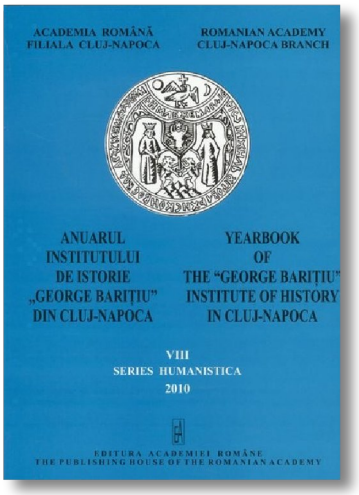

ISSN 1584-4404

Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca
Series *Humanistica*

humanistica.ro

Raportul dintre homo religiosus și omul creștin în gândirea lui Mircea Eliade

Adrian Boldișor

How to cite this article:
Boldișor, Adrian (2010) *Raportul dintre homo religiosus și omul creștin în gândirea lui Mircea Eliade*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 8, pp. 235–250. DOI: 10.5281/zenodo.22965992

© 2010: The Publishing House of the Romanian Academy.
Humanistica Yearbook is published online since 2003.
Submit your article to Humanistica Yearbook: secretariat.dcsu@acad-cj.ro

RAPORTUL DINTRE *HOMO RELIGIOSUS* ŞI *OMUL CREŞTIN* ÎN GÂNDIREA LUI MIRCEA ELIADE

Adrian Boldişor

Facultatea de Teologie
Universitatea din Craiova

Abstract. *This study is an analysis of the relationship between **homo religiosus** and the **Christian man**, as it emerges from Mircea Eliade's work.*

*His ideas concerning the dialectics sacred-profane are related to **homo religiosus**, the man of the traditional societies. According to Eliade's vision, one can use the term **homo religiosus** only within the context of his universe. Many mythical themes are present in the modern world, but it is difficult to identify them, going through the process of desacralization. The "mythical" elements became Christian from the very beginnings and they are still significant for Christianity which characterizes itself by rendering value to history. The issue that Eliade analyses is whether Christianity can develop the sacred horizon of the archaic societies.*

*As a conclusion of this research, one cannot say that there is a separation of **homo religious** from **Christian man**. The reader's impression is that the scientist refers to Christianity as having lost the real meaning, as it was discovered in its early beginnings. Although the modern man still keeps the Christian elements, is far from what represented the Christian man from his early centuries. However, there are many common points of **homo religiosus** with the archaic societies.*

The critics treat the issue from some perspectives which are different from the ideas of the scientist from Chicago: either as being based on the protestant theology of "God's Death" as the cases of Kenneth Hamilton and J. J. Altizer, either from partial position, the accusations not having a real basis. Dubuisson's case is this way.

This work was meant to be a step of an approach that attempts to discover correspondence between the scientist's ideas and Christianity.

Key words: *sacred, profane, hierophany, homo religiosus, christian man, cosmic Christianity*.

1. **INTRODUCERE**

În acest studiu ne propunem să analizăm raportul dintre *homo religosus* şi *omul creştin* aşa cum se desprinde din opera lui Mircea Eliade, din mai multe

considerente. Primul ar fi acela că opera savantului de origine română este studiată din numeroase perspective, cea propusă de noi, existența unor posibile legături între gândirea eliadiană şi învățătura creştină, nefiind lipsită de interes. În al doilea rând, impactul operei lui Eliade este reevaluat, încât un punct de vedere precum acela încercat de noi se încadrează într-o tendință pe care un cercetător o numea „o reconsiderare a lui Eliade". Nu în ultimul rând, se pot realiza legături între religiozitatea arhaică şi cea creştină, opera lui Eliade putând constitui un punct important de sprijin.

2. ÎNSEMNĂRI ELIADIENE DESPRE *HOMO RELIGIOSUS*

Ideile lui Mircea Eliade cu privire la dialectica sacru-profan sunt în legătură cu *homo religiosus*. „Scopul ultim al istoricului religiilor este să înțeleagă – şi să-i ajute şi pe alții să înțeleagă – comportamentul omului religios (*homo religiosus*) şi universul său mental, ceea ce nu este uşor."[1] *Homo religiosus* se raportează mereu la Ființă, revelația primordială păstrată de el asigurându-i participarea la aceasta. *Homo religiosus* vede natura ca fiind încărcată cu valoare religioasă. Echivalând cu Ființa, sacrul descoperit în Univers îi prezintă omului însăşi Ființa. „Omul religios descoperă sacrul ca pe o realitate absolută care transcende lumea, dar care se manifestă în lume. Potrivit lui Eliade, homo religiosus din civilizațiile religioase şi de la popoarele care nu cunosc scrisul este, ca şi cel din marile religii, capabil să descopere sacrul. [...] Eliade a exploatat arheologia comportamentului omului religios prin studierea arhetipului şi a simbolului."[2]

Homo religiosus este omul societăților tradiționale. Faptele religioase din diferite culturi aparțin comportamentului lui *homo religiosus*. Pentru Mircea Eliade, ca şi pentru Rudolf Otto, sacrul are o valoare universală, fiind o noțiune cu semnificație *a priori*. Sacrul este mai presus de toate noțiunile pe care le putem formula cu referire la el. Are o calitate unică şi absolută: aceea de real, fiind echivalent al realității. El poate fi definit şi ca „sentimentul religios", reprezentând centrul oricărui demers hermeneutic în definiția lui *homo religiosus*. Omul religios este, pentru Eliade, omul sacru. Pentru *homo religiosus*, esența precede existența. În *Nostalgia originilor*, savantul afirmă: „[...] sacrul este o dimensiune universală şi [...] începuturile culturii au rădăcini în experiențele şi credințele religioase."[3]

Hierofaniile, ca manifestări ale sacrului, sunt cele mai importante realități pentru *homo religiosus*, deoarece profanul singur nu semnifică nimic, având valoare doar dacă revelează sacrul. Procesul de depistare al hierofaniilor este destul

[1] Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul*, (traducere din limba franceză) Brânduşa Prelipceanu ediția a III-a, Bucureşti, Edit. Humanitas, 2005, p. 122.

[2] Julien Ries, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, traducere din limba italiană de Roxana Utale (trad. din italiană), Iaşi, Edit. Polirom, 2000, p. 73.

[3] Mircea Eliade, *Nostalgia originilor*. *Istorie şi semnificație în religie*, traducere din limba franceză de Cezar Baltag (trad.), Bucureşti, Edit. Humanitas, 1994, p. 25.

de dificil, dar orice fenomen este, în potenţă, hierofanic. „Dialectica hierofaniilor arată că *homo religiosus* este implicat într-o «criză existenţială»: în cunoaşterea unei hierofanii, el, sau ea, este chemat să *evalueze* cele două laturi ale fiinţei şi să facă o *alegere*."[4]

Pentru Eliade, sacrul este principiul explicativ al manifestărilor realităţii religioase, nefiind redus la figurile divine. „Sacrul nu implică credinţa în Dumnezeu, în zei sau în spirite. El este, şi o repet, experienţa unei realităţi şi izvorul conştiinţei de-a exista în lume. Ce este această conştiinţă care ne face oameni? Este rezultatul acestei experienţe a sacrului, rezultatul împărţirii ce se operează între real şi ireal. Dacă experienţa sacrului este esenţialmente de ordinul conştiinţei, este evident că sacrul nu se va recunoaşte din «afară». Numai prin experienţa interioară îl va recunoaşte fiecare în actele religioase ale unui creştin sau ale unui «primitiv»."[5] Sacrul echivalează cu realul, fiind revelaţia acestuia, cel ce dă sens vieţii omului. Pentru *homo religiosus*, prima intuiţie a Fiinţei reprezintă manifestarea sacrului. Sacrul se manifestă în lume prin *hierofanii*, iar acestea sunt echivalente cu o forţă dintr-o realitate transumană. Însăşi etimologia cuvântului „hierofanie" ne explică faptul că sacrul se arată şi se manifestă. „Vorbind în general, nu există experienţă religioasă fără intervenţia simţurilor; orice hierofanie reprezintă o nouă inserţie a sacrului în mediul cosmic înconjurător, dar hierofania nu aboleşte în niciun fel normalitatea experienţei sensibile."[6] În viziunea lui Eliade, religia nu presupune obligatoriu credinţa în Dumnezeu sau în alte zeităţi, dar implică experienţa sacrului, ea referindu-se aproape întotdeauna la aspectele transcendente. Transcendentul este perceput ca putere şi trans-istoricitate.

În viziunea lui Eliade, putem vorbi de *homo religiosus* numai dacă ne situăm în universul lui. Doar dintr-o astfel de poziţie putem aprecia valorile omului religios şi creaţiile sale spirituale. Metoda lui Eliade este reluată şi fixată în principalele sale puncte: putem vorbi de o realitate numai dacă ne găsim în interiorul ei, dacă îi înţelegem modurile de alcătuire şi funcţionare, în cazul de faţă fiind vorba de lumea lui *homo religiosus*. „O dată aşezaţi în perspectiva omului religios aparţinând societăţile arhaice, putem constata că *Lumea există pentru că a fost creată de zei*, şi că existenţa însăşi a Lumii «spune» ceva, că Lumea nu este nici mută, nici opacă, nu este ceva inert, fără sens şi fără scop. Pentru omul religios, Cosmosul «trăieşte» şi «vorbeşte», iar viaţa Cosmosului este o dovadă a sfinţeniei sale, deoarece a fost creat de zei, iar zeii se înfăţişează oamenilor prin

[4] 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. 128. În altă parte, autorul notează: „[…] religia există acolo unde dialectica sacru-profan a fost făcută şi unde sacrul presupune întotdeauna un anumit sens al transcendenţei" (p. 130).

[5] Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*. *Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, traducere din franceză de Doina Cornea, Bucureşti, Edit. Humanitas, 2007, p. 150.

[6] Idem, *Mituri*, *vise şi mistere*, traducere de Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu, Bucureşti, Edit. Univers Enciclopedic, 2008, p. 80.

intermediul vieții cosmice."[7] Un univers de gândire străin de al nostru (de coordonatele după care se ghidează viața noastră) poate fi înțeles numai dacă ne aflăm înăuntrul său, în mijlocul său, pentru ca de aici să putem pleca în atingerea tuturor punctelor importante, spre toate valorile pe care le implică.

Despre *homo religiosus* se poate spune că se deschide spre lume, trăind în mijlocul acesteia: „«Deschiderea» spre Lume îi îngăduie omului religios să se cunoască şi în acelaşi timp, să cunoască Lumea, iar această cunoaştere este pentru el neprețuită, pentru că este «religioasă», pentru că se referă la Ființă."[8] Astfel, viața întreagă poate fi sanctificată. În viața omului religios totul avea o semnificație religioasă, de la cele mai elementare acțiuni şi trăiri, până la cele mai complexe comportamente ce par omului modern lipsite de valențe sacre. Se ajunge până la sacralizarea vieții fiziologice, la îmbibarea cu valoare religioasă a actelor de zi cu zi. Omul religios avea în prim-plan ideea că orice acțiune a sa, orice gest şi orice cuvânt nu-şi epuizează semnificația în această lume, ci îşi are corespondentul în planul transuman. Pentru *homo religiosus*, Universul este deschis atât spre realitatea sacră transumană, cât şi spre el. De asemenea, omul este deschis spre Lume încât relația sa cu sacrul e vie şi poate lucra la sacralizarea Cosmosului.

Homo religiosus este preocupat de renaşterea spirituală, ce are la bază moartea spirituală, dobândind astfel cunoaşterea şi înțelepciunea sacră. „Oricare ar fi contextul istoric în care se încadrează, *homo religiosus* crede întotdeauna în existența unei realități absolute, *sacrul*, care transcede această lume, unde totuşi se manifestă, sanctificând-o şi făcând-o reală. *Homo religiosus* crede că originea vieții este sacră şi că existența umană îşi actualizează toate potențele în măsura în care este religioasă, adică în măsura în care participă la realitate. Zeii au creat omul şi Lumea, Eroii civilizatori au desăvârşit Creația, iar istoria tuturor acestor lucrări divine şi semidivine s-a păstrat în mituri. Reactualizând istoria sacră, imitând comportamentul divin, omul se instalează şi rămâne în preajma zeilor, adică în real şi în semnificativ."[9] Fiind deschis spre lume, omul religios devine universal. El iese din starea de particular şi ajunge, prin transcedere, în universal.

3. **RELAȚIA DINTRE *HOMO RELIGIOSUS* ŞI *OMUL CREŞTIN***

În ultimul capitol al cărții *Sacrul şi profanul*, Mircea Eliade prezintă relația dintre *homo religiosus* şi omul modern, acesta din urmă fiind, în multe cazuri, areligios: „Pentru omul areligios, sacrul este o piedică în calea libertății sale. Omul nu va deveni el însuşi decât în clipa în care va fi în întregime demistificat şi nu va fi cu adevărat liber decât după ce-l va fi ucis pe ultimul zeu […]; omul areligios descinde din *homo religiosus*, fiind în cele din urmă rezultatul unui proces de

[7] Idem, *Sacrul şi profanul*, ..., p. 124.
[8] *Ibidem*, p. 125.
[9] *Ibidem*, p. 153.

desacralizare a existenţei umane."[10] Savantul accentuează faptul că omul areligios nu are o structură, o configuraţie proprie, ci este format dintr-o serie de negări şi refuzuri. Cu toate că îşi doreşte o ruptură radicală de existenţa precedentă, omul areligios este frământat şi obsedat de realitatea de care s-a lepădat. Niciodată această realitate nu dispare total din existenţa sa, deşi, prin felul în care se comportă, omul areligios pare a fi rupt de *homo religiosus* din care descinde. Multe gesturi, fapte, forme ale limbii pe care o vorbeşte, structuri de comportament ale omului modern păstrează şi repetă acţiuni iniţiatice ce caracterizau pe *homo religiosus*. Chiar vizionarea unui film sau citirea unei cărţi presupun scenarii ce se raportează la lumea aceasta, prin descoperirea unei lumi imaginare.

Multe teme mitice sunt prezente în lumea modernă, dar sunt greu de recunoscut, suportând un proces de desacralizare a vieţii şi Cosmosului. „Dar se pune problema să aflăm dacă tot ceea ce supravieţuieşte din «mitic» în lumea modernă se prezintă numai sub formă de scheme şi de valori reinterpretate la nivel profan. Dacă acest fenomen s-ar manifesta peste tot, ar trebui să cădem de acord că lumea modernă se opune radical tuturor formelor istorice care au precedat-o. Dar chiar prezenţa creştinismului exclude această ipoteză: creştinismul nu acceptă în niciun fel orizontul desacralizat al Cosmosului şi al vieţii, care este orizontul caracteristic al oricărei culturi «moderne»."[11]

Elementele „mitice" păstrate în creştinism au fost încă de timpuriu încreştinate. Creştinismul se caracterizează prin valorizarea istoriei, având ca specificitate credinţa. Problema pe care o analizează Eliade este dacă creştinismul poate continua orizontul sacru al societăţilor arhaice, în interiorul societăţilor moderne desacralizate. Pornind de la ideea după care mitul reprezintă un mod de a fi în lume, savantul afirmă că „[…] *prin însuşi faptul că este o religie*, creştinismul trebuie să conserve cel puţin un comportament mitic: timpul liturgic, adică refuzul timpului profan şi recuperarea periodică a Marelui Timp, *illud tempus* al «începuturilor»."[12] Pentru orice creştin, Iisus Hristos este un personaj istoric, iar nu unul mitic, născându-se nu ca om în general, ci ca Persoană aparte. Experienţa creştinului are în centru imitarea lui Hristos, modelul prin excelenţă, imitare ce se întruchipează în viaţa liturgică, având în centru Viaţa, Moartea şi Învierea Lui. Creştinul trebuie să fie contemporan cu Hristos, timpul liturgic oferind această posibilitate, pentru că nu mai este un timp profan, ci timpul sacru prin excelenţă.

[10] *Ibidem*, p. 177.

[11] Idem, *Mituri*, *vise şi mistere*, ..., p. 20. În *Dicţionarul de filosofie americană*, la capitolul despre Mircea Eliade, stă scris: „Diferenţa esenţială dintre omul societăţilor arhaice şi tradiţionale şi omul societăţilor moderne, cu amprenta puternică a iudeo-creştinismului, se găseşte în faptul că primul se simte legat indisolubil de Cosmos şi de ritmurile cosmice, în timp ce cel din urmă insistă pe faptul că este conectat doar cu istoria" (*** *Dictionary of American Philosophy*, St. Elmo Nauman Jr. (ed.), New York, Philosophical Library, 1973, p. 109)

[12] Idem, *Sacrul şi profanul*, ..., p. 21.

„Pentru un creştin, Iisus moare şi reînvie în faţa lui, *hic et nunc*. Prin misterul Răstignirii şi al Învierii, creştinul aboleşte timpul profan şi se integrează în timpul sacru primordial."[13]

În *Aspecte ale mitului*, Eliade se ocupă de raportul ce există între creştinism şi gândirea mitică. La începuturile creştinismului, teologii respingeau identificarea lui Iisus cu un personaj mitic, cum erau cele din mitologia greco-romană. Astfel, principala preocupare a teologilor a fost aceea de a apăra istoricitatea lui Hristos împotriva diferitelor erezii. În epoca noastră, Rudolf Bultmann este cel care pune sub semnul întrebării cunoaşterea exactă a vieţii Mântuitorului, propunând demitologizarea *Evangheliilor* şi a celorlalte texte sacre. În opoziţie cu Bultmann, unii autori moderni, precum Arthur Drews, Peter Jensen sau P. L. Couchoud, „[…] savanţi de orientare şi de competenţă diferită au încercat în mod laborios să reconstituie «mitul originar» care ar fi dat naştere figurii lui Hristos şi, în cele din urmă, creştinismului. Acest «mit originar» variază de altfel de la un autor la altul. S-ar putea consacra un studiu pasionant acestor reconstituiri, pe cât de savante, pe atât de hazardate. Ele trădează o oarecare nostalgie a omului modern faţă de «primordialul mitic». […] Dar niciuna din aceste ipoteze nonistoriciste n-a fost acceptată de specialişti."[14] În concepţia lui Eliade, creştinismul nu se poate despărţi de gândirea mitică aşa cum a fost ea înţeleasă, pornind de la mentalitatea societăţilor arhaice şi tradiţionale.

Părinţii Bisericii n-au considerat *Evangheliile* ca fiind apocrife şi au fixat numărul lor la patru, cu oarecare diferenţe între *Evangheliile* sinoptice şi cea după Ioan. Biserica a trebuit să răspundă unor erezii, precum cea declanşată de Marcion, care susţinea existenţa unei singure *Evanghelii*, după Luca, transmisă pe cale orală. Împotriva unor asemena păreri, precum şi a celor care confundau viaţa Mântuitorului cu anumite povestiri mitice, s-au ridicat Justin, Taţian, Clement Alexandrinul şi, mai ales, Origen. Acesta „[…] era prea convins de valoarea spirituală a istorisirilor conservate de evanghelii ca să admită că ele ar putea fi înţelese aşa cum făceau atât simplii credincioşi, cât şi ereticii, într-un sens strict literal – şi iată pentru ce recomanda exegeza alegorică."[15] Spre deosebire de Celsus, el foloseşte cuvintele „enigmă" şi „parabolă", înlocuind astfel pe cele folosite în lumea păgână, „mit" şi „ficţiune". Accetuând istoricitatea Mântuitorului Hristos, Origen întrebuinţează mai mult sensul spiritual al textelor evanghelice. Pornind de la evenimentul Întrupării Fiului lui Dumnezeu, Origen subliniază că

[13] *Ibidem*, p. 22. În continuare, savantul afirmă: „Aceste câteva consideraţii rapide ne-au arătat în ce sens creştinismul prelungeşte în lumea modernă un «comportament mitic». Dacă se ţine cont de adevărata natură şi de funcţia mitului, creştinismul nu pare să fi depăşit modul de a fi al omului arhaic. Nici nu putea s-o facă. *Homo naturaliter christianus*. Rămâne de văzut totuşi cine a luat locul mitului la acei dintre moderni pentru care creştinismul nu e decât literă moartă" (*Ibidem*, p. 23).

[14] Idem, *Aspecte ale mitului*, traducere de Paul G. Dinopol, prefaţă de Vasile Nicolescu, Bucureşti, Edit. Univers, p. 153.

[15] *Ibidem*, p. 155.

această Taină nu se poate reduce pur şi simplu la istoricitatea sa. „Proclamând Întruparea, Învierea şi Înălţarea Cuvântului, creştinii erau convinşi că nu înfăţişează un nou mit. În realitate, ei foloseau categoriile gândirii mitice. Ei nu puteau, fără îndoială, să recunoască această gândire mitică în mitologiile desacralizate ale contemporanilor lor, păgâni culţi. Este însă evident că, pentru creştinii de toate confesiunile, centrul vieţii religioase îl constituie drama lui Iisus Hristos. Deşi întâmplată în istorie, această dramă a făcut cu putinţă mântuirea: reiterarea rituală a acestei drame exemplare şi imitarea modelului suprem, revelat de viaţa şi învăţătura lui Iisus. Iar această comportare religioasă e solidară cu gândirea mitică autentică. Trebuie să adăugăm de îndată că, *prin însuşi faptul că este o religie*, creştinismul a trebuit să păstreze cel puţin o comportare mitică: timpul liturgic, adică recuperarea periodică a acelui *illud tempus* al «începuturilor».”[16]

Timpul liturgic, rămânând circular, include şi caracterul linear al istoriei: toate evenimentele de la creaţie şi până la sfârşitul lumii se întâmplă o singură dată. Părinţii Bisericii au luptat împotriva diferitelor erezii care puneau accentul atât pe acosmism şi ezoterism, cât şi pe mitologia păgână. Cu toate acestea, unele elemente s-au păstrat în scrierile Bisericii, mai ales în *Evanghelia după Ioan* şi în unele *Epistole* pauline. La fel se poate vorbi şi de influenţa iudaică asupra creştinismului. Părinţii Bisericii „[...] au «creştinizat» simbolurile, riturile şi miturile asiatice şi mediteraneene, legându-le de o «istorie sfântă». Această «istorie sfântă» depăşea în chip firesc cadrele *Vechiului Testament* şi îngloba acum *Noul Testament*, propovăduirile Apospolilor şi, mai târziu, vieţile sfinţilor. Un anumit număr de simboluri cosmice – Apa, Pomul şi Via, plugul şi securea, corabia, carul etc. – fuseseră deja asimilate de iudaism şi au putut fi destul de uşor integrate în doctrina şi practica bisericii, dobândind un înţeles sacramental sau ecleziologic.”[17]

O problemă aparte este reprezentată de „creştinismul cosmic”, rezultat în urma întâlnirii dintre misionarii creştini şi religiile populare. Pentru prima dată, Eliade foloseşte această expresie într-o scrisoare către Vittorio Macchioro, datată 15 martie 1931. Aici, Eliade afirma, referitor la faptul că poporul român are atât un substrat latin, cât şi unul trac, ce vine din partea slavonă: „Am văzut cât de *diferit* este felul nostru de a privi viaţa şi spiritul nostru, faţă de cel latin. Înainte de toate, suntem înclinaţi firesc către un «creştinism cosmic», ca să spun aşa. Simţim că totul pe lume stă sub vrajba iubirii pentru Domnul nostru, că porumbeii pot fi botezaţi, iar copacii sunt fraţii noştri. Avem minunate cântece populare despre fraternitatea dintre om («român») şi dealuri, păduri, animale – şi această frăţie nu există prin puterea noastră, ci prin harul Domnului nostru. Nu-ţi poţi imagina cât de mare este rolul jucat de acest har în *Weltanschauung*-ul nostru popular. Credem că totul este aşa, pentru că aşa a lăsat Dumnezeu. Există un minunat proverb românesc care spune: «Suntem creştini aşa cum arborii sunt arbori şi păsările sunt păsări.» E

[16] *Ibidem*, p. 158.
[17] *Ibidem*, p. 159–160.

ca şi cum ar spune că suntem creştini *pentru că suntem oameni*. În româneşte, cuvântul «creştin» este identic cu acela de «om». Un ţăran român crede că singura lui datorie e să fie «drept» şi «bun» («om drept», «om bun») şi, fiind aşa, e creştin. Pentru el, creştinismul nu este o dogmă, un organism exterior de norme şi ameninţări – ci baza creaţiei, singurul sens al acestei vieţi pământeşti. Din această cauză, străinii cred că suntem «fatalişti» sau «leneşi» sau «indiferenţi din punct de vedere religios». Este o înţelegere total greşită a întregii probleme. Suntem doar toleranţi şi umili. Este curios că biserica ortodoxă greacă nu are misiuni, nici propagandişti şi nici... Reformă. Cred că este ceva de bun-simţ în asta. Nu credem în convertire, pentru că «să fii creştin este un lucru natural», «cum arborele este arbore», prin harul Domnului."[18]

S-a produs o altă încreştinare a formelor păgâne, care n-au fost extirpate în totalitate. Astfel sunt figurile zeilor păgâni care se pot găsi în istorisirile vieţilor Sfântului Gheorghe, Sfântului Ilie sau Sfintei Fecioare Maria. Acest proces este mai clar prezent în folclorul Europei de sud-est, acolo unde supravieţuiesc, camuflate, elemente mitologice. „S-a reproşat bisericii catolice şi celei ortodoxe că au acceptat un număr atât de mare de elemente păgâne. Aceste critici erau oare întotdeauna justificate? Pe de o parte, «păgânismul» nu a putut supravieţui decât creştinat, fie chiar numai şi superficial. Această politică de asimilare a unui «păgânism» care nu putea fi nimicit nu constituia o inovaţie; însăşi biserica primitivă acceptase şi asimilase o mare parte a calendarului sacru precreştin. Pe de altă parte, ţăranii, prin însuşi modul lor de a exista în cosmos, nu erau atraşi de un creştinism «istoric» şi moral. Experienţa religioasă specifică a populaţiilor rurale era alimentată de ceea ce s-ar putea numi «creştinismul cosmic». Ţăranii din Europa înţelegeau creştinismul ca o liturghie cosmică. Mitul cristologic angaja deopotrivă destinele Cosmosului."[19]

Natura apare ca opera lui Dumnezeu, iar nu ca o lume a păcatului, Întruparea fiind cea care a restabilit ordinea de la începuturi. Această atitudine nu reprezintă decât o încreştinare a vechilor tradiţii religioase, Hristos fiind Cel ce-i vizitează pe ţărani şi le schimbă vieţile, evidenţând faptul că nu există o contradicţie radicală

[18] Idem, *Europa*, *Asia*, *America*... Corespondenţă, volumul al II-lea, I-P, cuvânt înainte, îngrijirea ediţiei şi indice de Mircea Handoca, Bucureşti, Edit. Humanitas, 2004, p. 175. În continuare, Eliade îşi prezintă poziţia faţă de credinţa creştină: „Ceea ce totuşi îmi lipseşte este *o viaţă religioasă sinceră şi totală*, *o experienţă religioasă*. Uneori, mă simt un «bun creştin», chiar *unul ortodox*, dar aproape întreaga mea viaţă *trece dincolo* de creştinism. […] Totuşi, un lucru m-a ţinut întotdeauna legat de biserică – participarea. Participarea împreună cu comunitatea sacrală, sau întru Sfântul Duh, ori întru tradiţie, nu ştiu încă. Dar simt că fără această *experienţă colectivă* şi miracol voi fi un *traviato*. Iar dilema mea actuală e aceasta: dacă numai prin participare la un corp spiritual putem ajunge un «echilibru neutru» în viaţa noastră religioasă şi putem nădăjdui la mântuire, atunci ce se poate spune despre admirabila voinţă religioasă a necredincioşilor? Nu pot să cred că ei, deoarece sunt nebotezaţi, sunt dincolo de Hristos, dincolo de adevărata religie. Şi, dacă oricine poate ajunge la acest uimitor standard fără ajutorul bisericii creştine şi al învăţăturii creştine, atunci convingerea mea despre participarea sacrală este sau relativă, sau falsă" (*Ibidem*, p. 176).

[19] Idem, *Aspecte ale mitului*, ..., p. 161.

între *Evanghelii* şi folclorul religios. „Pe de altă parte, toate aceste creaţii folclorice sunt impregnate de un *spirit creştin*, iar nu «păgân»: totul se învârteşte în jurul mântuirii omului prin Hristos; în jurul credinţei, a speranţei şi a iubirii aproapelui, în jurul unei lumi care este «bună», pentru că a fost creată de Dumnezeu-Tatăl şi pentru că a fost răscumpărată de Dumnezeu-Fiul; în jurul unei existenţe umane nerepetabile, care nu este lipsită de semnificaţie; omul e liber să aleagă binele şi răul, dar el nu va fi judecat numai după această alegere."[20] Natura devine sanctificată prin prezenţa lui Iisus, reprezentând, prin acest act, o nostalgie după Paradisul pierdut. În cele din urmă, „[…] acest creştinism popular a prelungit fără doar şi poate până în zilele noastre anumite categorii ale gândirii mitice"[21].

Eliade analizează mitologiile eshatologice din Evul Mediu, cu accent pe perioada cruciadelor. Deşi acestea au eşuat, mitul eshatologic a supravieţuit de-a lungul timpului. La fel se poate vorbi şi despre alte structuri mitice care supravieţuiesc în timpurile noastre. Unul dintre acestea este legat de nostalgia originilor, accentuând dorinţa de a transcede timpul istoric. „Ne întrebăm dacă această dorinţă de a transcede propriul nostru timp, persoanl şi istoric, şi de a ne cufunda într-un timp «străin», fie el extatic sau imaginar, va fi vreodată extirpată. Cât timp dăinuieşte această dorinţă, putem spune că omul modern mai păstrează, încă, măcar anumite rămăşiţe ale unei «comportări mitologice». Urmele unei astfel de comportări mitologice se descoperă şi în dorinţa de a regăsi intensitatea cu care am trăit, sau cunoscut, un lucru *pentru prima oară*; de a recupera trecutul îndepărtat, epoca beatifică a «începuturilor». După cum trebuia să ne aşteptăm, avem de-a face cu aceeaşi luptă împotriva Timpului, cu aceeaşi speranţă de a ne scutura povara «Timpului mort», a Timpului care striveşte şi ucide."[22]

Studiind simbolurile lumii înconjurătoare ce deschid realitatea spre o altă semnificaţie (*luna* – arhetip al devenirii cosmice, *vegetaţia* – simbol al reînnoirii universale, *casa*, cu deschiderea sa în sus – dorinţa după transcendent, *puntea şi poarta* – simboluri funerare metafizice), Eliade afirmă: „Viaţa obişnuită, de toate zilele, este transfigurată în experienţa unui om religios, care descoperă peste tot un *cifru* şi gestul cel mai obişnuit poate trimite la un act spiritual."[23] Viaţa omului modern nu a pierdut caracteristicile lui *homo religiosus*, ci a sărăcit. „Cât despre creştinismul societăţilor industriale, şi mai ales al intelectualilor, el şi-a pierdut de mult valorile cosmice pe care le mai avea în Evul Mediu. Aceasta nu înseamnă neapărat că în mediul urban creştinismul este «degradat» ori «inferior», ci doar că sensibilitatea religioasă a populaţiilor urbane este mult sărăcită. Liturghia cosmică, taina participării Naturii la drama hristologică au devenit inaccesibile pentru creştinii care trăiesc într-un oraş modern. Experienţa lor religioasă nu mai este «deschisă» spre Cosmos, fiind una strict personală; mântuirea este o problemă între

[20] *Ibidem*, p. 162.
[21] *Ibidem*, p. 163.
[22] *Ibidem*, p. 180.
[23] Idem, *Sacrul şi profanul*, ..., p. 158.

om şi Dumnezeul său; în cel mai bun caz, omul se recunoaşte responsabil nu doar în faţa lui Dumnezeu, ci şi în faţa Istoriei. Cosmosul nu mai are însă niciun loc în relaţia om-Dumnezeu-Istorie, ceea ce înseamnă că Lumea nu mai este simţită, nici măcar de creştinul autentic, ca o lucrare a lui Dumnezeu."[24]

În *Jurnalul* său, Eliade afirma, în cadrul unui colocviu, în legătură cu felul în care este privită în creştinism relaţia dintre om şi cosmos: „Am repetat ceea ce am spus şi răs-spus de atâtea ori şi în atâtea cărţi: şi anume că *homo religiosus* este însetat de real, că el vrea *să fiinţeze* cu orice preţ şi din plin. Am arătat cum natura era, pentru el, încărcată de semne, de hierofanii. În timpul discuţiei am înţeles că ştiinţa modernă n-ar fi fost posibilă fără iudeo-creştinism, care a eliberat sacrul din Cosmos şi astfel l-a «neutralizat» şi «banalizat». Ştiinţa n-ar fi fost posibilă fără o Natură «desacralizată» şi golită de zei. Este exact ceea ce a făcut creştinismul, a insistat asupra experienţei religioase personale, dar nu era obligat să o facă, fiindcă pentru creştinism Cosmosul nu încetează să fie creaţia lui Dumnezeu. Dar, din momentul în care timpul istoric şi durata ireversibilă au triumfat, «farmecul» religios al Cosmosului s-a risipit. A mai fost şi altceva: natura fusese populată de zei păgâni pe care creştinismul i-a prefăcut în demoni. Natura ca atare nu mai putea să intereseze *existenţial* creştinii. Numai ţăranii Europei orientale au păstrat dimensiunea cosmică a creştinismului."[25]

4. **PĂRERI, APRECIERI, CRITICI...**

Robert Luyster afirmă, pornind de la însemnările lui Mircea Eliade cu privire la mit ca istorie sacră, că omul, imitând modelul divin, este capabil să transceandă timpul profan, revenind la timpul mitic. „Astfel, de exemplu, evenimentele culminante din viaţa lui Hristos nu sunt simplu reactualizate în timpul serviciilor bisericeşti din Săptămâna Sfântă; sunt prezente ca şi când s-ar petrece în fapt iară, *atunci*, în momentul celebrării lor."[26] Acestă părere este total opusă celei promovate de secolul al XIX-lea, în care mitul este văzut ca opunându-se realităţii. Astfel, concepţia lui Eliade are implicaţii ontologice şi existenţiale.

[24] *Ibidem*, p. 134. Într-un interviu din anul 1986, Eliade afirma: „Desacralizarea lumii e destul de uşor de explicat în societăţile occidentale constituite pe temeliile creştinismului: formulele dogmatice ale diverselor Biserici sau orientări teologice creştine nu mai au niciun sens pentru omul contemporan: Treimea, Imaculata Concepţiune şi chiar Schimbarea la Faţă. Pe de altă parte, există o atracţie spre ştiinţe, ori speranţa unui mesianism desacralizat precum marxismul" (*În labirintul credinţelor*, în Mircea Eliade, *Întâlnirea cu sacrul*, volum îngrijit de Cristian Bădiliţă, în colaborare cu Paul Barbăneagră, Cluj-Napoca, Edit. Echinox, 2001, p. 44. Interviul a fost realizat de Jean-François Duval şi a fost publicat în „Le Monde", 4-5 mai 1986)

[25] Idem, *Jurnal*, vol. I, *1941–1969*, ediţie îngrijită de Mircea Handoca, Bucureşti, Edit. Humanitas, 1993, p. 336.

[26] Robert Luyster, *The Study of Myth*: *Two Approaches*, "The Journal of Bible and Religion", volume XXIV, July, 1966, no. 3, p. 236.

Una dintre criticile aduse lui Eliade este aceea după care există o diferență, câteodată chiar opoziție, între felul în care savantul interpretează semnificația faptelor pentru *homo religiosus* şi ceea ce spun aceste fapte cu adevărat. „Majoritatea cercetătorilor care au formulat o astfel de dihotomie au privit-o ca pe o critică a metodologiei lui Eliade: nivelul analizei «semnificației pentru *homo religiosus*» este mai mult descriptiv şi obiectiv; «semnificația pentru Eliade» este normativă şi de un înalt grad de subiectivism, eşuând în a face dreptate experienței «celorlalți», fiind de acelaşi înțeles cu felul în care Eliade «citeşte în interiorul» datelor sale."[27] Totuşi, interpretarea lui Eliade nu este subiectivă şi normativă, iar felul în care Eliade percepe semnificația faptelor religioase nu trebuie discreditat. De exemplu, în legătură cu nivelurile experienței mistice, „Mircea Eliade nu a descris simplist ceea ce *homo religiosus* a evaluat ca «cel mai înalt nivel». De fapt, Eliade a mers mai departe decât o evaluare descriptivă a ceea ce datele din oricare tradiție religioasă au revelat. Evaluarea sa este parțial bazată pe judecăți normative: planul experienței mistice (mai caracteristic în sine pentru fenomenul religios răsăritean) este evaluat ca «cel mai ridicat»; «cele mai înalte» şi «cele mai adânci» manifestări ale nivelului experienței mistice au o structură mai tipică pentru misticismul răsăritean."[28]

În articolul *Homo religiosus şi credința istorică*, Kenneth Hamilton, promotor al teologiei „morții lui Dumnezeu", analizează conceptul de *homo religiosus* la Mircea Eliade şi posibilele legături între acesta şi creştinismul contemporan. Pentru Eliade, non-religiozitatea contemporană este echivalentă cu o a doua cădere, cea de la sacru la profan. Bazându-se pe unele idei ale lui Bonhoeffer, Hamilton este în dezacord cu un astfel de demers. El porneşte de la cartea lui Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul*, pentru a analiza felul în care savantul îl percepe pe *homo religiosus* şi implicațiile acestui punct de vedere asupra religiei, în general, şi a creştinismului, în special. „În viziunea lui Eliade, deschiderea spre cosmos este primul dar al religiei şi esența sacrului ca mod al ființării. Astfel, slăbirea sensului religios al omului îi răneşte umanitatea prin îndepărtarea de la viețuire, de la relația strânsă cu natura, făcându-l o creatură a momentului, pierdut într-o lume indiferentă şi fără sens. Acest argument este crucial şi trebuie, de aceea, să-l analizăm mai de aproape."[29]

Căderea de la sacru la profan trebuie privită ca o sărăcire. Acest lucru, pentru conştiința creştinului modern, echivalează mai mult cu un câştig decât cu o pierdere. De fapt, ideea că *homo religiosus* descifrează semnele din univers trebuie înlocuită cu ideea că, pentru omul non-religios, cosmosul nu are niciun cifru. Pentru omul religios, afirmația că doar spațiul sacru este real reprezintă o limitare a experienței. *Homo religiosus*, în interpretarea lui Eliade, refuză să admită altceva

[27] Douglas Allen, *op. cit*., p. 208.
[28] *Ibidem*, p. 222.
[29] Kenneth Hamilton, *Homo religiosus and Historical Faith*, "The Journal of Bible and Religion", volume XXXIII, July, 1965, no. 3, p. 215.

decât sacralitatea, sacrul fiind echivalent al realului. *Homo religiosus* nu ține cont de două principii specifice omului modern: importanța istoriei şi a moralității. Pentru Eliade, omul arhaic este complet indiferent în legătură cu istoria. Descifrând ceea ce cosmosul spune, el constată că zeitățile se manifestă în feluri diferite, trebuind să imite comportamentele acestora, fără a pune problema binelui şi răului. „Chiar dacă sacrul şi profanul, când sunt considerate abstracte, sunt opuse, nu urmează că ele nu pot coexista şi interacționa. Existența unor religii «istorice» precum creştinismul şi islamul arată, într-adevăr, că adevărat este contrariul. Religia omului arhaic nu este ultimul cuvânt care trebuie spus în legătură cu spiritualitatea."[30]

Eliade nu admite reforma adusă de credința iudeo-creştină, reformă ce constă în ridicarea omului din perioada ignoranței specifică lui *homo religiosus*. El critică creştinismul instituționalizat, accentuând valoarea creştinismului cosmic, specific țăranilor din sud-estul Europei, unde descoperă elemente pre-creştine ce se bazează pe mituri. Creştinismul modern ar fi devenit, astfel, îngust. În concepția lui Hamilton, baza teologică a lui Eliade o reprezintă religiile primitive şi cele orientale, afirmație ce conduce la ideea sărăciei experienței religioase a omului modern. Hamilton merge şi mai departe şi afirmă că opoziția sacru-profan, în care cele două nu pot coexista, trebuind să rămână la distanță, este specifică celor două erezii din perioada primară a creştinismului: dochetismul şi nestorianismul.

Pentru Eliade, orice religie implică o ontologie, Hamilton apropriindu-l, în susținerea acestei idei, de Paul Tillich. Studiind opera lui Eliade, se constată cum experiența religioasă devine reală doar în rituri şi mituri. Aici se poate vorbi de ridicarea omului religios în sfera sacrului şi excluderea profanului. „Poate imaginea spirituală a lui *homo religiosus* să fie dezmorțită în era noastră modernă, istoricistă, anti-metafizică? Eliade, Tillich şi alții ca ei par să creadă că este posibil şi se poate acest lucru – sau cel puțin acela că sănătatea spirituală depinde de înnoirea prezentă."[31]

Hamilton ridică două probleme creştine în fața unor păreri precum cele susținute de Eliade cu privire la *homo religiosus*: creația şi revelația. Pentru o credință, precum a creştinilor, pentru care întreaga lume este creația lui Dumnezeu, ideea că spațiul sacru trebuie separat de spațiul profan nu îşi are temei. De asemenea, părerii după care omul trebuie să citească mesajele din cosmos, i se opune aceea prin care omul primeşte Cuvântul prin credință. Religia istorică poate foarte greu căpăta valoare în viziunea lui Eliade, care vorbeşte despre trecerea de la religiozitatea lui *homo religiosus* la cea a omului modern, omul celei de-a doua căderi. „Chiar dacă non-religiozitatea lumii moderne prezintă o problemă de comunicare pentru creştinism, teza lui Bonhoeffer, după care această situație trebuie să fie bine primită, rămâne o părere de apărat. Credința istorică nu a

[30] *Ibidem*, p. 218.
[31] *Ibidem*, p. 221.

susținut niciodată că a fi deschis spre cosmos echivalează cu a fi ascultător lui Dumnezeu."[32]

Pornind de la studiul lui Hamilton, David L. Miller scria un articol în care analiza criticile acestuia la adresa felului în care Mircea Eliade şi Paul Tillich prezintă viața religioasă a lui *homo religiosus*. Critica lui Hamilton se baza, în principal, pe felul în care Eliade prezenta dialectica sacru-profan, cu referire la lipsa de semnificație specifică creştinului modern desacralizat. „Critica lui Hamilton la adresa lui Eliade şi Tillich se inspiră din ceea ce el numeşte «locul comun» teologic prezentat de Barth şi Bonhoeffer: caracterul non-religios al reformării credinței de către iudeo-creştinism, acel caracter iconoclast al tradiției biblice care introduce dimensiunile istoriei şi moralității într-o religiozitate primitivă esențial amorală şi an-istorică. Hamilton argumentează că un creştin nu trebuie să considere eliminarea ultimelor vestigii conştiente ale sacralității a fi *o cădere* în profan, aşa cum Eliade ar susține, ci, mai degrabă, o profundă transformare secularizată care a început cu preaplinul credinței biblice."[33] Miller analizează articolul lui Hamilton şi propune două idei esențiale: trecerea de la religiile primitive (specifice lui *homo religiosus*) la cele istorice (iudaismul şi creştinismul) nu este atât de dificilă precum o prezintă Hamilton, deoarece nu toată religia primitivă este non-istorică. Pe de altă parte, pierderea semnificației spirituale, aşa cum o prezintă Hamilton, nu este doar pierderea religiozității primitive, ci este chiar pierderea vigorii credinței şi moralității istorice a creştinismului „non-istoric", aşa cum acesta este prezentat de teologia „morții lui Dumnezeu". Miller, în încercarea de a demonstra cum aceşti factori complică argumentarea lui Hamilton, porneşte de la studiile lui Joseph Campbell şi Stansley R. Hoopper. „Sperăm, de asemenea, că referirile la operele acestor doi oameni vor susține teza Eliade-Tillich din partea metodologiei comparative şi a literaturii moderne."[34] Procedând astfel, avem impresia că David Miller nu reuşeşte să soluționeze punctele divergente, ci, dimpotrivă, îngreunează şi mai mult discuția.

Allen Douglas, analizând articolul lui Hamilton şi cartea lui Zhomas J. J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*[35], afirmă că aceştia nu îl

[32] *Ibidem*, p. 222.

[33] David L. Miller, *Homo Religiosus and the Death of God*, "The Journal of Bible and Religion", volume XXXIV, October, 1966, no. 4, p. 305.

[34] *Ibidem*, p. 306.

[35] În anul 1963, Thomas Altizer a publicat cartea *Mircea Eliade şi dialectica sacrului*, prima lucrare dedicată operei istoricului religiilor de origine română. În *Introducere*, Altizer discută ceea ce el numeşte „criza creştină a timpului nostru şi teologia morții lui Dumnezeu". Această moarte este consecința pierderii legăturii dintre teologie şi sacru. Altizer afirmă că „[…] astăzi, în persoana lui Mircea Eliade, teologia creştină se confruntă cu un mare savant şi gânditor religios a cărui viziune asupra sacrului este incompatibilă cu formele şi tradițiile stabile ale creştinismului" (Thomas J. J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Philadelphia, The Westminster Press, 1963, p. 15) Altizer vede în Eliade un savant care poate influența teologia contemporană, preocuparea sa fiind de a stabili un dialog între Vest şi Est. „Teologia poate învăța de la Eliade că, paradoxal, în timpul nostru, alegerea unui limbaj profan poate fi o cale autentică spre sacru" (*Ibidem*, p. 17). Eliade nu a

aşază serios pe Eliade în domeniul său. Ei sunt teologi şi critică poziţia teologică a lui Eliade cu privire la „cădere". Dar Eliade trebuie să fie considerat istoric al religiilor ce afirmă, de pe poziţia unui astfel de cercetător, că starea lumii moderne este echivalentă unei „căderi"[36]. Ideea centrală a articolului lui Hamilton este că religia arhaică, aşa cum este prezentată de Eliade, nu este de folos în discuţia cu privire la religiozitatea lumii moderne şi, în principal, la o discuţie în jurul creştinismului. „Din păcate, întreaga formulare este bazată pe *Sacrul şi profanul* şi autorul scrie de pe o poziţie normativă foarte înaltă, orientată în credinţă, «fără religiozitate», creştină, teologică şi presupune că Eliade oferă o alternativă teologică. Aşadar, el eşuează în aprecierea dimensiunii descriptive de bază, fenomenologice, a majorităţii interpretărilor lui Eliade."[37]

Un alt cercetător, Guilford Dudley III, afirmă că, prin operele sale, Eliade propune o ontologie arhaică, în termeni parmenidieni, platonicieni şi indieni. Ontologia arhaică este concluzia la care trebuie să ajungă istoricul religiilor în urma demersului său, ceea ce-i permite să găsească semnificaţii în faptele pe care le analizează. „Eliade susţine că istoria religiilor poate servi ca o «hermeneutică totală», concentrată pe miturile, ritualurile şi simbolurile secrete. Eliade este sensibil la rolul mitului şi ritualului, în parte datorită mediului de formare în Biserica Ortodoxă Răsăriteană. *Homo religiosus*, pe care începem să-l înţelegem studiind omul primitiv, cunoaşte sacrul prin cunoaşterea hierofaniilor."[38] Această cunoaştere este valabilă şi pentru omul istoric, aşa cum este creştinul. Pentru acesta, toate hierofaniile pot fi privite ca anticipând hierofania supremă, care este Întruparea lui Dumnezeu în Iisus Hristos, un proces personal, iar nu impersonal, mintea primitivului nefăcând diferenţe între aceste concepte. „Dacă hierofaniile au o funcţie soteriologică pentru aceia care le cunosc, se poate spune că istoria religiilor joacă un rol soteriologic prin reactivarea conştiinţei omului modern asupra timpului mitic, care este transconştiinţa omului modern."[39]

În anul 1993, Daniel Dubuisson publica cartea *Mythologies du XXe siècle* (*Dumézil*, *Lévi-Strause*, *Eliade*) în care prezenta poziţiile celor trei istorici ai religiilor. Capitolul despre Eliade, intitulat *Mircea Eliade sau Sacrul*, este o acuză

fost de acord cu felul în care Altizer îi înterpretează ideile. În acest sens, vezi: Mircea Eliade, *The Sacred and the Modern Artist*, în: *Art*, *Creativity*, *and the Sacred*: *An Anthology in Religion and Art*, Diane Apostolos-Cappadona (ed.), New York, Crossroad, 1984, p. 179–183. Pentru prima dată articolul a fost publicat în "Criterion", Spring, 1964, p. 22–24; Mac Linscott Ricketts (Reviewer), *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, *by Thomas J. J. Altizer*, *Westminster*, "Christian Advocate", December 3, 1964, p. 18; Idem, *Mircea Eliade and the Death of God*, "Religion in Life", volume XXXVI, Spring, 1967, no. 1, p. 40–52; Idem, *Eliade and Altizer*. *Very Different Outlooks*, "Christian Advocate", October 5, 1967, p. 11–12.

[36] Douglas Allen, *op*. *cit*., p. 129.

[37] Douglas Allen, Dennis Doeing, *Mircea Eliade*. *An Annotated Bibliography*, Garland Publishing, INC. New York & London, 1980, p. 118.

[38] Guilford Dudley III, *Religion on Trial*. *Mircea Eliade and His Critics*, Philadelphia, Temple University Press, 1977, p. 81.

[39] *Ibidem*, p. 83.

continuă adusă istoricului religiilor de origine română, acuză ce atinge majoritatea punctelor importante ale vieții şi operei savantului. „Toate ideile şi convingerile lui Eliade au totdeauna o față nocturnă, irațională, instinctivă sau profetică."[40] Dacă scrierile lui Dumézil ar putea fi sintetizate sub postulatul „Societății", iar cele ale lui Lévi-Strauss sub cel al „Spiritului", opera lui Eliade stă sub semnul „Sacrului". Primele două se opun celei de a treia „[…] pur şi simplu pentru că niciunul dintre ele nu comportă acel element «mistic» ce-l defineşte atât de bine pe acesta din urmă."[41] Faptul că Eliade acordă, în studiile sale, cea mai mare atenție Sacrului, lui *homo religiosus* şi hierofaniilor, ar fi, din perspectiva lui Dubuisson, principala vină a savantului, iar metoda hermeneuticii, pe care o foloseşte, n-ar fi nimic altceva decât o expresie a iraționalului. Într-un cuvânt, se poate spune că atitudinea intelectuală a lui Eliade este una sincretistă.

Dubuisson afirmă că savantul exaltă anumite caracteristici barbare şi păgâne, observabile în comportamentul omului primitiv, dar care se pot decela şi la anumiți oameni moderni de excepție. Astfel, Eliade nu face decât să reia vechi structuri elitiste, din istoria şi filosofia religiilor. „Dacă concepția naturalistă şi mistică pe care o propune Eliade pentru miturile şi riturile primitive nu este foarte originală, nici aceea pe care şi-o făcuse despre societatea arhaică în care trebuie să evolueze *homo religiosus* nu prea era. Ea este însă foarte instructivă, deoarece reia o dihotomie foarte simplă, la fel de veche ca tradiția metafizică (Platon, Plotin, Heidegger etc.), care a înscris-o întotdeauna drept epigraf reflecțiilor sale «sociale»: de o parte, elita puțin numeroasă a «indivizilor creatori», de cealaltă parte, masa populară."[42] Preocupările ştiințifice ale lui Mircea Eliade se desfăşoară în teritorii de unde este exclus elementul etic, binele şi răul fiind rezultatul desacralizării lumii lui *homo religiosus*. Savantul propune acest tip de om împotriva celui promovat de iudeo-creştinism, bazat pe iubirea aproapelui.

Prin aplecările către mişcările oculte, Eliade nu face decât să trădeze dezacordul său față de iudeo-creştinism, față de preceptele morale, spirituale şi sociale ale acestuia. „Pentru Eliade, creştinismul este un fel de ansamblu compozit, în care s-au amestecat ori s-au suprapus mai multe influențe sau curente."[43] Dubuisson găseşte, în opera eliadiană, cinci astfel de elemente care s-au integrat creştinismului primar. Primul ar fi acela că, în creştinism, sunt prezente elemente ale mitologiei arhaice, mai ales imitarea modelelor paradigmatice, în special a lui Iisus Hristos. Un alt element este acela că, în creştinism, s-au păstrat simboluri cosmice într-o formă sacrametală şi eclezială. Al treilea element, pe care criticul francez îl descopă în opera lui Eliade, este afirmația după care formele primare ale creştinismului erau mai aproape de acele idei considerate mai târziu eretice. Un alt

[40] Daniel Dubuisson, *Mitologii ale secolului XX. Dumézil*, *Lévi-Strauss*, *Eliade*, ediție augmentată, traducere din limba franceză de Lucian Dinescu, Iaşi, Edit. Polirom, 2003, p. 186.
[41] *Ibidem*, p. 187.
[42] *Ibidem*, p. 227.
[43] *Ibidem*, p. 282.

element este cel reprezentat de „creştinismul cosmic”, o formă religioasă în care s-au adunat elemente păgâne încreştinate. Creştinismul oficial n-ar fi nimic altceva decât echivalentul unei catastrofe, deoarece a condus la desacralizarea lumii. Al cincilea element este reprezentant de influența iudaică, manifestată mai ales în inventarea istoriei şi despărțirea de timpul mitic al eternei reîntoarceri. Istoria a condus, în cele din urmă, la mai multe consecințe nefaste: desacralizarea cosmosului şi a naturii cu urmarea sa, dezvoltarea tehnologiei; dispariția religiei cosmice prin predica profeților; dispariția tuturor formelor religioase arhaice. Creştinismul este cel ce a adus, împreună cu iudaismul, credința, fiind, de fapt, religia omului decăzut. Procedând astfel, Eliade s-ar fi ridicat împotriva creştinismului şi a progresului lumii moderne, mai ales prin aplecarea către curentele esoterice, în mare parte elitiste.

5. **CONCLUZII**

Nu se poate spune că în gândirea lui Mircea Eliade există o ruptură între *homo religiosus* şi *omul creştin*. Impresia, în urma cercetării noastre, este aceea că savantul de origine română se referă, atunci când o face, la un creştinism ce a pierdut adevăratul sens, aşa cum acesta a fost descoperit la începuturile sale. Omul modern, prezent în scrierile eliadiene, deşi mai păstrează elemente creştine, este departe de ceea ce a reprezentat omul creştin din primele secole. Totuşi, în „creştinismul cosmic”, se găsesc destule puncte de congruență cu *homo religiosus* al societăților arhaice.

Criticile aduse lui Eliade tratează de pe poziții diferite ideile savantului de la Chicago: fie având la bază teologia protestantă a „morții lui Dumnezeu”, fie de pe poziții părtinitoare, acuzele neavând, în ultimă instanță, suport real. Astfel este cazul lui Dubuisson la care ne-am oprit doar pentru a sublinia şi existența unei critici nefondate. Considerăm că ceea ce am prezentat în subcapitolele lucrării, cu citate numeroase din opera lui Eliade, este suficient pentru a combate astfel de păreri ce nu au o bază solidă.

Această lucrare se doreşte a fi doar un prim pas într-o abordare ce încearcă să descopere corespondențe între ideile savantului şi creştinism. *Homo religiosus* şi *omul creştin* nu sunt opuşi, ci, la o analiză atentă, se pot observa mai multe continuități decât discontinuități între „figurile” celor doi. Într-o altă abordare, vom încerca să descoperim alte valențe creştine în gândirea lui Mircea Eliade.