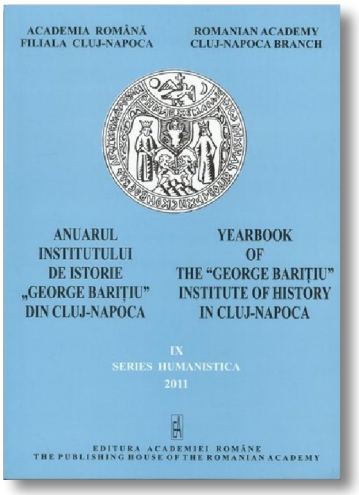

ISSN 1584-4404

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

humanistica.ro

Mircea Eliade și istoria religiilor. Probleme metodologice

Adrian Boldișor

How to cite this article:
Boldișor, Adrian (2011) *Mircea Eliade și istoria religiilor. Probleme metodologice*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 9, pp. 195–212. DOI: 10.5281/zenodo.22966076

© 2011: 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

MIRCEA ELIADE ŞI ISTORIA RELIGIILOR. PROBLEME DE METODOLOGIE

Adrian Boldişor

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. Deşi nu a scris o lucrare anume în care să abordeze această temă, se poate spune că Eliade şi-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 şi Joe Kitagawa. Evident, adaug zâmbind, tema simpozionului era *Metodele contemporane în studiul Istoriei Religiilor*. Zâmbeşte şi Hori. Poimâine, la Universitatea din Sendai, va trebui să vorbesc despre acelaşi subiect. Pasiunea japonezilor pentru «metodologie». Ca şi 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 şi livezile până la Ocean. Studenții mei au aerul să spună:

An. Inst. de Ist. „G. Barițiu" din Cluj-Napoca, Series Humanistica, tom. IX, 2011, p. 195–212

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

Într-un interviu, Ioan Petru Culianu schiţa 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 viaţă, este probabil ultimul realizator al unei sinteze originale constant perfecţionate de-a lungul întregii sale vieţi. În cadrul fenomenologiei religiilor, a fost promotorul unei direcţii numite de el însuşi «morfologică». În *Istoria credinţelor şi ideilor religioase* [...], a revenit la o perspectivă istoric-culturală cu un pronunţat caracter personal, realizând o desăvârşită combinaţie între sincronie şi diacronie."[2]

Nancy Auer Falk realizează o legătură între prezentarea metodei de lucru a lui Mircea Eliade şi 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*[3]. Acest articol a fost introdus în cartea *Mefistofel şi androginul*, publicată în anul 1962. Eliade aminteşte de o anumită modă a simbolismului, care s-a dezvoltat în ultimul timp, odată cu descoperirile psihologiei abisale legate, în principal, de activitatea inconştientului. Alături de psihologie, un loc important în atenţia crescândă cu privire la simbolism l-au avut perspectivele prezentate de artele plastice, poezie, etnologie, semantică, epistemologie şi filosofie. Istoricul religiilor trebuie să folosească toate aceste perspective, realizând o legătură cu disciplinele adiacente. „Dincolo de asta însă, este clar că domeniul ştiinţei 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 deosebeşte de cercetarea lingvistului, a psihologului şi a sociologului prin faptul că cel dintâi se ocupă numai de simbolurile *religioase*, intim legate de o experienţă religioasă sau de o concepţie

[1] Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. I, *1941–1969*, ediţie îngrijită de Mircea Handoca, Bucureşti, Edit. Humanitas, 1993, p. 297.

[2] Ioan P. Culianu, *... cu Ioan P. Culianu*, în: Mircea Handoca, *Convorbiri cu şi despre Mircea Eliade*, ediţia a II-a revăzută şi adăugită, Criterion Publishing, Bucureşti, 2006, p. 128. Richard Reschika afirma: „A stabili clar poziţia 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 ştiinţei, şi cu cât nu există nicio şcoală 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 Nişcov, Bucureşti, Edit. Saeculum I.O., 2000, p. 59).

[3] Nancy Auer Falk, *Eliade în Chicago*: *o amintire*, în *Întâlniri cu Mircea Eliade*, Mihaela Gligor şi Mac Linscott Ricketts (coord.), cuvânt înainte de Mihaela Gligor, Prefaţă de Mac Linscott Ricketts, postfaţă de Sorin Alexandrescu, Bucureşti, Edit. Humanitas, 2007, p. 81.

religioasă despre lume. Demersul istoricului religiilor este distinct şi de cel al teologului. Orice teologie implică o reflecţie sistematică asupra conţinuturilor experienţei religioase în scopul aprofundării şi elucidării raporturilor dintre Dumnezeu-Creatorul şi om, creaţia sa. Dimpotrivă, căile de abordare proprii istoricului religiilor sunt empirice. El se confruntă cu fapte istorico-religioase pe care îşi propune să le înţeleagă şi să le facă inteligibile pentru ceilalţi. Atenţia îi este reţinută atât de semnificaţia faptului religios, cât şi de *istoria* acestuia, grija lui constantă fiind ca niciuna dintre ele să nu fie sacrificată în favoarea celeilalte."[4] Deşi istoricul religiilor trebuie să sistematizeze rezultatele obţinute în urma cercetării, competenţa pe care o dobândeşte este aceea de fenomenolog sau de filosof al religiei. Astfel, fenomenologia şi filosofia religioasă sunt incluse în disciplina istoria religiilor, fără ca aceasta să-şi piardă caracteristica ce o leagă de concretul istoric. „Cel mai mare merit al istoricului religiilor este efortul său de a găsi, într-un «fapt» condiţionat, cum e normal, de momentul istoric şi de stilul cultural al epocii, situaţia existenţială care l-a generat."[5] Spre deosebire de teolog, care se ocupă, în principal, de religiile istorice şi revelate, istoricul religiilor are datoria să se familiarizeze cu cât mai multe religii, în special arhaice şi primitive. Deşi el ţine cont de descoperirile celorlalte ştiinţe, 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 şi trebuie să fie studiat din perspectiva ştiinţei religiilor.

În *Cuvântul înainte* la cartea *Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului*, Mircea Eliade prezintă metoda pe care trebuie să o adopte un cercetător al fenomenelor religioase. Astfel, atât şamanismul, cât şi 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 şi chiar filosoful sau teologul au şi ei de spus un cuvânt, fiecare din perspectiva sa şi potrivit cu metoda care îi este proprie. Dar cele mai multe afirmaţii valide cu privire la fenomenul religios *ca fenomen religios* – şi nu ca fenomen psihologic, social, etnic, filosofic sau teologic – le va face istoricul religiilor."[6] Acesta se deosebeşte şi de fenomenolog, prin faptul că cel din urmă nu întreprinde şi compararea faptelor religioase pe care le analizează, în timp ce istoricul religiilor compară toate manifestările religioase studiate. Istoricul religiilor cercetează toate semnificaţiile 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 străduieşti să studiezi faptele religioase ca atare, adică în planul lor specific de manifestare: acest plan specific de manifestare este

[4] Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, trad. Alexandra Cuniţă, Bucureşti, Edit. Humanitas, 1995, p. 183.

[5] *Ibidem*, p. 184.

[6] Mircea Eliade, *Cuvânt înainte*, în Mircea Eliade, *Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului*, trad. Brânduşa Prelipceanu şi Cezar Baltag, Bucureşti, Edit. Humanitas, 1997, p. 10.

întotdeauna *istoric*, concret, existențial, chiar dacă faptele religioase nu sunt întotdeauna şi 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 şi totul este, întrucâtva, condiționat de istorie. Totuşi, un «veşnic nou început», o eternă reîntoarcere la clipa intemporală, o dorință de a aboli istoria, de a şterge trecutul, de a recrea lumea se manifestă până şi în cea mai modestă hierofanie."[7] 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 monoteişti se pot repeta, în pofida marii diferențe istorice, chiar şi 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 naştere unei mistici foarte pure şi coerente."[8] 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-şi 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, şi de aceea ordonează faptele în categorii. Aceste categorii, rezultante ale descrierii fenomenologice, ar fi apriorice. Ele continuă să funcționeze în mod inconştient 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 recunoaşte în el, cu intenția de a-l ajuta să depăşească criza provocată de ideologiile istoriciste."[9] Spre deosebire de fenomenologi, care urmăresc sesizarea esenței religiei, Eliade utilizează şi demersul comparatist pe care primii îl refuză (în *Tratatul de istorie a religiilor*). Spre deosebire de istoricii religiilor, Eliade sesizează că aceştia pun accentul mai ales pe termenul „istorie" şi mai puțin pe cel de „religie". Savantul porneşte de la noțiuni trans-istorice, fără a neglija nici cronologia manifestărilor (în *Istoria credințelor şi ideilor religioase*).

[7] *Ibidem*, p. 11–12.
[8] *Ibidem*, p. 13.
[9] Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, ediția a II-a revăzută, trad. Florin Chiriţescu şi Dan Petrescu, cu o scrisoare de Mircea Eliade şi o postfață de Sorin Antohi, Bucureşti, Edit. Nemira, 1998, p. 21–22.

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

2. MIRCEA ELIADE ŞI 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».”[11] 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. Totuşi, rezultatele fenomenologiei trebuie să se bazeze pe cele ale istoriei religiei, pe fapte, aşa 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.”[12] În analiza sa, Douglas subliniază două idei importante din opera eliadiană, idei ce reprezintă cheia interpretării metodologice a savantului: dialectica sacru-profan şi interpretarea simbolurilor. „Mircea Eliade este în primul rând un fenomenolog a cărui metodologie este întemeiată pe sistemele coerente universale ale structurilor simbolice.”[13]

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 şi sinteze creative. În *Imagini şi simboluri*, savantul prezintă felul în care trebuie să fie abordată disciplina istoria religiilor: „Pe scurt, s-a neglijat următorul fapt esențial: că în

[10] *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 şi, 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).

[11] 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.

[12] *Ibidem*, p. 33. Prezentând diferențele dintre Eliade, pe de o parte, Rudolf Otto şi Van der Leeuw, pe de altă parte, Julien Ries afirma: „El este de părere că Otto şi van der Leeuw au greşit 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, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, trad. din ital. de Roxana Utale, Iaşi, Edit. Polirom, 2000, p. 51].

[13] *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 înţeles – în sine şi pentru sine. De aceea, trebuie să subliniem aici importanţa operei profesorului van der Leeuw, care a făcut atât de mult pentru fenomenologia religiei şi ale cărui numeroase şi strălucite lucrări au determinat în rândurile publicului cultivat o înnoire a interesului pentru istoria religiilor în general."[14]

În altă parte, Eliade critică poziţia exclusivistă a lui Van der Leeuw care nu găsea rolul şi rostul istoriei în cercetarea faptelor religioase: „Aceasta nu înseamnă, desigur, că un fenomen religios poate fi înţeles în afara «istoriei» sale, adică în afara contextului său cultural şi socio-economic. Nu există dat religios «pur», în afara istoriei, căci nu există fenomen omenesc care să nu fie totodată fenomen istoric. Orice experienţă religioasă este exprimată şi transmisă într-un context istoric anumit. Dar a admite istoricitatea experienţelor religioase nu implică ideea că ele ar fi reductibile 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."[15] Pentru Eliade, „[…] nu există fapt religios în stare «pură». El este întotdeauna simultan şi fapt istoric, şi sociologic, şi cultural, şi psihologic, pentru a nu menţiona decât contextele cele mai importante. Dacă istoricul religiilor nu insistă întotdeauna pe multiplicitatea acestor semnificaţii, aceasta se datoreşte în principal faptului că e de presupus ca el să se concentreze asupra semnificaţiei religioase a datelor sale. Confuzia începe atunci când *numai un singur* aspect al vieţii religioase este acceptat ca esenţial şi semnificativ, iar celelalte aspecte sau funcţiuni sunt privite ca secundare sau chiar iluzorii."[16] Eliade critică faptul că numeroşi cercetători şi-au restrâns activitatea la culegerea de date, fără a pune accentul pe interpretarea lor. „Or, aceste date sunt expresia unor experienţe religioase diverse; în ultimă analiză, ele reprezintă poziţii şi situaţii asumate de om în decursul istoriei sale."[17]

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

[14] Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri*. *Eseu despre simbolismul magico-religios*, prefaţă de Georges Dumézil, trad. Alexandra Beldescu, Bucureşti, Edit. Humanitas, 1994, p. 35–36.

[15] Idem, *Nostalgia originilor*. *Istorie şi semnificaţie în religie*, trad. Cezar Baltag, Bucureşti, Edit. Humanitas, 1994, p. 22–23.

[16] *Ibidem*, p. 39–40. Geo Widengren nota, la aniversarea a 60 de ani de la naşterea 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).

[17] *Ibidem*, p. 14.

Eliade. Deşi aceste arhetipuri se manifestă în viaţa obişnuită, ele nu au realitate istorică, existând în trans-istoric. „Ştiţi 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 sfârşit prin a identifica acea *Urpflanze* în frunză. Propp a fost în aşa măsură pătruns de această idee, încât în ediţia rusă a cărţii sale *Morfologia basmului*, fiecare capitol poartă ca epigraf un lung pasaj din cartea lui Goethe. În ceea ce mă priveşte, cel puţin 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.”[18] Allen Douglas avansează ideea legăturii dintre metoda morfologică şi studiul fenomenologic al religiei: „Poziţia noastră este că, deşi morfologia poate fi diferită de fenomenologie şi majoritatea morfologiştilor nu sunt fenomenologi, în cazul Profesorului Eliade morfologia este o parte integrală a metodei sale fenomenologice.”[19]

3. **MIRCEA ELIADE ŞI HERMENEUTICA**

Exegetul român Adrian Marino afirma despre Mircea Eliade: „Un român îşi pune toate problemele hermeneutice esenţiale, le rezolvă după metoda şi în stilul său, instituie o tradiţie hermeneutică românească, regenerează în parte peisajul critic al literaturii sale, reuşeşte să integreze aceste preocupări gândirii critice contemporane.”[20] 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 referinţe la Dilthey sau Spitzer. Dintre «moderni», sunt citaţi Bultmann (dar ca teolog, nu pentru *Das Problem der Hermeneutik*), apoi Hans-Georg Gadamer şi alţi câţiva, însă fără nicio insistenţă.”[21] Se poate spune că savantul de origine română descoperă singur problemele esenţiale, prin intuiţie şi reflecţie hermeneutică. Metoda hermeneutică poate fi depistată încă din perioada românească a lui Eliade, multe lucrări din tinereţe având teme hermeneutice. Astfel, în *Solilocvii*, Eliade nota: „[…] singurul sens al existenţei e de a-i găsi un sens.”[22]

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

[18] Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*. *Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, trad. Doina Cornea, Bucureşti, Edit. Humanitas, 2007, p. 138.

[19] Douglas Allen, *op*. *cit*., p. 110.

[20] 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).

[21] *Ibidem*, p. 25.

[22] Mircea Eliade, *Solilocvii*, Bucureşti, Edit. Humanitas, 1991, p. 11.

place sau nu, istoricul religiilor nu şi-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 înţeleagă semnificaţia – altfel spus să-i identifice şi să-i elucideze situaţiile şi poziţiile care i-au făcut posibilă apariţia sau triumful într-un moment anume al istoriei sale."[23] Eliade insistă asupra conceptului de „hermeneutică totală", prin care descifrează şi explică întâlnirile omului cu sacrul. Drumul trebuie să treacă prin hermeneutică, prin interpretarea şi înţelegerea 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» ştiinţifică sau tehnologică. Realitatea ce urmează a fi descoperită exista încă înainte de descoperire, dar ea nu era zărită, sau nu era înţeleasă, sau nu se cunoştea folosul ei. În acelaşi mod, hermeneutica creatoare dezvăluie semnificaţii care nu erau sesizate înainte şi le evidenţiază cu o asemenea vigoare încât, după asimilarea noii interpretări, conştiinţa nu mai rămâne aceeaşi. Hermeneutica creatoare *transformă* în cele din urmă omul; ea depăşeşte simpla instruire, ea este totodată o tehnică spirituală susceptibilă să modifice calitatea existenţei înseşi."[24]

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

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

[23] Idem, *Nostalgia originilor*, p. 14.

[24] *Ibidem*, p. 102.

[25] 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 semnificaţiile, ea creează valori noi şi îl pune pe om în contact cu lumea spirituală. Hermeneutica demonstrează că orice religie, chiar şi cea mai elementară, revelează existenţa lucrurilor sacre" (Julien Ries, *op. cit*., p. 53).

a prinde *semnificaţia* originară a unui fenomen sacru şi de a-i interpreta istoria”[26], pentru ca în *Nostalgia originilor* să accentueze: „Hermeneutica ocupă un rol preponderent în cercetările noastre deoarece, în chip inevitabil, ea este aspectul cel mai puţin dezvoltat al disciplinei noastre.”[27] În *Cuvântul înainte* la cartea *Mefistofel şi androginul*, Eliade pune dezvoltarea hermeneuticii în legătură cu noua realitate a lumii în care tradiţiile religioase interacţionează, întâlnirea dintre civilizaţii devenind o problemă importantă a timpurilor moderne. „O adevărată întâlnire presupune dialogul. Pentru a intra într-un dialog valabil cu reprezentanţii culturilor extraeuropene, trebuie să cunoaştem şi să înţelegem aceste culturi. Hermeneutica este răspunsul occidentalilor – singurul răspuns inteligent cu putinţă – la solicitările Istoriei contemporane, la faptul că Apusul este sortit confruntării (am fi tentaţi să spunem condamnat la confruntarea) cu valorile culturale ale «celorlalţi». În această situaţie, hermeneutica va găsi un ajutor preţios în Istoria religiilor.”[28]

Metoda hermeneutică adoptată de Mircea Eliade nu este apreciată la aceeaşi valoare de toţi cercetătorii fenomenului religios. Savantul a fost criticat din cauza omiterii sensului istoric al evenimentelor şi a lipsei de judecată obiectivă în evaluarea datelor pe care le foloseşte, dar şi pentru tendinţele normative şi teologice pe care le-ar adopta. Răspunsul lui Eliade a fost „[…] să apeleze la valoarea hermeneuticii creative, unde prelungirea semnificaţiei şi perspicacitatea nu depind de acurateţea din fiecare detaliu şi nici de competenţa personală în fiecare disciplină şi limbă.”[29]

James Buchanan, recenzând mai multe cărţi despre Mircea Eliade, afirma că acesta nu poate fi înţeles, în demersul său de interpretare a experienţelor religioase, fără definirea termenilor de „hermeneutică totală” şi „hermeneutică creativă”. Prin opera sa, Eliade promovează „un nou umanism” care devine posibil prin dialogul dintre culturi, datorat înrudirii dintre om şi cosmos. Hermeneutica devine astfel termenul esenţial al existenţei 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 deţine rolul central în realizarea acestui deziderat. Abordarea lui Eliade nu se cantonează într-o singură metodă, astfel încât activitatea creativă evită reducţionismul de orice fel. Hermeneutica devine creativă şi prin tendinţa ei de a transforma omul. Autorii ale căror opere le analizează Buchanan, Adrian Marino, Norman J. Girardot, Mac Linscott Ricketts şi Antonio Barbosa da Silva, vin să argumenteze metoda adoptată de Eliade, „hermeneutica totală”, fiecare contribuind la înţelegerea ei în funcţie de mediul în care s-a format. Cu plusuri şi minusuri, lucrările analizate îşi aduc contribuţia la analiza gândirii

[26] Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, Cu o *Prefaţă* de Georges Dumézil şi un *Cuvînt înainte al autorului*, trad. Mariana Noica, Bucureşti, Edit. Humanitas, 1992, p. 231.

[27] Idem, *Nostalgia originilor*, p. 14.

[28] Idem, *Cuvânt înainte*, în *Mefistofel şi androginul*, p. 7.

[29] *** *The Oxford Dictionary of World Religions*, John Bowker (ed.), Oxford, New York, Oxford University Press, 1997, p. 309.

savantului, astfel încât „[...] suntem îndemnaţi să privim asupra viziunii integrale a lui Eliade cu privire la om şi cosmos; în acelaşi timp, simţim lupta intensă a omului angajat în căutarea propriei realizări.”[30]

În anul 1989, Robert Segal scria un studiu în care încerca să dovedească că Eliade face o confuzie între explicare şi interpretare în analiza fenomenelor religioase. Autorul pornea de la cele trei întrebări pe care le formulează Quentin Skiner: Ce înţeles vrea autorul să transmită? Ce l-a determinat pe autor să expună înţelesul şi să-l transmită? Ce semnificaţie ulterioară a avut această acţiune? Pornind de la aceste date, Segal considera că Eliade a făcut o confuzie între prima şi a doua întrebare. „Eliade, trebuie să mărturisesc, confundă astfel interpretarea cu explicaţia – nu pentru că explicaţia sa este, cum este interpretarea, ireductibilă religios, ci pentru că singura sa justificare pentru aceasta este acordul cu interpretarea sa.”[31] 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 semnificaţia religiei pentru sine şi înţelesul religiei pentru credincioşii înşişi.”[32] Există, totuşi, mai multe diferenţe între felul în care Eliade şi Freud prezintă înţelesul faptelor religioase. Atâta timp cât Eliade separă înţelesul pe care îl au faptele religioase pentru credincioşi, de semnificaţia lor, el nu este un textualist; dar, atâta timp cât separă religia de credincioşi, el nu este nici istoric, deoarece face semnificaţia independentă de orice credincios. „Când Eliade *analizează* religia, el analizează invariabil importanţa ei pentru mai mult decât pentru credincioşii înşişi.”[33]

4. **MIRCEA ELIADE ŞI ISTORIA RELIGIILOR**

Pentru Mircea Eliade, istoria religiilor urmăreşte identificarea prezenţei transcendentului în experienţa umană sau descoperirea hierofaniilor, a manifestărilor sacrului în lume. Religia nu se reduce la cercetarea lumii profane, ci se deschide transcendentului care se manifestă. „Mai întâi de toate, omul areligios respinge transcendenţa, acceptă relativitatea «realităţii» şi chiar se îndoieşte uneori de sensul existenţei. […] Omul modern areligios îşi asumă o nouă stare existenţială, recunoscându-se doar ca subiect şi agent al Istoriei şi refuzând orice

[30] James Buchanan (Reviewer), *The Total Hermeneutics of Mircea Eliade, L'Herméneutique de Mircea Eliade*, *by Adrian Marino (1981)*, *Imagination and meaning*: *the Scholary 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.

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

[32] *Ibidem*, p. 331.

[33] *Ibidem*, p. 335.

chemare la transcendenţă. Cu alte cuvinte, nu acceptă niciun model de umanitate în afară de condiţia umană, aşa cum poate fi ea descifrată în diversele situaţii istorice. Omul *se făureşte* pe sine, şi nu ajunge să se făurească întru totul decât în măsura în care se desacralizează şi desacralizează lumea. Sacrul este prin excelenţă o piedică în calea libertăţii sale."[34]

Un mare respect îl manifestă Eliade pentru Raffaele Pettazzoni, cel care a surprins cel mai bine elementele disciplinei, încercând să analizeze întreg spaţiul istoriei religiilor. Savantul italian dorea să fie istoric al religiilor şi, în acelaşi 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 şi insistând asupra istoricităţii fiecărei creaţii culturale.

Ceea ce a apreciat Eliade la Pettazzoni este strânsa legătură realizată între fenomenologie şi istorie în studiul manifestărilor religioase, demers cuprins în conceptul de *Religionswissenschaft* – studiul integral al religiilor. Pornind de aici, Eliade se delimitează de cercetătorul italian, susţinând folosirea hermeneuticii în studiul fenomenelor religioase. Acest mod de a vedea religia a stârnit protestul şcolilor istoriciste, dar şi al structuralişţilor şi fenomenologilor. Dacă, pentru istoric, religia este un simplu fapt fără conotaţii metaistorice, critica adusă fenomenologiei se întemeiază pe părerea că aceasta revine la vechea eroare platonicianã. „De altfel, ca şi în cazul lui Freud şi Frazer, exemplul personal al lui Pettazzoni este mai important decât teoriile sale. Graţie, în special lui, disciplina istoriei religiilor este înţeleasă într-un chip mai larg şi mai complet, azi, în Italia, decât în multe alte ţări europene. Colegii mai tineri şi discipolii săi au reuşit să menţină, cel puţin în parte, ceea ce se poate numi «tradiţia Pettazzoni», altfel spus, interesul pentru problemele centrale ale istoriei religiilor şi energia de a face din aceasta o disciplină actuală şi semnificativă pentru cultura modernă. Cu moartea lui Pettazzoni a dispărut ultimul dintre «enciclopediştii» care au modelat o splendidă tradiţie instaurată de Tylor şi Lang şi continuată de Frazer, Soederblom, Clemen, Mauss, Coomaraswamy şi Van der Leeuw."[35]

În *Jurnal*, Eliade îl aminteşte de mai multe ori pe maestrul Pettazzoni, prin ceea ce-l apropie şi, totodată, îl diferenţiază de acesta. Deşi corespondenţa 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 sfârşit, după aproape un sfert de veac de corespondenţă, 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 şi descrie structurile fenomenelor religioase; dar se scuză mereu, adăugând că o asemenea încercare va

[34] Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul*, trad. Brânduşa Prelipceanu, ediţia a III-a, Bucureşti, Edit. Humanitas, 2005, p. 153.

[35] Idem, *Nostalgia originilor*, ed. cit., p. 56–57.

reînnoi studiile istoric-religioase."[36] De-a lungul însemnărilor diaristice, Eliade continuă să-l recunoască pe Pettazzoni ca fiind „maestrul" său, deşi 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 câţiva ani, la Santa Barbara, la încheierea colocviului despre scrierile mele. Spuneam atunci: înţeleg prin *model* ceea ce *face* un istoric al religiilor, nu *cum* face. Pettazzoni era un istoricist, şi eu nu sunt. Iar în multe probleme, soluţiile 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 şi să înţeleagă Istoria religiilor în *totalitatea* sa. Nu s-a mulţumit să se cantoneze într-un singur domeniu, deşi ajunsese un «specialist» în istoria religiilor greceşti. A avut curajul să atace probleme generale: originea ideii de Dumnezeu, Misterele helenistice, structura gândirii mitologice, confesiunea păcatelor etc."[37]

Natale Spineto, cel care s-a ocupat în Italia de publicarea corespondenţei dintre Mircea Eliade şi 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 faţă de Eliade şi 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 faţă de fenomenologie a fost, pe de o parte, un raport de mare interes, dar şi de permanentă critică şi detaşare. Iar istoria relaţiei dintre Pettazzoni şi Eliade este strâns legată de istoria modului în care primul caută să justifice autonomia faptului religios."[38]

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

[36] Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. I, 1941–1969, …, p. 148. La data de 10 februarie, Eliade notează ceea ce îi scrisese Pettazzoni după apariţia *Tratatului de istorie a religiilor*: „Iată că ne-aţi dat în sfârşit un *Tratat de istorie a religiilor*, conceput dintr-un punct de vedere religios... E o lucrare de primă mărime, a cărei importanţă poate fi întrevăzută de pe acum" (p. 146, nota 1).

[37] Idem, *Jurnal*, vol. II, 1970–1985, ediţie îngrijită şi indice de Mircea Handoca, Bucureşti, Edit. Humanitas, 1993, p. 292.

[38] Natale Spineto, *Despre Eliade şi Pettazzoni*, în Mircea Eliade, *Întâlnirea cu sacrul*, volum îngrijit de Cristian Bădiliţă, în colaborare cu Paul Barbăneagră, Cluj-Napoca, Edit. Echinox, 2001, p. 113. Într-un alt loc, Spineto afirma: „Comparatismul reprezintă componenta principală a istoriei religiei, aşa 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 însuşi faptul «manifestării» sale într-o entitate finită, concretă, istorică. De primul aspect, acela al caracterului transistoric al experienţei religioase, dă seama fenomenologia religiei. Ea se ocupă de structurile universale ale sacrului, pe care le degajă din multitudinea «varietăţilor» experienţei religioase. De cel de al doilea aspect, al condiţionării istorice a actului religios, dă seama istoria religiilor."[39] Eliade ţine să afirme că nu putem vorbi de fenomene religioase „în stare pură", deoarece ele nu există în afara istoriei: „[…] este şi motivul pentru care alături de o fenomenologie a sacrului – extraordinarul său *Traité d'histoire des religions* din 1949 – a ţinut să-şi încheie opera cu o *Istorie* (propriu-zisă) *a credinţelor şi ideilor religioase*. El integrează însă *istoria* demersului *fenomenologic*, căci numai acesta din urmă poate da seama de semnificaţia pur religioasă a fenomenului studiat."[40] Pentru Eliade, orice manifestare religioasă, oricât de pură am considera-o, este supusă istoriei, unor factori variabili ce o condiţionează, precum timpul, spaţiul sau cultura, între trans-istorie şi istorie neexistând ruptură.

Seymour Cain, pornind de la formarea ştiinţifică a lui Eliade în România şi India, afirmă că savantul este un generalist, iar nu un cercetător al unei singure religii, aşa cum sunt majoritatea istoricilor religiei. „Termenul «istorie» pentru Eliade reprezintă actualitatea concretă cu care cercetătorul istoriei religiei trebuie să trateze, de care trebuie să ţină cont în interpretarea sa şi prin care are acces la toate documentele istorice. Dar datele istorice prin ele însele nu sunt suficiente pentru istoricul religiilor."[41] Acesta nu este interesat de istoriografie, care ţine 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 şi la natura umană ce se diferenţiază de istoria umană. Acei critici care-l acuză pe Eliade că ar fi interesat doar de modelele tradiţionale trebuie să ştie că „[…] el insistă nu numai pe unitatea perspectivei şi repetiţia modelelor în istoria religiilor, ci şi pe inovaţiile genuine, pe noile modele reale ale experienţei religioase, cuprinse într-o reţea de condiţii materiale, politico-sociale şi spirituale"[42].

Allen Douglas, analizând metoda de cercetare a lui Eliade, porneşte de la afirmaţiile criticilor cu privire la poziţia savantului faţă de abordarea ştiinţifică a datelor religioase. Este vorba, mai ales, de Robert Baird, Kenneth Hamilton, Ivan Strenski şi de şcoala antropologică. Mulţi dintre aceşti cercetători îl consideră pe Eliade a fi adeptul unei metode bazate pe anistorism, pornind de la ideea că cercetările sincronică şi morfologică nu sunt istorice, structurile sau modelele religioase fiind în afara câmpului istoric. Totuşi, „[…] nimeni nu poate înţelege

[39] Cezar Baltag, *Paradigma eliadiană* (postfaţă), în Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase. III. De la Mahomed la epoca Reformelor*, trad. Cezar Baltag, Bucureşti, Edit. Ştiinţifică, 1992, p. 340.

[40] *Ibidem*, p. 342.

[41] Seymour Cain (Reviewer), *Mircea Eliade*: *Attitudes toward History*, "Religious Studies Review", vol. 6, no. 1, January 1989, p. 14.

[42] *Ibidem*, p. 16.

abordarea lui Eliade fără să aprecieze legătura esențială dintre istoric şi nonistoric. Abordările sale, fenomenologice şi hermeneutice, sunt dependente de valoarea considerabilă a dimensiunii istorice a faptelor religioase."[43]

Adrian Marino afirmă că, pentru savant, momentul genetic al unui simbol sau mit are un început sau o condiție istorică. În *Istoria credințelor şi ideilor religioase*, el arată cum au apărut ideile şi noțiunile de „spirit", „transcendență", „timp", „spațiu" etc. „Ceea ce se întreprinde, de fapt, este o adevărată «arheologie» a imaginației şi 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."[44] El subliniază caracterul nou al unei religii, precum şi elementele de originalitate ale diverselor fenomene religioase. Pe de altă parte, toate religiile sau ideile religioase prezintă o evoluție şi o degradare sau involuție. Există o dublă condiționare a faptelor religioase: istorică şi transistorică. „Adevărul este că pentru Mircea Eliade istoricitatea omului are o dublă rădăcină: totalitatea evenimentelor istorice ce nu pot fi abolite şi totalitatea evenimentelor decisive petrecute *illo tempore* şi 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 recunoaşte produs al istoriei."[45] Aceste tipuri sunt: istoria profană, cronologică, fragmentară şi 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 şi sincronic, între istorie şi fenomenologie, trebuie să existe complementaritate. Orice istorie trebuie interpretată, astfel evidențiindu-se rolul hermeneuticii.

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

[43] Douglas Allen, *Eliade and History*, "The Journal of Religion", vol. 68, no. 4, October 1988, p. 564–565.

[44] Adrian Marino, *op. cit.*, p. 232.

[45] *Ibidem*, p. 239–240.

[46] Mircea Eliade, *Nostalgia originilor*, p. 13.

dobândite de diversele metode de abordare a fenomenului religios. Nu este de ajuns să sesizezi semnificaţia fenomenului religios într-o anumită cultură şi, prin urmare, să-i descifrezi «mesajul» (căci orice fenomen religios constituie un «cifru»); este necesar, totodată, să-i studiezi şi să-i înţelegi «istoria», altfel spus să-i dezvălui schimbările şi modificările şi, în ultimă instanţă, să elucidezi contribuţia sa la cultură în ansamblu."[47]

Istoricul religiilor are scopul de a înţelege fenomenele religioase în contextul lor istoric, deschizând drumul unei antropologii filosofice. În funcţia sa de hermeneut al fenomenelor religioase, istoricul religiilor trebuie să retrăiască situaţiile existenţiale cu care se întâlneşte în descifrarea textelor. Pe de altă parte, el ştie că nu poate surprinde originea religiei. Istoria presupune condiţionarea fenomenelor religioase, orice fenomen religios fiind, în acelaşi timp, cultural, economic, psihologic şi istoric. „Pentru istoricul religiilor, faptul că un mit sau un ritual este întotdeauna condiţionat istoric nu explică existenţa însăşi a acestui mit sau ritual. Cu alte cuvinte, istoricitatea experienţei religioase nu ne spune *ce este*, în ultimă instanţă, experienţa religioasă. Ştim că putem sesiza sacrul numai prin manifestările sale, care sunt întotdeauna istoric condiţionate. Dar studiul acestor expresii istoric condiţionate nu ne dă răspuns la întrebările: Ce este sacrul? Ce semnifică în fond o experienţă religioasă?"[48] Istoricul religiilor descoperă unitatea istoriei întregii omeniri, contribuind la elaborarea culturii universale.

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

În cartea sa despre Mircea Eliade, Florin Ţurcanu 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 internaţional consacrat operei lui Eliade. Alte întâlniri de acelaşi fel aveau să mai aibă loc la Santa Barbara, în noiembrie 1974 şi, din nou la Notre-Dame, în aprilie 1978. Şi totuşi, ceea ce istoricul israelian Zwi Werblowski numea în 1974 «o epocă Eliade» în istoria religiilor va începe să apună, lent, doar câţiva 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 reflecţii mai critice. Anii 1970 debutează cu un Eliade ajuns la apogeul carierei şi se încheie cu semnele incontestabile ale erodării autorităţii 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 şaizeci, trecuse."[49]

[47] *Ibidem*, p. 23–24.
[48] *Ibidem*, p. 90.
[49] Florin Ţurcanu, *Mircea Eliade*. *Prizonierul istoriei*, trad. Monica Anghel şi Dragoş Dodu, cu o prefaţă de Zoe Petre, Bucureşti, 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-profan şi pe opoziţia dintre omul modern şi omul arhaic, identificată ca opoziţie între omul creştin şi cel pre-creştin. În viziunea lui Leach, Eliade ar critica mai multe domenii ştiinţifice, cum ar fi istoria, etnografia sau psihologia. Antropologul critică faptul că majoritatea operelor eliadiene au fost publicate la edituri jungiene şi 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 şi franceza, ar reprezenta una dintre dificultăţile aprecierii corecte a savantului, cărţile publicate în limba engleză nefiind altceva decât reeditări ale ediţiilor precedente. Leach presupune şi 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."[50] Aceasta a fost şi metoda folosită de Frazer, prin adoptarea ei Eliade având „avantajul" că îşi poate schimba părerile de la o carte la alta. El dă dovadă de misticism, vorbind ca un adevărat profet sau şaman (titlul articolului, *Predicile unui om căţărat pe o scară*, face referire la acest fapt). Leach nu este de acord nici cu schema cosmologică propusă de Eliade şi nici cu interpretarea simbolurilor, care i se pare de natură creştino-jungiană, prin faptul că acestea au semnificaţii arhetipale şi universale. Vorbind despre omul arhaic, care se defineşte prin repetarea a ceea ce alţii au făcut, Leach concluzionează: „Este un portret al lui Eliade însuşi! Într-adevăr arhaic!"[51]

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 opoziţie cu teza privitoare la mentalitatea pre-logică. Printre alte acuze aduse savantului este şi aceea că Eliade ar fi citat, în note, materiale pe care, în fapt, nu le-a citit. „Nu ştiu cum cineva care a citit atât de multe dintre cărţile lui Eliade precum Leach declară că a făcut, gândeşte că Eliade nu este un cititor total şi profund."[52] Analizând operele lui Eliade, Ricketts afirmă că metoda acestuia depăşeşte ceea ce este cunoscut sub numele de „morfologie" sau „fenomenologie" a religiei, fiind, în fapt,

„Dacă în anii 1970 numărul tezelor consacrate operei sale creşte sensibil, îndeosebi în Statele Unite, aceasta nu implică întotdeauna reliefarea noutăţii şi a valorii ei. Fapt fără precedent, gândirea lui Eliade începe să fie pusă sub semnul întrebării, în cercuri încă restrânse, chiar în spaţiul disciplinei pe care o reîntemeiase şi o redefinise. Se ajunge la situaţia în care interogaţia critică vine din partea unor foşti studenţi" (p. 614).

[50] Edmund Leach, *Sermons from a Man on a Ladder*, în *Mircea Eliade – A Critical Reader*, ed. cit., p. 281.

[51] *Ibidem*, p. 284.

[52] 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", deşi cele mai multe critici i-au fost aduse în ceea ce priveşte termenul de „istorie". Acest lucru se datorează, în mare parte, faptului că savantul de origine română foloseşte termenul cu dublu sens: atât ca metodă de studiu, cât şi ca istoriografie. „Necesitatea studiului «istoric» al religiei este subliniată de Eliade numai ca mijloc în descoperirea înţelesurilor «trans-istorice» ale fenomenului religios."[53] O altă critică adusă lui Eliade din partea antropologilor afirmă că savantul nu dă prea mare importanţă detaliilor, preferând generalizările. De fapt, generalizările constau în faptul că Eliade, aducând laolaltă oameni din toate timpurile şi din toate religiile, îi aşază în faţa omului modern, opunând modurile lor de viaţă. Eliade tinde, prin metoda sa, să îmbine analizele făcute de diferiţi antropologi şi istorici ai religiei.

În anul 1978, Ninian Smart avea să scrie unul dintre puţinele articole despre care Eliade îşi 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 şi indiană, viziunea lui Eliade despre timp şi istorie fiind filosofică şi speculativă. „Nu este, desigur, nimic rău în aceasta şi, într-adevăr, se doreşte ca adesea mai mulţi istorici ai religiei să fi fost mai curajoşi în teorie. Dar sunt teorii şi teorii şi intenţii 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."[54] Problema ridicată este dacă se poate trage o linie de demarcaţie între domeniul teologiei şi cel al filosofiei eliadiene, dificultăţile de interpretare apărând atunci când se analizează operele lui Eliade cu privire la yoga şi şamanism.

Smart analizează viziunea lui Eliade referitoare la mit ca istorie sacră petrecută într-un timp primordial, punând accentul pe diferenţa între timpul mitic şi cel istoric şi pe faptul că toate miturile ar avea un model cosmogonic, scoţând astfel în evidenţă importanţa originilor. În ideile lui Eliade se pot descoperi urme ale gândirii existenţialiste (Heidegger), afinităţi jungiene şi, mai mult decât toate, urme ale formării sale în România arhaică, caracterizată prin spiritul ţăranilor. „Teoria lui Eliade are un mod de funcţionare ca un mit care «dă sens» experienţei omeneşti."[55] În cele din urmă, hermeneutica creativă a lui Eliade este restrictivă, iar dorinţa unor cercetători de a propune teoria lui Eliade ca program nu pare a fi în acord cu ceea ce se doreşte a se întâmpla „după epoca Eliade".

[53] *Ibidem*, p. 23–24.

[54] 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: „[…] simţeam că «rolul şi funcţia» mea încep să fie dacă nu uitate, cel puţin împinse în trecut; admirabilul titlu al articolului lui Ninian Smart, de acum câţiva ani, în *Numen*: «Beyond Eliade»..." (Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. II, 1970–1985, …, p. 455–456).

[55] *Ibidem*, p. 182.

Dincolo de aprecierile şi 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 uimeşte prin vastitatea ei, în timp ce pe alții îi sperie prin multitudinea domeniilor de cercetare.