoare: ea degajă un mesaj care poate schimba comportamentul uman. Dezvăluind semnificațiile, ea creează valori noi și îl pune pe om în contact cu lumea spirituală. Hermeneutica demonstrează că orice religie, chiar și cea mai elementară, revelează existența lucrurilor sacre” (Julien Ries, *op. cit.*, p. 53).

a prinde *semnificația* originală a unui fenomen sacru și de a-i interpreta istoria”<sup>26</sup>, pentru ca în *Nostalgia originilor* să accentueze: „Hermeneutica ocupă un rol preponderent în cercetările noastre deoarece, în chip inevitabil, ea este aspectul cel mai puțin dezvoltat al disciplinei noastre.”<sup>27</sup> În *Cuvântul înainte* la cartea *Mefistofel și androginul*, Eliade pune dezvoltarea hermeneuticii în legătură cu noua realitate a lumii în care tradițiile religioase interacționează, întâlnirea dintre civilizații devenind o problemă importantă a timpurilor moderne. „O adevărată întâlnire presupune dialogul. Pentru a intra într-un dialog valabil cu reprezentanții culturilor extraeuropene, trebuie să cunoaștem și să înțelegem aceste culturi. Hermeneutica este răspunsul occidentalilor – singurul răspuns inteligent cu putință – la solicitările Istoriei contemporane, la faptul că Apusul este sortit confruntării (am fi tentați să spunem condamnat la confruntarea) cu valorile culturale ale «celorlalți». În această situație, hermeneutica va găsi un ajutor prețios în Istoria religiilor.”<sup>28</sup>

Metoda hermeneutică adoptată de Mircea Eliade nu este apreciată la aceeași valoare de toți cercetătorii fenomenului religios. Savantul a fost criticat din cauza omiterii sensului istoric al evenimentelor și a lipsei de judecată obiectivă în evaluarea datelor pe care le folosește, dar și pentru tendințele normative și teologice pe care le-ar adopta. Răspunsul lui Eliade a fost „[...] să apeleze la valoarea hermeneuticii creative, unde prelungirea semnificației și perspicacitatea nu depind de acuratețea din fiecare detaliu și nici de competența personală în fiecare disciplină și limbă.”<sup>29</sup>

James Buchanan, recenzând mai multe cărți despre Mircea Eliade, afirma că acesta nu poate fi înțeles, în demersul său de interpretare a experiențelor religioase, fără definirea termenilor de „hermeneutică totală” și „hermeneutică creativă”. Prin opera sa, Eliade promovează „un nou umanism” care devine posibil prin dialogul dintre culturi, datorat înrudirii dintre om și cosmos. Hermeneutica devine astfel termenul esențial al existenței umane. J. Buchanan îl apropie pe Eliade, în această interpretare, de Heidegger. Pe de altă parte, dacă hermeneutica totală este baza unui nou umanism, istoria religiilor deține rolul central în realizarea acestui deziderat. Abordarea lui Eliade nu se cantonează într-o singură metodă, astfel încât activitatea creativă evită reducionismul de orice fel. Hermeneutica devine creativă și prin tendința ei de a transforma omul. Autorii ale căror opere le analizează Buchanan, Adrian Marino, Norman J. Girardot, Mac Linscott Ricketts și Antonio Barbosa da Silva, vin să argumenteze metoda adoptată de Eliade, „hermeneutica totală”, fiecare contribuind la înțelegerea ei în funcție de mediul în care s-a format. Cu plusuri și minusuri, lucrările analizate își aduc contribuția la analiza gândirii

<sup>26</sup> Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, Cu o Prefață de Georges Dumézil și un *Cuvânt înainte* al autorului, trad. Mariana Noica, București, Edit. Humanitas, 1992, p. 231.

<sup>27</sup> Idem, *Nostalgia originilor*, p. 14.

<sup>28</sup> Idem, *Cuvânt înainte*, în *Mefistofel și androginul*, p. 7.

<sup>29</sup> \*\*\* *The Oxford Dictionary of World Religions*, John Bowker (ed.), Oxford, New York, Oxford University Press, 1997, p. 309.

savantului, astfel încât „[...] suntem îndemnați să privim asupra viziunii integrale a lui Eliade cu privire la om și cosmos; în același timp, simțim lupta intensă a omului angajat în căutarea propriei realizări.”<sup>30</sup>

În anul 1989, Robert Segal scria un studiu în care încerca să dovedească că Eliade face o confuzie între explicare și interpretare în analiza fenomenelor religioase. Autorul pornea de la cele trei întrebări pe care le formulează Quentin Skinner: Ce înțeles vrea autorul să transmită? Ce l-a determinat pe autor să expună înțelesul și să-l transmită? Ce semnificație ulterioară a avut această acțiune? Pornind de la aceste date, Segal considera că Eliade a făcut o confuzie între prima și a doua întrebare. „Eliade, trebuie să mărturisesc, confundă astfel interpretarea cu explicația – nu pentru că explicația sa este, cum este interpretarea, ireductibilă religios, ci pentru că singura sa justificare pentru aceasta este acordul cu interpretarea sa.”<sup>31</sup> De asemenea, Segal afirmă că Eliade confundă prima cu a treia întrebare, interpretând totul prin prisma lui Freud. „Eliade este un textualist pentru că anulează deosebirea dintre semnificația religiei pentru sine și înțelesul religiei pentru credincioșii înșiși.”<sup>32</sup> Există, totuși, mai multe diferențe între felul în care Eliade și Freud prezintă înțelesul faptelor religioase. Atâta timp cât Eliade separă înțelesul pe care îl au faptele religioase pentru credincioși, de semnificația lor, el nu este un textualist; dar, atâta timp cât separă religia de credincioși, el nu este nici istoric, deoarece face semnificația independentă de orice credincios. „Când Eliade analizează religia, el analizează invariabil importanța ei pentru mai mult decât pentru credincioșii înșiși.”<sup>33</sup>

#### 4. MIRCEA ELIADE ȘI ISTORIA RELIGIILOR

Pentru Mircea Eliade, istoria religiilor urmărește identificarea prezenței transcendentului în experiența umană sau descoperirea hierofaniilor, a manifestărilor sacralului în lume. Religia nu se reduce la cercetarea lumii profane, ci se deschide transcendentului care se manifestă. „Mai întâi de toate, omul areligios respinge transcendența, acceptă relativitatea «realității» și chiar se îndoiește uneori de sensul existenței. [...] Omul modern areligios își asumă o nouă stare existențială, recunoscându-se doar ca subiect și agent al Istoriei și refuzând orice

<sup>30</sup> James Buchanan (Reviewer), *The Total Hermeneutics of Mircea Eliade, L'Herménéutique de Mircea Eliade*, by Adrian Marino (1981), *Imagination and meaning: the Scholarly and Literary works of Mircea Eliade*, edited by Norman J. Girardot and Mac Linscott Ricketts (1982), *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem: an analysis of the theoretical background of the phenomenology of religion in general, and of M. Eliade's phenomenological approach, in particular*, by Antonio Barbosa da Silva (1982), „Religious Studies”, vol. 9, no. 1, January 1983, p. 24.

<sup>31</sup> Robert Segal, *How Historical in the History of Religions?*, în *Mircea Eliade – A Critical Reader*, Bryan Rennie (ed.), Equinox, London, 2006, p. 331.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 331.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 335.

chemare la transcendență. Cu alte cuvinte, nu acceptă niciun model de umanitate în afară de condiția umană, așa cum poate fi ea descifrată în diversele situații istorice. Omul *se făurește* pe sine, și nu ajunge să se făurească întru totul decât în măsura în care se desacralizează și desacralizează lumea. Sacrul este prin excelență o piedică în calea libertății sale.”<sup>34</sup>

Un mare respect îl manifestă Eliade pentru Raffaele Pettazzoni, cel care a surprins cel mai bine elementele disciplinei, încercând să analizeze întreg spațiul istoriei religiilor. Savantul italian dorea să fie istoric al religiilor și, în același timp, să folosească rezultatele psihologiei, etnologiei, antropologiei, fără a se transforma într-un specialist al unui singur domeniu. Pettazzoni a adoptat metoda istorico-religioasă, îmbinând rezultatele cercetării din diferite domenii într-o perspectivă generală și insistând asupra istoricității fiecărei creații culturale.

Ceea ce a apreciat Eliade la Pettazzoni este strânsa legătură realizată între fenomenologie și istorie în studiul manifestărilor religioase, demers cuprins în conceptul de *Religionswissenschaft* – studiul integral al religiilor. Pornind de aici, Eliade se delimitează de cercetătorul italian, susținând folosirea hermeneuticii în studiul fenomenelor religioase. Acest mod de a vedea religia a stârnit protestul școlilor istoriciste, dar și al structuraliștilor și fenomenologilor. Dacă, pentru istoric, religia este un simplu fapt fără conotații metaistorice, critica adusă fenomenologiei se întemeiază pe părerea că aceasta revine la vechea eroare platoniciană. „De altfel, ca și în cazul lui Freud și Frazer, exemplul personal al lui Pettazzoni este mai important decât teoriile sale. Grație, în special lui, disciplina istoriei religiilor este înțeleasă într-un chip mai larg și mai complet, azi, în Italia, decât în multe alte țări europene. Colegii mai tineri și discipolii săi au reușit să mențină, cel puțin în parte, ceea ce se poate numi «tradiția Pettazzoni», altfel spus, interesul pentru problemele centrale ale istoriei religiilor și energia de a face din aceasta o disciplină actuală și semnificativă pentru cultura modernă. Cu moartea lui Pettazzoni a dispărut ultimul dintre «enciclopediștii» care au modelat o splendidă tradiție instaurată de Tylor și Lang și continuată de Frazer, Soederblom, Clemen, Mauss, Coomaraswamy și Van der Leeuw.”<sup>35</sup>

În *Jurnal*, Eliade îl amintește de mai multe ori pe maestrul Pettazzoni, prin ceea ce-l apropie și, totodată, îl diferențiază de acesta. Deși corespondența dintre cei doi datează încă din 1926, când Eliade avea 19 ani, iar savantul italian cu peste 30 mai mult, prima lor întâlnire se petrece abia în 1949. Eliade prezintă această întâlnire din 3 aprilie: „În sfârșit, după aproape un sfert de veac de corespondență, l-am cunoscut. Stăm de vorbă până la trei după-amiază, când a trebuit să ia trenul spre Bruxelles. Ca un adevărat «istoricist», rezistă încercării mele de a izola și descrie structurile fenomenelor religioase; dar se scuză mereu, adăugând că o asemenea încercare va

<sup>34</sup> Mircea Eliade, *Sacral și profanul*, trad. Brândușa Prelipceanu, ediția a III-a, București, Edit. Humanitas, 2005, p. 153.

<sup>35</sup> Idem, *Nostalgia originilor*, ed. cit., p. 56–57.

reînnoi studiile istoric-religioase.”<sup>36</sup> De-a lungul însemnărilor diaristice, Eliade continuă să-l recunoască pe Pettazzoni ca fiind „maestrul” său, deși nu i-a urmat metoda de cercetare. Astfel, la 1 decembrie 1977, după ce o studentă face prezentarea operei savantului italian, Eliade afirma: „[...] le-am spus, între altele, că, într-un anumit fel, Pettazzoni a fost modelul meu. Am repetat oarecum «confesiunea» de acum câțiva ani, la Santa Barbara, la încheierea colocviului despre scrierile mele. Spuneam atunci: înțeleg prin *model* ceea ce *face* un istoric al religiilor, nu *cum* face. Pettazzoni era un istoricist, și eu nu sunt. Iar în multe probleme, soluțiile noastre erau diferite, mai exact contrarii. Dar exemplul lui m-a încurajat să fac la fel. R. P. a fost ultimul savant care s-a silit să cerceteze și să înțeleagă Istoria religiilor în *totalitatea* sa. Nu s-a mulțumit să se cantoneze într-un singur domeniu, deși ajunsese un «specialist» în istoria religiilor grecești. A avut curajul să atace probleme generale: originea ideii de Dumnezeu, Misterele helenistice, structura gândirii mitologice, confesiunea păcatelor etc.”<sup>37</sup>

Natale Spineto, cel care s-a ocupat în Italia de publicarea corespondenței dintre Mircea Eliade și Raffaele Pettazzoni, afirma, în legătură cu felul în care cei doi mari istorici ai religiilor percepeau abordarea metodologică a fenomenului religios: „Unul din motivele marelui interes al lui Pettazzoni față de Eliade și van der Leeuw este tocmai acela că fenomenologia propune religia ca fapt autonom. Asta nu înseamnă că Pettazzoni aderă total la ideile fenomenologice. Pentru că raportul său față de fenomenologie a fost, pe de o parte, un raport de mare interes, dar și de permanentă critică și detașare. Iar istoria relației dintre Pettazzoni și Eliade este strâns legată de istoria modului în care primul caută să justifice autonomia faptului religios.”<sup>38</sup>

Cezar Baltag încearcă să înlăture părerea greșită conform căreia Mircea Eliade nu este istoric al religiilor în adevăratul sens al cuvântului. Pentru savantul de origine română, istoria religiilor este echivalentă cu prezența transcendentului în experiența umană. „Dar experiența lui *homo religiosus* cuprinde atât aspecte noncontingente, transcendente, ultime, cât și aspecte condiționate, temporale, istorice. Această dublă raportare a experienței religioase ține de chiar structura paradoxală a manifestării sacralului. Într-o hierofanie, ceea ce este infinit, transistoric, etern, se

<sup>36</sup> Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. I, 1941–1969, ..., p. 148. La data de 10 februarie, Eliade notează ceea ce îi scrisese Pettazzoni după apariția *Tratatului de istorie a religiilor*: „Iată că ne-ați dat în sfârșit un *Tratat de istorie a religiilor*, conceput dintr-un punct de vedere religios... E o lucrare de primă mărime, a cărei importanță poate fi întrevăzută de pe acum” (p. 146, nota 1).

<sup>37</sup> Idem, *Jurnal*, vol. II, 1970–1985, ediție îngrijită și indice de Mircea Handoca, București, Edit. Humanitas, 1993, p. 292.

<sup>38</sup> Natale Spineto, *Despre Eliade și Pettazzoni*, în Mircea Eliade, *Întâlnirea cu sacralul*, volum îngrijit de Cristian Bădiliță, în colaborare cu Paul Barbăneagră, Cluj-Napoca, Edit. Echinoc, 2001, p. 113. Într-un alt loc, Spineto afirma: „Comparatismul reprezintă componenta principală a istoriei religiei, așa cum e concepută aceasta de către Pettazzoni. De aceea cred că unul din motivele pentru care Eliade se consideră legat de Pettazzoni îl constituie tocmai faptul de a vedea în comparatism instrumentul-cheie pentru studierea unei istorii *generale* a religiilor” (p. 112).

limitează prin însuși faptul «manifestării» sale într-o entitate finită, concretă, istorică. De primul aspect, acela al caracterului transistoric al experienței religioase, dă seama fenomenologia religiei. Ea se ocupă de structurile universale ale sacralului, pe care le degajă din multitudinea «varietăților» experienței religioase. De cel de al doilea aspect, al condiționării istorice a actului religios, dă seama istoria religiilor.»<sup>39</sup> Eliade ține să afirme că nu putem vorbi de fenomene religioase „în stare pură”, deoarece ele nu există în afara istoriei: „[...] este și motivul pentru care alături de o fenomenologie a sacralului – extraordinarul său *Traité d'histoire des religions* din 1949 – a ținut să-și încheie opera cu o *Istorie* (propriu-zisă) a *creștințelor și ideilor religioase*. El integrează însă *istoria* demersului *fenomenologic*, căci numai acesta din urmă poate da seama de semnificația pur religioasă a fenomenului studiat.»<sup>40</sup> Pentru Eliade, orice manifestare religioasă, oricât de pură am considera-o, este supusă istoriei, unor factori variabili ce o condiționează, precum timpul, spațiul sau cultura, între trans-istorie și istorie neexistând ruptură.

Seymour Cain, pornind de la formarea științifică a lui Eliade în România și India, afirmă că savantul este un generalist, iar nu un cercetător al unei singure religii, așa cum sunt majoritatea istoricilor religiei. „Termenul «istorie» pentru Eliade reprezintă actualitatea concretă cu care cercetătorul istoriei religiei trebuie să trateze, de care trebuie să țină cont în interpretarea sa și prin care are acces la toate documentele istorice. Dar datele istorice prin ele însele nu sunt suficiente pentru istoricul religiilor.»<sup>41</sup> Acesta nu este interesat de istoriografie, care ține mai mult de cercetarea cronologică a datelor religioase. Folosirea de către Eliade a termenului „trans-istoricitate” nu se referă numai la o lume supraumană, ci și la natura umană ce se diferențiază de istoria umană. Acei critici care-l acuză pe Eliade că ar fi interesat doar de modelele tradiționale trebuie să știe că „[...] el insistă nu numai pe unitatea perspectivei și repetiția modelelor în istoria religiilor, ci și pe inovațiile genuine, pe noile modele reale ale experienței religioase, cuprinse într-o rețea de condiții materiale, politico-sociale și spirituale»<sup>42</sup>.

Allen Douglas, analizând metoda de cercetare a lui Eliade, pornește de la afirmațiile criticilor cu privire la poziția savantului față de abordarea științifică a datelor religioase. Este vorba, mai ales, de Robert Baird, Kenneth Hamilton, Ivan Strenski și de școala antropologică. Mulți dintre acești cercetători îl consideră pe Eliade a fi adeptul unei metode bazate pe anistorism, pornind de la ideea că cercetările sincronică și morfologică nu sunt istorice, structurile sau modelele religioase fiind în afara câmpului istoric. Totuși, „[...] nimeni nu poate înțelege

<sup>39</sup> Cezar Baltag, *Paradigma eliadiană* (postfață), în Mircea Eliade, *Istoria creștințelor și ideilor religioase. III. De la Mahomed la epoca Reformelor*, trad. Cezar Baltag, București, Edit. Științifică, 1992, p. 340.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 342.

<sup>41</sup> Seymour Cain (Reviewer), *Mircea Eliade: Attitudes toward History*, “Religious Studies Review”, vol. 6, no. 1, January 1989, p. 14.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 16.

abordarea lui Eliade fără să aprecieze legătura esențială dintre istoric și nonistoric. Abordările sale, fenomenologice și hermeneutice, sunt dependente de valoarea considerabilă a dimensiunii istorice a faptelor religioase.”<sup>43</sup>

Adrian Marino afirmă că, pentru savant, momentul genetic al unui simbol sau mit are un început sau o condiție istorică. În *Istoria credințelor și ideilor religioase*, el arată cum au apărut ideile și noțiunile de „spirit”, „transcendență”, „timp”, „spațiu” etc. „Ceea ce se întreprinde, de fapt, este o adevărată «arheologie» a imaginației și rațiunii umane, împreună cu punerea în lumină a substratului «istoric» al mutațiilor ontologice ale ființei umane. Argument – după noi hotărâtor – pentru respingerea tezei presupusului antiistorism radical al lui Mircea Eliade.”<sup>44</sup> El subliniază caracterul nou al unei religii, precum și elementele de originalitate ale diverselor fenomene religioase. Pe de altă parte, toate religiile sau ideile religioase prezintă o evoluție și o degradare sau involuție. Există o dublă condiționare a faptelor religioase: istorică și transistorică. „Adevărul este că pentru Mircea Eliade istoricitatea omului are o dublă rădăcină: totalitatea evenimentelor istorice ce nu pot fi abolite și totalitatea evenimentelor decisive petrecute *illo tempore* și care constituie istoria mitico-simbolică a colectivității, tribului, clanului etc. Este deci vorba de două moduri deosebite de a fi «constituit» de istorie, de a te recunoaște produs al istoriei.”<sup>45</sup> Aceste tipuri sunt: istoria profană, cronologică, fragmentară și istoria sacră, primordială, exemplară, reală. Arhetipurile se regăsesc în istorie, sacrul fiind camuflat în profan, ceea ce conduce la afirmația că istoria nu epuizează elementele religioase. Între diacronic și sincron, între istorie și fenomenologie, trebuie să existe complementaritate. Orice istorie trebuie interpretată, astfel evidențiindu-se rolul hermeneuticii.

Eliade privește istoria religiilor în sens larg, incluzând nu numai istoria propriu-zisă, ci și studiul comparat al religiilor, precum și morfologia și fenomenologia lor. Această abordare se datorează faptului că orice cercetător „[...] 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”<sup>46</sup>. Eliade este de părere că savanții s-au mulțumit doar să strângă documente și să le clasifice, fără a recurge și la studierea lor. Rolul istoricului religiilor este de a recunoaște semnificațiile diferitelor manifestări religioase, el fiind cel care elucidează materialul pe care-l are la dispoziție. Fenomenele religioase au multe valențe, de aceea și unghiurile din care sunt privite trebuie să fie multiple. „Dar credem util să repetăm ideea că *homo religiosus* reprezintă «omul total»; prin urmare, știința religiilor trebuie să devină o disciplină totală în sensul că ea trebuie să utilizeze, să integreze și să articuleze rezultatele

<sup>43</sup> Douglas Allen, *Eliade and History*, “The Journal of Religion”, vol. 68, no. 4, October 1988, p. 564–565.

<sup>44</sup> Adrian Marino, *op. cit.*, p. 232.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 239–240.

<sup>46</sup> Mircea Eliade, *Nostalgia originilor*, p. 13.

dobândite de diversele metode de abordare a fenomenului religios. Nu este de ajuns să sesizezi semnificația fenomenului religios într-o anumită cultură și, prin urmare, să-i descifrezi «mesajul» (căci orice fenomen religios constituie un «cifru»); este necesar, totodată, să-i studiezi și să-i înțelegi «istoria», altfel spus să-i dezvălui schimbările și modificările și, în ultimă instanță, să elucidezi contribuția sa la cultură în ansamblu.<sup>47</sup>

Istoricul religiilor are scopul de a înțelege fenomenele religioase în contextul lor istoric, deschizând drumul unei antropologii filosofice. În funcția sa de hermeneut al fenomenelor religioase, istoricul religiilor trebuie să retrăiască situațiile existențiale cu care se întâlnește în descifrarea textelor. Pe de altă parte, el știe că nu poate surprinde originea religiei. Istoria presupune condiționarea fenomenelor religioase, orice fenomen religios fiind, în același timp, cultural, economic, psihologic și istoric. „Pentru istoricul religiilor, faptul că un mit sau un ritual este întotdeauna condiționat istoric nu explică existența însăși a acestui mit sau ritual. Cu alte cuvinte, istoricitatea experienței religioase nu ne spune *ce este*, în ultimă instanță, experiența religioasă. Știm că putem sesiza sacralul numai prin manifestările sale, care sunt întotdeauna istoric condiționate. Dar studiul acestor expresii istoric condiționate nu ne dă răspuns la întrebările: Ce este sacralul? Ce semnifică în fond o experiență religioasă?”<sup>48</sup> Istoricul religiilor descoperă unitatea istoriei întregii omeniri, contribuind la elaborarea culturii universale.

##### 5. ÎN LOC DE CONCLUZII – APRECIERI ȘI CRITICI PRIVIND METODA LUI MIRCEA ELIADE

În cartea sa despre Mircea Eliade, Florin Țurcanu prezintă locul pe care-l ocupa savantul în perioada în care apar cele dintâi critici privind, în principal, metoda sa de cercetare: „În februarie 1971, la Universitatea Notre-Dame, în Indiana, are loc primul colocviu internațional consacrat operei lui Eliade. Alte întâlniri de același fel aveau să mai aibă loc la Santa Barbara, în noiembrie 1974 și, din nou la Notre-Dame, în aprilie 1978. Și totuși, ceea ce istoricul israelian Zwi Werblowski numea în 1974 «o epocă Eliade» în istoria religiilor va începe să apună, lent, doar câțiva ani mai târziu. După 1970, entuziasmul febril pentru studiul «religiilor alternative», care lansase disciplina istoriei religiilor în Statele Unite, făcea loc, treptat, în mediile academice, unei reflecții mai critice. Anii 1970 debutează cu un Eliade ajuns la apogeul carierei și se încheie cu semnele incontestabile ale erodării autorității sale, chiar în domeniul disciplinei care, în Statele Unite, se confundă cu numele său. Într-un anumit sens, scria un istoric al religiilor britanic, în 1978, vremea lui Eliade, care coincisese cu perioada anilor șaiszeci, trecuse.”<sup>49</sup>

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 23–24.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>49</sup> Florin Țurcanu, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, trad. Monica Anghel și Dragoș Dodu, cu o prefață de Zoe Petre, București, Edit. Humanitas, 2005, p. 613–614. În continuare, autorul notează:

În anul 1966 apare una dintre cele mai virulente critici la adresa gândirii lui Eliade, semnată de antropologul britanic Edmund Leach. Acesta afirma că aproape toate operele savantului de la Chicago se bazează pe dialectica sacru-profăn și pe opoziția dintre omul modern și omul arhaic, identificată ca opoziție între omul creștin și cel pre-creștin. În viziunea lui Leach, Eliade ar critica mai multe domenii științifice, cum ar fi istoria, etnografia sau psihologia. Antropologul critică faptul că majoritatea operelor eliadiene au fost publicate la edituri jungiene și catolice, de aici putându-se deduce faptul că Eliade nu este suficient de obiectiv în ideile sale. Limbile în care au fost publicate unele opere, româna și franceza, ar reprezenta una dintre dificultățile aprecierii corecte a savantului, cărțile publicate în limba engleză nefiind altceva decât reeditări ale edițiilor precedente. Leach presupune și că Eliade n-a citit tot ce a citat sau a citit superficial. În fapt, „Eliade este un cercetător de bibliotecă. Ce este important pentru el este că tot ceea ce spune trebuie să se bazeze pe ceea ce altcineva a pus într-o carte.”<sup>50</sup> Aceasta a fost și metoda folosită de Frazer, prin adoptarea ei Eliade având „avantajul” că își poate schimba părerea de la o carte la alta. El dă dovadă de misticism, vorbind ca un adevărat profet sau șaman (titlul articolului, *Predicile unui om cățarat pe o scară*, face referire la acest fapt). Leach nu este de acord nici cu schema cosmologică propusă de Eliade și nici cu interpretarea simbolurilor, care i se pare de natură creștino-jungiană, prin faptul că acestea au semnificații arhetipale și universale. Vorbind despre omul arhaic, care se definește prin repetarea a ceea ce alții au făcut, Leach concluzionează: „Este un portret al lui Eliade însuși! Într-adevăr arhaic!”<sup>51</sup>

În anul 1973, Mac Linscott Ricketts scria unul dintre primele articole care apărau metoda de lucru a lui Mircea Eliade, împotriva unor critici care veneau mai ales din zona antropologilor. Ricketts nu este de acord cu părerea după care Eliade îi datorează mult lui Lévy-Bruhl când, în fapt, el se declară a fi în opoziție cu teza privitoare la mentalitatea pre-logică. Printre alte acuze aduse savantului este și aceea că Eliade ar fi citat, în note, materiale pe care, în fapt, nu le-a citit. „Nu știu cum cineva care a citit atât de multe dintre cărțile lui Eliade precum Leach declară că a făcut, gândește că Eliade nu este un cititor total și profund.”<sup>52</sup> Analizând operele lui Eliade, Ricketts afirmă că metoda acestuia depășește ceea ce este cunoscut sub numele de „morfologie” sau „fenomenologie” a religiei, fiind, în fapt,

„Dacă în anii 1970 numărul tezelor consacrate operei sale crește sensibil, îndeosebi în Statele Unite, aceasta nu implică întotdeauna reliefaarea noutății și a valorii ei. Fapt fără precedent, gândirea lui Eliade începe să fie pusă sub semnul întrebării, în cercuri încă restrânse, chiar în spațiul disciplinei pe care o reîntemeieașă și o redefinise. Se ajunge la situația în care interogația critică vine din partea unor foști studenți” (p. 614).

<sup>50</sup> Edmund Leach, *Sermons from a Man on a Ladder*, în *Mircea Eliade – A Critical Reader*, ed. cit., p. 281.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 284.

<sup>52</sup> Mac Linscott Ricketts, *In Defence of Eliade. Toward Bridging the Communications Gap between Anthropology and the History of Religions*, „Religion. Journal of Religion and Religions”, vol. 3, Spring 1973, p. 21.

încadrabilă în „istoria religiei”, deși cele mai multe critici i-au fost aduse în ceea ce privește termenul de „istorie”. Acest lucru se datorează, în mare parte, faptului că savantul de origine română folosește termenul cu dublu sens: atât ca metodă de studiu, cât și ca istoriografie. „Necesitatea studiului «istoric» al religiei este subliniată de Eliade numai ca mijloc în descoperirea înțeleșurilor «trans-istorice» ale fenomenului religios.”<sup>53</sup> O altă critică adusă lui Eliade din partea antropologilor afirmă că savantul nu dă prea mare importanță detaliilor, preferând generalizările. De fapt, generalizările constau în faptul că Eliade, aducând laolaltă oameni din toate timpurile și din toate religiile, îi așază în fața omului modern, opunând modurile lor de viață. Eliade tinde, prin metoda sa, să îmbine analizele făcute de diferiți antropologi și istorici ai religiei.

În anul 1978, Ninian Smart avea să scrie unul dintre puținele articole despre care Eliade își va nota părerea în *Jurnal*. Autorul formulează întrebarea referitoare la valoarea teoriei promovate de Eliade pentru viitorul disciplinei istoria religiilor. În gândirea savantului de la Chicago cu privire la dialectica sacru-profan, Smart identifică elemente comune cu gândirea parmenidiană, platoniciană și indiană, viziunea lui Eliade despre timp și istorie fiind filosofică și speculativă. „Nu este, desigur, nimic rău în aceasta și, într-adevăr, se dorește ca adesea mai mulți istorici ai religiei să fi fost mai curajoși în teorie. Dar sunt teorii și teorii și intenții în spatele lor. Mi se pare că avem o problemă atunci când o teorie în vigoare este expresia universalului, fiind apoi propusă să se impună peste toate celelalte păreri.”<sup>54</sup> Problema ridicată este dacă se poate trage o linie de demarcație între domeniul teologiei și cel al filosofiei eliadiene, dificultățile de interpretare apărând atunci când se analizează operele lui Eliade cu privire la yoga și șamanism.

Smart analizează viziunea lui Eliade referitoare la mit ca istorie sacră petrecută într-un timp primordial, punând accentul pe diferența între timpul mitic și cel istoric și pe faptul că toate miturile ar avea un model cosmogonic, scoțând astfel în evidență importanța originilor. În ideile lui Eliade se pot descoperi urme ale gândirii existențialiste (Heidegger), afinități jungiene și, mai mult decât toate, urme ale formării sale în România arhaică, caracterizată prin spiritul țăranilor. „Teoria lui Eliade are un mod de funcționare ca un mit care «dă sens» experienței omenești.”<sup>55</sup> În cele din urmă, hermeneutica creativă a lui Eliade este restrictivă, iar dorința unor cercetători de a propune teoria lui Eliade ca program nu pare a fi în acord cu ceea ce se dorește a se întâmpla „după epoca Eliade”.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 23–24.

<sup>54</sup> Ninian Smart, *Beyond Eliade: The Future of Theory in Religion*, „Numen”. International Review for the History of Religions, vol. XXV, Fasc. 2, August 1978, p. 176–177. Eliade notă în *Jurnal*, cu referire la acest articol: „[...] simțeam că «rolul și funcția» mea încep să fie dacă nu uitată, cel puțin împinse în trecut; admirabilul titlu al articolului lui Ninian Smart, de acum câțiva ani, în *Numen*: «Beyond Eliade»...” (Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. II, 1970–1985, ..., p. 455–456).

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 182.

Dincolo de aprecierile și criticile privind metoda de cercetare a lui Mircea Eliade în studierea faptelor religioase, rămâne o vastă operă ce trebuie mereu analizată pentru a se descoperi care este adevărata valoare pe care o are în studiul istoriei religiilor. În aceste sens, se cere o regândirea a lui Eliade în totalitatea creației sale, care pe unii îi uimește prin vastitatea ei, în timp ce pe alții îi sperie prin multitudinea domeniilor de cercetare.