

M I R C E A  
**ELIADE**

**O C U L T I S M**  

---

**V R Ă J I T O R I E**  

---


**Ș I**  

---

**M O D E**  

---

**C U L T U R A L E**

 **HUMANITAS**

OCULTISM, VRĂJITORIE  
ȘI  
MODE CULTURALE

MIRCEA ELIADE (București, 9 martie 1907–Chicago, 22 aprilie 1986). În 1921, ca elev al liceului „Spiru Haret“, debutează în *Ziarul științelor populare* cu articolul „Dușmanul viermelui de mătase“. În perioada 1922–1925 scrie povestiri fantastice, schițe, un roman de aventuri, publică articole de istoria religiilor, orientalistică și alchimie în *Orizontul*, *Foaia Tinerimii*, *Universul literar*, *Lumea*, *Adevărul literar*, *Știu tot*. Ca student al Facultății de Litere și Filosofie din București (1925–1928), editează *Revista universitară* și lucrează la *Cuvântul*. În perioada 1928–1931 se află în India cu o bursă de studii. La întoarcere, colaborează la *Vremea* și *Credința*. În 1933 își susține doctoratul cu teza „Istoria comparativă a tehnicilor Yoga“, publicată în 1936. În paralel, predă ca suplinitor cursul „Problema răului în filosofia indiană“ la Universitatea din București. În 1937 editează la Fundațiile Regale *Scrieri literare, morale și politice* de B.P. Hasdeu, lucrare premiată în același an. Este numit atașat cultural la Londra (1940–1941) și consilier cultural la Lisabona (1941–1944). Stabilit la Paris, predă istoria religiilor la École Pratique des Hautes Études (1945–1948) și la Sorbona (1945–1956). Publică în *Critique*, *Revue de l'Histoire des Religions*, *Comprendre*, *Paru* etc. Conferențiază la universitățile din Roma, Padova, Strasbourg, München, Freiburg. Este timp de un an *visiting professor* pentru „Haskell Lectures“, iar din 1957 este titularizat și coordonează catedra de istorie a religiilor la Universitatea din Chicago (din 1985, Catedra „Mircea Eliade“). Conduce, împreună cu Ernst Junger, revista *Antaios* (1960–1972) și cu Joseph M. Kitagawa și Charles H. Long publicația *History of Religions* (1961–1986). Doctor Honoris Causa al celor mai prestigioase universități, membru al academiilor de știință de înaltă ținută, primește Christian Culture Award (medalia de aur, 1966) și Legiunea de Onoare (Paris, 1978).

OPERA ȘTIINȚIFICĂ ȘI FILOZOFICĂ (în ordinea apariției primei ediții): *Solilocvii* (1932), *Oceanografie*, *India*, *Alchimia asiatică* (1934), *Yoga: Essai sur les origines de la mystique indienne* (1936), *Cosmologie și alchimie babiloniană* (1937), *Fragmentarium* (1939), *Mitul reintegrării*, *Salazar și revoluția din Portugalia* (1942), *Insula lui Euthanasius*, *Comentarii la Legenda Mășterului Manole*, *Os Romenos*, *Latinos do Oriente* (1943), *Techniques du Yoga* (1948), *Traité d'Histoire des religions*, *Le Mythe de l'éternel retour* (1949), *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1951), *Images et symboles* (1952), *Le Yoga: Immortalité et liberté* (1954), *Forgerons et alchimistes*, *Le Sacré et le profane* (1956), *Mythes, rêves et mystères* (1957), *Birth and Rebirth* (1958), *Méphistophélès et l'Androgyne*, *Patañjali et le Yoga* (1962), *Aspects du mythe* (1963), *From Primitives to Zen* (1967), *The Quest: History and Meaning in Religion* (1969), *De Zalmoxis à Gengis Khan* (1970), *Religions australiennes* (1972), *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions* (1976), *Histoire des croyances et des idées religieuses* – vol. I–III (1976, 1978, 1983), *Contribuții la filozofia Renașterii* (1984), *Briser le toit de la maison* (1986), *Despre Eminescu și Hasdeu* (1987), *Dictionnaire des religions* (1990) / în colab. cu Ioan Petru Culianu / *Fragments d'un journal* – vol. I–III (1973, 1981, 1991), *Mémoires* – vol. I, II (1980, 1991 – ed. rom.).

MIRCEA ELIADE

OCULTISM,  
VRĂJITORIE  
ȘI  
MODE CULTURALE  
Eseuri de religie comparată

Traducere din engleză de  
ELENA BORTĂ



HUMANITAS  
BUCUREȘTI

Coperta

IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

MIRCEA ELIADE  
*OCCULTISM, WITCHCRAFT,  
AND CULTURAL FASHIONS*

© 1976 by The University of Chicago. All rights reserved.

© HUMANITAS, 1997, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-28-0721-0

*Lui Giuseppe Tucci*

*În amintirea  
discuțiilor noastre  
de la Calcutta, 1929–1931*



## PREFAȚĂ

Un autor prolific e constrâns să descopere într-un anumit moment al vieții că multe din cele mai îndrăgite cărți proiectate rămân nescrise. Nu știu cum reacționează alții în fața unei descoperiri atît de tulburătoare, însă, în ceea ce mă privește, am decis cu resemnare melancolică să abandonez o serie de lucrări schițate sau scrise parțial în ultimii 25 de ani. Totuși, așa cum se întîmplă de obicei, am folosit din cînd în cînd aceste însemnări și materiale în pregătirea conferințelor, comunicărilor și articolelor din reviste. Sigur că aceste eseuri ocazionale nu totalizează rezultatele anilor îndelungați de cercetare, și nici nu prezintă întotdeauna în mod consecvent aspectele multiple ale subiectului în discuție. Dar au avantajul că, fiind destinate unui auditoriu format în mare parte din nespecialiști, sînt accesibile oricărui cititor versat. Acest avantaj nu trebuie desconsiderat în pofida tuturor riscurilor asumate în orice încercare de „popularizare”. În ultimă instanță, singura ambiție inocentă a cercetătorului este de a fi citit în afara propriei comunități științifice. Din motivele pe care am încercat să le discut în cîteva din publicațiile mele de mai demult, această ambiție ar trebui încurajată în special la studenții de la disciplina de istorie a religiilor.

Astfel, am selectat materialele incluse în volumul de față din mai multe zeci de prelegeri și articole scrise în ultimul deceniu. Toate sînt legate, direct ori indirect, de proiecte majore. Multe eseuri au caracter introductiv,



principala lor intenție fiind reconsiderarea unor probleme mai vechi, acum neglijate, ori revenirea la controverse bine cunoscute din perspective noi sau mai puțin familiare. Cu excepția ultimului eseu (cap. 6), toate textele adunate în volum au fost inițial conferințe. Nu am încercat să le schimb stilul oral, dar le-am dezvoltat completându-le cu note și, ocazional, cu câteva paragrafe.

Evident, ultimul capitol — „Spirit, lumină și sămânță” — contrastează într-un fel cu celelalte eseuri. A fost scris pentru o revistă de specialitate, prezintă numeroase documente din unele culturi mai puțin cunoscute și furnizează în cuprinsul notelor o bibliografie copioasă. Dar asemenea trăsături exterioare (am fi tentați să spunem — tipografice) nu trebuie să înșele cititorul: acest text nu are pretenția de a fi clasat printre operele de erudiție pură. Proliferarea citatelor și referințelor critice servește pur și simplu la familiarizarea cititorului cu câteva din nenumăratele expresii ale unui arhaic și larg răspândit *theologoumenon*\*, și anume echivalarea modului de a fi divin și „spiritual” cu experiența Luminii Pure precum și echivalarea creativității divine cu irizarea seminală. Subiectul este extrem de fascinant și are totodată o importanță majoră pentru chestiunea „universalilor” (sau „invariabilelor”) în istoria experienței religioase. Într-adevăr, ecuația Spirit = Lumină = creativitate divină (spirituală), când este luată în considerație împreună cu morfologia teofaniilor luminoase și a experiențelor „luminii interioare”, îi dă istoricului religiilor posibilitatea de a identifica o „universalie” nu mai puțin semnificativă decât bine cunoscutul *mysterium tremendum*.

Îmi face plăcere să mulțumesc foștilor mei studenți care au corectat și au stilizat aceste texte: profesorii Nancy

\* Comentariu asupra zeilor sau naturii divine (*n.ed.*).

Falk (cap. 1), Norman Girardot (cap. 2) și Park McGinty (cap. 6). Sînt deosebit de recunoscător asistentului meu, dl Bruce Lincoln, pentru atenția cu care a corectat și redactat cap. 3, 4 și 5. Aceste pagini, la fel ca întreaga mea operă din ultimii 25 de ani, nu ar fi putut fi scrise fără prezența inspiratoare și sprijinul permanent al soției mele. Dar... „despre ceea ce nu poți vorbi trebuie să păstrezi tăcere“.

MIRCEA ELIADE  
University of Chicago



# Mòdele culturale și istoria religiilor\*

## Nebănuitele mitologii ale artistului

Problema pe care aș dori să o discut în această lucrare este următoarea: ce are de spus un istoric al religiilor despre lumea în care trăiește? În ce fel poate contribui la înțelegerea curentelor literare și filozofice ale acesteia, a orientărilor artistice recente și semnificative? Sau, mai mult: ce are de spus, în calitate de istoric al religiilor, în privința unor manifestări ale *Zeitgeist*-ului precum curentele filozofice și literare în vogă, așa-zisele mode culturale? Mi se pare că, cel puțin în unele situații, formația ar trebui să-i dea posibilitatea să descifreze înțeleșuri și intenții mai puțin clare altora. Nu mă refer la acele cazuri în care contextul sau implicațiile religioase ale unei opere sînt mai mult sau mai puțin evidente, cum ar fi, de exemplu, picturile lui Chagall, cu enormul lor „ochi al lui Dumnezeu“, cu îngerii, capete retezate și corpuri zburînd cu susul în jos — și măgarul omniprezent, animal mesianic prin excelență; sau la piesa recentă a lui Ionesco, *Le Roi se meurt*\*\* , pe care nu o poți înțelege deplin dacă nu cunoști *Cartea tibetană a morților* și Upanișadele. (Și pot depune mărturie că Ionesco *a citit* aceste texte; dar im-

---

\* Conferință ținută la University of Chicago, octombrie 1965, publ. în *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding*, ed. Joseph M. Kitagawa în colab. cu Mircea Eliade și Charles H. Long, University of Chicago Press, Chicago, 1967, pp. 20–38.

\*\* *Regele moare*, în *Teatru*, vol. III, trad. Dan C. Mihăilescu, Editura Univers, București, 1996 (*n.ed.*).

portant pentru noi este să stabilim ce anume a acceptat și ce a ignorat sau a respins. Aceasta nu e, prin urmare, o problemă de depistare a *surselor*, ci o întreprindere mai incitantă: de examinare a modului de înnoire a universului imaginar creativ al lui Ionesco prin contactul cu universuri religioase exotice și tradiționale.)

Dar există situații când numai un istoric al religiilor poate descoperi o anumită semnificație secretă a unei creații culturale, fie clasică sau contemporană. De exemplu, numai un istoric al religiilor poate percepe faptul că există o surprinzătoare analogie structurală între *Ulise*\* al lui James Joyce și anumite mituri australiene aparținând categoriei eroului totemic. Și, întocmai cum peregrinările nesfârșite și întâlnirile întâmplătoare ale eroilor culturali australieni par monotone celor familiarizați cu mitologiile polineziene, indo-europene sau nord-americane, tot astfel călătoriile lui Leopold Bloom din *Ulise* par monotone unui admirator al lui Balzac sau al lui Tolstoi. Dar un istoric al religiilor știe că peregrinările și performanțele obositoare ale strămoșilor mitici dezvăluie australianului o istorie magnifică în care este implicat existențial — lucru care poate fi spus și despre călătoria aparent anostă și banală a lui Leopold Bloom în orașul natal. Și, din nou, numai un istoric al religiilor poate surprinde asemănările frapante dintre teoriile australiene și cele platonice ale reîncarnării și amneziei. La Platon, a învăța înseamnă a-ți aduce aminte. Obiectele fizice ajută sufletul să se retragă în sine și, printr-un fel de „înțoarcere“, să redescopere și să reintre în posesia cunoașterii originare pe care o avusese în ipostaza nepământească. Acum, novicele australian descoperă prin inițiere că a mai fost aici într-un timp mitic; a fost aici sub forma

---

\* *Ulysses*, trad. Mircea Ivănescu, Editura Univers, București, 1984 (n.ed.).

strămoșului mitic. Prin inițiere, reînvață să facă acele lucruri pe care le-a făcut la început, când a apărut pentru prima dată ca ființă mitică.

Ar fi inutil să dau mai multe exemple. Voi adăuga numai că un istoric al religiilor poate contribui la înțelegerea unor scriitori atît de diferiți precum Jules Verne și Gérard de Nerval, Novalis și Garcíá Lorca.<sup>1</sup> Este surprinzător că atît de puțini istorici ai religiilor au încercat să interpreteze opere literare din perspectivă proprie. (Pentru moment, îmi amintesc doar de cartea Marylei Falk despre Novalis și de studiile lui Stig Wikander privind scriitorii francezi de la Jules Michelet la Mallarmé. Importantele monografii ale lui Duchesne-Guillemin despre Mallarmé și Valéry puteau fi scrise de orice critic literar eminent, fără să fi avut vreun contact cu istoria religiilor.) Dimpotrivă, după cum se știe, mulți critici literari, în special din Statele Unite, nu au ezitat să folosească descoperirile istoriei religiilor în operele lor hermeneutice. E suficient să ne amintim de frecventa aplicare a teoriei „mitului și ritualului“ sau de „tiparul inițiativ“ în interpretarea prozei și poeziei moderne.<sup>2</sup>

Scopul pe care îl urmăresc aici este mai modest. Voi încerca să văd dacă un istoric al religiilor poate descifra unele sensuri ascunse în așa-zisele mode culturale ale noastre, luînd ca exemplu trei curente recente în vogă, toate venind de la Paris, dar de-acum răspîndite în tot vestul Europei și chiar în Statele Unite. După cum știm, faptul că o anumită teorie sau filozofie devine populară, este la modă, *en vogue*, nu înseamnă că este o creație remarcabilă sau că este lipsită de orice valoare. Unul din aspectele fascinante ale „modei culturale“ este că nu are importanță dacă faptele în chestiune și interpretările lor sînt sau nu adevărate. Nici o critică nu poate să distrugă un curent în vogă. Există ceva „religios“ în această lipsă de permeabilitate la critică, chiar dacă numai într-un mod

îngust și sectar. Dar, chiar dincolo de acest aspect general, unele mode culturale sînt extrem de semnificative pentru un istoric al religiilor. Popularitatea lor, în special în lumea intelectuală, trădează o parte din insatisfacțiile, imboldurile și nostalgiile omului occidental.

„Ospete totemice“ și cămile fabuloase

Dau un singur exemplu: cu 50 de ani în urmă, Freud a crezut că a descoperit originea organizării sociale, a restricțiilor morale și a religiei într-o crimă primordială, mai exact în primul patricid. El a relatat povestea în cartea *Totem și tabu*\*. La început, tatăl își păstra toate femeile și își îndepărta fiii cînd ajungeau la o vîrstă la care îi puteau trezi gelozia. Într-o zi, fiii izgoniți și-au ucis tatăl, l-au mîncat și și-au însușit femeile acestuia. „Ospățul totemic“, scrie Freud, „poate primul festin pe care l-a sărbătorit omenirea, a fost repetarea, festivalul rememorării acestei fapte criminale demnă de toată atenția.“<sup>3</sup> De vreme ce Freud susține că Dumnezeu nu este altcineva decît tatăl fizic sublimat, Dumnezeu însuși este cel ucis și sacrificat în jertfa totemică. „Uciderea zeului-tată este păcatul originar al omenirii. Această vină capitală este ispășită prin moartea sîngeroasă a lui Cristos.“<sup>4</sup>

În zadar etnologii timpului, de la W.H. Rivers și F. Boas la A.L. Kroeber, B. Malinowski și W. Schmidt, au demonstrat absurditatea unui asemenea „ospăț totemic“ primordial.<sup>5</sup> În zadar au evidențiat că totemismul nu stă la baza religiei și nu este universal: nu toate popoarele au trecut printr-o fază „totemică“; că Frazer dovedise cum, dintre multele sute de triburi totemice, doar *patru*

\* *Totem und Tabu*, trad. Leonard Gavrilu, Editura Mediarex, București, 1996 (n.ed.).

cunoșteau un rit ce aproxima uciderea și îngurgitarea rituală a „zeului-totem“ (Freud presupunea că ritul ar fi o trăsătură invariabilă a totemismului); și, în final, că acest rit nu are nimic de-a face cu originea sacrificiului, de vreme ce totemismul nu este deloc întâlnit în culturile mai vechi. În zadar a arătat Wilhelm Schmidt că popoarele pretotemice nu știau nimic despre canibalism, că printre ele patricidul ar fi o

imposibilitate totală din punct de vedere psihologic, sociologic și etic, [și că] ... structura familiei pretotemice și, prin urmare, a primei familii umane despre care putem spera să aflăm câte ceva prin etnologie, nu este nici promiscuitatea generală, nici căsătoria în grup, căci nici una din acestea nu a existat vreodată potrivit concluziilor celor mai cunoscuți antropologi.<sup>6</sup>

Freud nu a fost deloc preocupat de asemenea obiecții, iar acest dezlănțuit „roman gotic“, *Totem și tabu*, a devenit de atunci una din micile evanghelii pentru trei generații de intelectuali occidentali.

Desigur, geniul lui Freud și meritele psihanalizei nu ar trebui judecate prin prisma poveștilor de groază prezentate drept fapte istorice obiective în *Totem și tabu*. Dar e foarte semnificativ faptul că asemenea ipostaze violente au putut fi clamate drept teorii științifice veritabile, în pofida întregii critici manevrate de antropologii remarcabili ai secolului. Ceea ce a stat în spatele acestei victorii a fost, în primul rând, victoria psihanalizei înseși asupra psihologiilor mai vechi și apoi instalarea ei (din multe alte motive) ca modă culturală. Apoi, după 1920, ideologia freudiană a fost luată drept bună în totalitate. Ar putea fi scrisă o carte fascinantă despre semnificația succesului acestui „roman noir frénétique“, *Totem și tabu*. Folosind chiar instrumentele și metoda psihanalizei moderne, putem expune câteva din secretele tragice ale intelectualului occidental modern: de exemplu, profunda



insatisfacție față de formele tocite ale creștinismului istoric și dorința de a se debarasa violent de credința strămoșilor, însoțită de un ciudat sentiment de vinovăție, ca și cum el însuși ar fi ucis un Dumnezeu în care nu a putut crede, dar a cărui absență nu o poate suporta. Din acest motiv, am spus că o modă culturală este cât se poate de semnificativă, indiferent care ar fi valoarea ei obiectivă; succesul anumitor idei sau ideologii ne dezvăluie situația spirituală și existențială a tuturor celor pentru care aceste idei sau ideologii constituie un fel de soteriologie.

Desigur, există mode și în alte științe, chiar în disciplina istoriei religiilor, deși, evident, ele sînt mai puțin fascinante decît voga de care s-a bucurat *Totem și tabu*. Că tații și bunicii noștri au fost fermecați de *Creanga de aur*\* este un fapt lesne de înțeles și destul de onorabil. Ceea ce este mai puțin comprehensibil, și poate fi explicat doar ca modă, este faptul că între anii 1900 și 1920 aproape toți istoricii religiilor căutau zeițe-mame, mama-cerealiere și demoni ai vegetației — și sigur că au găsit peste tot, în toate religiile și în folclorul popoarelor. Această căutare a Mamei — pămîntul-mamă, mama-copac, mama-cerealiară și așa mai departe — precum și a altor ființe demonice legate de vegetație și agricultură este de asemenea semnificativă pentru felul în care înțelegem nostalgiile inconștiente ale intelectualului occidental de la începutul secolului.

Dar să vă amintesc un alt exemplu de autoritate și prestigiu a modelor în istoria religiilor. De data aceasta nu este implicat vreun zeu sau vreo zeiță, vreo mamă-cerealiară sau vreun spirit vegetal, ci un animal — mai exact o cămilă. Mă refer la faimoasa jertfire a cămilei descrisă

---

\* James George Frazer, *The Golden Bough*, trad. Octavian Nistor, Editura Minerva, București, 1980 (n.ed.).

de un anume Nilus care a trăit în a doua parte a secolului al IV-lea. Călugăr fiind, locuia la mănăstirea de pe Muntele Sinai; beduinii au atacat mănăstirea. Nilus a avut astfel posibilitatea să observe direct viața și credințele beduinilor, și a consemnat multe asemenea observații în tratatul *Masacrarea călugărilor pe Muntele Sinai*. Deosebit de dramatică este descrierea sacrificării unei cămile, „oferite“, spune el, „Luceafărului de dimineață“. Legată de un altar rudimentar făcut dintr-o grămadă de pietre, cămila e tăiată în bucăți și devorată crudă de adepți — devorată cu asemenea grabă, adaugă Nilus, „încît în scurtul interval între răsăritul Luceafărului, care marca ora începerii serviciului religios, și dispariția razelor înainte de răsăritul soarelui, întreaga cămilă — carne, oase, piele, sînge și măruntaie — e în întregime consumată“<sup>7</sup>. J. Wellhausen a fost primul care s-a referit la acest sacrificiu în *Reste arabischen Heidentums* (1887). Dar cel care a stabilit, ca să spunem așa, prestigiul științific unic al cămilei lui Nilus a fost William Robertson Smith. El se referă la acest sacrificiu de nenumărate ori în *Lectures on the Religions of the Semites* (1889), considerîndu-l „cea mai veche formă de sacrificiu cunoscută la arabi“<sup>8</sup>, și vorbește de „mărturia directă a lui Nilus privind obiceiurile arabilor din deșertul sinaitic“<sup>9</sup>. De atunci încoace, toți adepții teoriei sacrificiului lansate de Robertson Smith — S. Reinach, A. Wendel, A.S. Cook, S.H. Hooke — s-au referit neconținut și cu prisosință la relatarea lui Nilus. Este și mai curios faptul că pînă și oamenii de știință care nu au acceptat teoria lui Robertson Smith nu au putut — sau nu au îndrăznit — să discute problema generală a sacrificiului fără să relateze exact povestirea lui Nilus.<sup>10</sup> De fapt, nimeni nu părea să pună la îndoială autenticitatea mărturiei lui Nilus, deși un număr mare de oameni de știință au respins interpretarea dată de Robertson Smith. Astfel, pe la începutul acestui

secol, cămila lui Nilus devenise atît de exasperant de omniprezentă în scrierile istoricilor religiilor, ale experților în Vechiul Testament, ale sociologilor și etnologilor, încît G. Foucard afirma în cartea *Histoire des religions et méthode comparative*:

Se pare că nici un autor nu mai are dreptul să abordeze istoria religiilor dacă nu vorbește cu respect de această anecdotă. Pentru că este într-adevăr o anecdotă, ... un detaliu relatat ca ceva „marginal“; iar pe un fapt unic atît de fragil nu se poate construi o teorie religioasă valabilă pentru întreaga umanitate.<sup>11</sup>

Dovedind mare curaj intelectual, Foucard și-a rezumat poziția metodologică:

În ceea ce privește cămila lui Nilus, îmi mențin convingerea că nu merită să ducă în spinare povara originilor unei părți din istoria religiilor.<sup>12</sup>

Foucard avea dreptate. O meticuloasă analiză textuală și istorică a dovedit că Nilus nu a fost autorul *Masacrării călugărilor pe Muntele Sinai*, că aceasta e o lucrare scrisă sub pseudonim, probabil în secolul al IV-lea sau al V-lea, și, ceea ce este mai important, că textul e plin de clișee literare împrumutate din romanele elenistice; de exemplu, descrierea uciderii și devorării cămilei — „cio-pîrînd bucăți din trupul încă viu și devorînd întregul animal, carne și oase“ — nu are valoare etnologică, ci demonstrează numai cunoașterea genului retorico-patetic al acestor romane. Totuși, deși aceste fapte erau cunoscute la puțină vreme după primul război mondial, mai ales grație analizei scrupuloase a lui Karl Heussi<sup>13</sup>, cămila lui Nilus mai „bîntuie“ multe lucrări științifice moderne.<sup>14</sup> Și nu e de mirare. Această descriere concisă și plină de culoare a ceea ce se presupune a fi forma originară a sacrificiului și începuturile credinței religioase a fost croită pentru a satisface toate gusturile și vocațiile.

Nimic nu putea fi mai măgulitor pentru intelectualii occidentali, convinși, cum erau mulți dintre ei, că omul primitiv și preistoric era aproape un animal de pradă și, în consecință, că originea religiei trebuie să reflecte o psihologie și un comportament troglodite. Mai mult decît atît, devorarea în comun a unei cămile nu putea decît să confirme afirmația multor sociologi conform căreia religia este pur și simplu un fapt social, dacă nu chiar proiecția ipostatică a societății înseși. Chiar acei oameni de știință care s-au intitulat creștini au fost într-un fel satisfăcuți de relatarea lui Nilus. Ei ar fi gata să sublinieze imensa distanță ce separă consumarea în întregime a unei cămile — inclusiv a oaselor și pielii — de sacramentele creștine hiperspiritualizate, dacă nu pur și simplu simbolice. Splendida superioritate a monoteismului și în special a creștinismului asupra tuturor convingerilor și credințelor păgîne premergătoare nu putea fi evidențiată mai convingător. Și, desigur, toți acești oameni de știință, atît creștini cît și agnostici sau atei, au fost extrem de mîndri și fericiți să fie ceea ce erau: occidentali civilizați, campioni ai infinitului progres.

Nu mă îndoiesc că analiza celor trei mode culturale recente la care m-am referit la începutul acestei lucrări se va dovedi la fel de revelatoare pentru noi, deși ele nu sînt direct legate de istoria religiilor. Desigur, nu trebuie considerate la fel de semnificative. Cel puțin una dintre ele va fi considerată depășită foarte curînd. Pentru obiectivele noastre, nu are importanță. Important este faptul că, în ultimii patru sau cinci ani, la începutul anilor '60, Parisul a fost dominat — s-ar putea spune aproape cucerit — de revista numită *Planète* și de doi autori, Teilhard de Chardin și Claude Lévi-Strauss. Mă grăbesc să adaug că nu intenționez să discut aici teoriile lui Teilhard și Lévi-Strauss. Ceea ce mă interesează este popularitatea

lor uimitoare, și mă voi referi la ideile lor numai în măsura în care pot explica motivele acelei popularități.

### O revistă numită *Planète*

Din motive evidente, voi începe cu revista *Planète*. De fapt, nu sînt primul care a cîntărit sensul cultural al nemaiauzitei ei popularități. Cu cîtva timp în urmă, bine cunoscutul și extrem de seriosul ziar parizian *Le Monde* a dedicat două articole lungi chiar acestei probleme — neașteptatul și incredibilul succes al revistei *Planète*. Într-adevăr, circa 80 000 de abonați și 100 000 de cumpărători ai unei reviste destul de scumpe constituie un fenomen unic în Franța și o problemă de sociologie a culturii. Editorii sînt Louis Pauwels, scriitor, fost discipol al lui Gurdjieff, și Jacques Bergier, ziarist, un foarte popular expert în probleme științifice. În 1961 au publicat o carte voluminoasă, *Le Matin des magiciens\**, care a devenit rapid un best-seller. De fapt, *Planète* a fost lansată din drepturile de autor cîștigate cu *Le Matin des magiciens*. Cartea a fost tradusă în engleză, dar nu a avut un impact comparabil asupra publicului anglo-american. Este un amestec ciudat de știință popularizată, ocultism, astrologie, literatură științifico-fantastică și tehnici spirituale. Dar e mai mult decît atît: cartea pretinde tacit să dezvăluie nenumărate secrete vitale — ale universului nostru, ale celui de-al doilea război mondial, ale civilizațiilor pierdute, ale obsesiei lui Hitler pentru astrologie și așa mai departe. Ambii autori sînt foarte informați, și, așa cum am mai spus, Jacques Bergier are pregătire științifică. Drept urmare, cititorul este convins că i se oferă *fapte*,

\* *Dimineata magicienilor*, trad. Dan Petrescu, Editura Nemira, București, 1994 (n.ed.).

sau cel puțin ipoteze plauzibile — că, în orice caz, nu este indus în eroare. Revista *Planète* este construită pe aceleași premise și urmează același tipar: există articole despre probabilitatea planetelor populate, despre noile forme de război psihologic, despre perspectivele unui *amour moderne*, despre H. P. Lovecraft și literatura științifico-fantastică americană, despre cheile „reale” pentru înțelegerea lui Teilhard de Chardin, despre misterele lumii animale și așa mai departe.

Pentru a înțelege succesul neașteptat al cărții și al revistei, trebuie să ne aducem aminte cum se prezenta mediul cultural francez la sfârșitul anilor '50. Este cunoscut faptul că, imediat după eliberare, existențialismul a devenit extrem de popular. J.-P. Sartre, Camus, Simone de Beauvoir erau ghizii și modelele ce inspirau noua generație. Sartre în special s-a bucurat de o popularitate neegalată de vreun alt scriitor francez de la Voltaire și Diderot, Victor Hugo, sau Zola în timpul afacerii Dreyfus încoace. Marxismul însuși nu devenise o atracție reală pentru tinerii intelectuali înainte ca Sartre să-și declare public simpatiile comuniste. Din renașterea catolică franceză de la începutul anilor '20 rămăsese foarte puțin. Jacques Maritain și neotomiștii nu mai erau la modă la începutul celui de-al doilea război mondial. Singurele curente existente în interiorul catolicismului, pe lângă existențialismul creștin al lui Gabriel Marcel, erau cele care au editat, în acea vreme, grupajul destul de modest *Études Carmélitaines*, ce punea accent pe importanța experienței mistice și încuraja studiul psihologiei religiilor și simbolismului, și *Sources Chrétiennes*, care reevalua patristica grecească și insista asupra reînnoirii liturgice. Dar, desigur, aceste mișcări catolice n-au avut nici farmecul existențialismului lui Sartre, nici aureola comunismului. Mediul cultural, de la filozofie și ideologie politică la literatură, artă, cinematografie și ziaristică, era dominat de câteva idei și de un număr de

clișee: absurditatea existenței umane, alienarea, angajarea, condiția, momentul istoric și așa mai departe. Este adevărat că Sartre vorbea constant de libertate; dar în final *acea* libertate era fără sens. La sfârșitul anilor '50, războiul din Algeria a produs o adâncă insatisfacție printre intelectuali. Indiferent dacă erau existențialiști, marxiști sau catolici liberali, ei trebuiau să ia decizii personale. Mulți ani intelectualul francez a fost constrâns să-și trăiască aproape exclusiv „momentul istoric“, așa cum declarase Sartre că trebuie să facă orice individ responsabil.

În această atmosferă sumbră, anostă și oarecum provincială — deoarece se părea că numai Parisul, sau mai degrabă Saint-Germain-de-Prés, iar acum Algeria, contau cu adevărat în lume —, apariția revistei *Planète* a avut efectul unei bombe. Orientarea generală, problemele dezbătute, limbajul — toate erau diferite. Nu mai exista preocuparea excesivă pentru „condiția“ existențială și „angajarea“ istorică proprie fiecăruia, ci o deschidere uriașă către o lume minunată: viitoarea organizare a planetei, posibilitățile nelimitate ale omului, universul misterios în care sîntem gata să pătrundem și așa mai departe. Nu abordarea științifică în sine era cea care a stîrnit entuziasmul colectiv, ci impactul harismatic al „ultimelor descoperiri științifice“ și proclamarea victoriilor lor iminente. Desigur, așa cum am mai spus, științei i se adăugau ermetismul, literatura științifico-fantastică, știrile politice și culturale. Nouă și antrenantă pentru cititorul francez era perspectiva optimistă și holistă ce cupla știința cu ezoterismul și înfățișa un cosmos viu, fascinant și misterios, în care viața omului redevenea semnificativă și promitea o perfectibilitate continuă. Omul nu mai era condamnat la o destul de sumbră *condition humaine*; dimpotrivă, era chemat să-și cucerească universul fizic și să descifreze universurile celelalte, enigmatice, dezvăluite de ocultști

și gnostici. Dar, în contrast cu toate școlile și curentele gnostice și ezoterice precedente, *Planète* nu a desconsiderat problemele sociale și politice ale lumii contemporane. Pe scurt, propaga o știință a *salvării*: informațiile științifice erau în același timp soteriologice. Omul nu mai era înstrăinat și inutil într-o lume absurdă, în care a venit din întâmplare și fără vreun scop.

### *Semnificația culturală a popularității lui Teilhard*

Trebuie să-mi închei aici rapida analiză referitoare la succesul revistei *Planète*, deoarece îmi dau seama că multe din lucrurile pe care le-am spus în legătură cu aceasta pot fi valabile aproape în întregime și pentru voga lui Teilhard de Chardin. Ar trebui să mai adaug că nu vorbesc despre meritele științifice și filozofice ale lui Teilhard, care sînt indiscutabile, ci de succesul imens al cărților sale, toate publicate póstum, cum se știe. Un paradox ciudat e faptul că singurul gînditor romano-catolic care și-a cîștigat o audiență masivă și responsabilă a fost împiedicat de autoritățile ecleziastice să publice chiar acele cărți care sînt astăzi best-seller-uri atît în Europa cît și în America. Ceea ce este și mai important, cel puțin o sută de volume și multe mii de articole, ce dezbate favorabil în marea lor majoritate ideile lui Teilhard de Chardin, au fost publicate în întreaga lume în mai puțin de zece ani. Dacă avem în vedere faptul că nici măcar cel mai popular filozof al acestei generații, J.-P. Sartre, nu a avut un ecou atît de puternic după 25 de ani de activitate, trebuie să recunoaștem semnificația *culturală* a succesului lui Teilhard. Nu avem nici o carte, ci doar cîteva articole privind ideile lui Louis Pauwels și Jacques Bergier (ambele articole din *Le Monde* se ocupă de popu-



laritatea revistei lor, *Planète*), în schimb majoritatea cărților și articolelor scrise despre Teilhard dezbat filozofia și concepțiile lui religioase.

Probabil că cititorii revistei *Planète* și ai lui Teilhard de Chardin nu sînt aceiași, dar au multe lucruri în comun. De la bun început, toți sînt excedați de existențialism și marxism, plictisiți de perpetua discuție despre istorie, condiție istorică, moment istoric, angajare și așa mai departe. Cititorii lui Teilhard și cei ai revistei *Planète* nu sînt atît de interesați de istorie cît sînt de *natură* și *viață*. Teilhard însuși consideră istoria un segment modest într-un proces cosmic măreț care a început o dată cu apariția vieții și va continua miliarde și miliarde de ani, pînă cînd ultima dintre galaxii va afla de vestirea lui Cristos ca Logos. Atît ideologia revistei *Planète* cît și filozofia lui Teilhard de Chardin sînt fundamental optimiste. De fapt, Teilhard este primul filozof, de la Bergson încoace, care a îndrăznit să-și exprime credința și încrederea în viață și în om. Iar cînd criticii încearcă să dovedească faptul că ideile de bază ale lui Teilhard nu reprezintă o parte legitimă a tradiției creștine, ei scot de obicei în evidență optimismul, credința lui într-o evoluție plină de sens și nelimitată, precum și ignorarea păcatului originar și a răului în general.

Dar, pe de altă parte, oamenii de știință agnostici care îl citesc pe Teilhard admit că au înțeles pentru prima dată ce poate să însemne să fii religios, să crezi în Dumnezeu și chiar în Isus Cristos și în sacramele. Este adevărat că Teilhard a fost primul autor creștin care și-a expus credința în termeni accesibili și semnificativi atît pentru un om de știință agnostic, cît și pentru un ignorant în probleme religioase. Pentru prima dată în acest secol, masele agnostice și ateiste de europeni avînd pregătire științifică înțeleg despre ce vorbește un creștin. Aceasta nu se datorează faptului că Teilhard este om de știință. Înaintea lui au existat mulți oameni mari de știință care

nu și-au ascuns credința creștină. Ceea ce este nou la Teilhard și ceea ce îi explică popularitatea, cel puțin în parte, este faptul că și-a bazat credința creștină pe studiul și înțelegerea științifică a naturii și vieții. El vorbește despre „puterea spirituală a materiei” și mărturisește că are o „atracție extraordinară pentru tot ce mișcă în masa întunecată a materiei”. Această *iubire* a lui Teilhard pentru substanța cosmică și viața cosmică pare să-i impresioneze mult pe oamenii de știință. El admite candid că a fost întotdeauna „panteist” prin temperament și „mai puțin copil al cerului decât fiu al pământului”. Chiar cele mai rafinate și mai absconse instrumente științifice — computerul, de exemplu — sînt elogiute de Teilhard, pentru că le consideră auxiliii și promotoare ale vieții.

Dar nu se poate vorbi pur și simplu despre „vitalismul” lui Teilhard, deoarece el este un om religios, iar pentru el viața este *sacră*; mai mult decât atît, materia cosmică în sine este susceptibilă de a fi sanctificată în totalitate. Cel puțin acesta pare a fi înțelesul frumosului text intitulat „Liturgia de la capătul lumii”. Cînd Teilhard vorbește despre pătrunderea Logosului cosmic în galaxii, cea mai fantastică exaltare a unui bodhisattva pare, prin comparație, modestă și lipsită de imaginație. Deoarece la Teilhard galaxiile în care va fi predicată credința lui Cristos milioane de ani de-acum înainte sînt *reale*, sînt materie vie: ele nu sînt iluzorii, și nici măcar efemere. Într-un articol din revista *Psyche*, Teilhard a mărturisit odată că pur și simplu nu poate crede într-un sfîrșit catastrofic al lumii — nici acum, nici după miliarde de ani; că nu poate crede nici în cea de-a doua lege a termodinamicii. Pentru el, universul era real, viu, plin de sens, creativ, sacru — și, dacă nu etern în sens filozofic, cel puțin infinit ca durată.

Putem înțelege acum motivul imensei popularități a lui Teilhard: el nu numai că stabilește o punte între știință și creștinism; nu numai că prezintă o viziune optimistă a evoluției umane și cosmice și insistă în special

asupra valorii excepționale a felului de-a fi al omului în univers; *el dezvăluie totodată sacralitatea ultimă a naturii și vieții*. Omul modern nu este numai străin de sine; este în același timp străin de natură. Sigur că nu ne putem întoarce la o „religie cosmică“ demodată încă în vremea profeților, iar mai târziu persecutată și suprimată de creștini. Nu ne putem întoarce nici la o abordare romantică sau bucolică a naturii. Dar nostalgia după o pierdută solidaritate mistică cu natura îl mai obsedează pe omul occidental. Iar Teilhard i-a deschis o perspectivă nesperată, în care natura este încărcată de valori religioase, chiar dacă își păstrează realitatea complet „obiectivă“.

### *Voga structuralismului*

Nu voi spune prea multe despre cea de-a treia modă recentă, a lui Claude Lévi-Strauss, deoarece se află în corelație cu interesul mai larg pentru lingvistica structurală și structuralism în general. Indiferent ce credem despre concluziile lui Lévi-Strauss nu putem să nu recunoaștem meritele operei sale. Personal, îl consider important în primul rând din următoarele motive: 1. deși antropolog prin formație și profesie, este esențialmente filozof, nu se teme de idei, de teorii și de limbajul teoretic; prin urmare, îi forțează pe antropologi să *gîndească*, și chiar să gîndească temeinic. Pentru un antropolog care gîndește empiric, aceasta este o adevărată calamitate, dar un istoric al religiilor nu poate fi decît încîntat de nivelul teoretic înalt pentru care optează Lévi-Strauss cînd discută un material considerat primitiv; 2. chiar dacă cineva nu acceptă *in toto* demersul structuralist, critica adusă de Lévi-Strauss istorismului antropologic este oportună. Prea mult timp și energie au fost consumate de antropologi în încercarea de a reconstitui *istoria* cul-

turilor primitive, și foarte puțin pentru *înțelegerea sensului lor*; în fine, Lévi-Strauss este un excelent scriitor; *Tristes tropiques*\* este o carte mare — după opinia mea lucrarea lui cea mai importantă. Mai mult decât atât, Lévi-Strauss este ceea ce aș putea numi un „enciclopedist modern“, în sensul că e familiarizat cu un număr mare de descoperiri, creații și tehnici moderne; de exemplu, cibernetica și teoria comunicării, marxismul, lingvistica, arta abstractă și Béla Bartók, muzica dodecafonică și „noul val“ al romanului francez și așa mai departe.

Este foarte probabil ca unele din aceste izbânzi să fi contribuit la popularitatea lui Lévi-Strauss. Interesul lui față de atât de multe căi moderne de gândire, simpatiile marxiste, sensibilitatea cu care i-a perceput pe Ionesco sau Robbe-Grillet — acestea nu sînt calități de neglijat în ochii generației tinere de intelectuali. Dar, după opinia mea, motivele popularității lui Lévi-Strauss trebuie căutate în primul rînd în antiexistențialismul și neopozitivismul lui, în indiferența față de istorie și exaltarea „lucrurilor“ materiale — a materiei. Pentru el, „la science est déjà faite dans les choses“: știința este materializată în lucruri, în obiectele materiale. Logica este prefigurată în natură. Cu alte cuvinte, omul poate fi înțeles fără a lua în considerație *conștiința*. *La Pensée sauvage* prezintă o gândire fără gînditori și o logică fără logicieni.<sup>15</sup> Aceasta înseamnă deopotrivă neopozitivism și neonominalism, dar în același timp înseamnă ceva mai mult. Înseamnă o reabsorbție a omului în natură — evident, nu o natură dionisiacă sau romantică, sau chiar pulsiunea erotică oarbă, pasională a lui Freud, ci natura care e stăpînită de fizica nucleară și de cibernetică, o natură redusă la structurile ei fundamentale; iar aceste structuri sînt aceleași atât în

\* *Tropice triste*, trad. Eugen Schileru și Irina Pîslaru-Lukacsik, Editura Științifică, București, 1968 (n.ed.).

substanța cosmică, cât și în mintea omului. Așa cum am mai spus, nu pot să discut aici teoriile lui Lévi-Strauss. Dar aș vrea să-i amintesc cititorului una dintre cele mai distinctive caracteristici ale romancierilor francezi aparținând „noului val“, în particular lui Robbe-Grillet: importanța „lucrurilor“, a obiectelor materiale — în ultimă instanță, prioritatea spațiului și naturii — și indiferența față de istorie și timpul istoric. Atît la Lévi-Strauss, pentru care „la science est déjà faite dans les choses“, cât și la Robbe-Grillet, sîntem martorii unei noi epifanii a „les choses“ — ridicarea naturii materiale la rang de realitate unică atotcuprinzătoare.

Astfel, toate cele trei mode recente par să aibă ceva în comun: reacția drastică la existențialism, indiferența față de istorie, exaltarea naturii materiale. Desigur, este o mare distanță între entuziasmul științific oarecum naiv al revistei *Planète* și iubirea mistică a lui Teilhard pentru materie și viață și încrederea lui în miracolele științifice și tehnologice ale viitorului; și este o și mai mare distanță între concepțiile despre om ale lui Teilhard și cele ale lui Lévi-Strauss. Dar ceea ce am numi la ei „lumi imaginate“ — acestea sînt oarecum similare: în toate cele trei situații sîntem confrunțați cu un fel de *mitologie a materiei*, fie de tip exuberant, imaginativ (*Planète*, Teilhard de Chardin), fie de tip algebric, structuralist (Claude Lévi-Strauss).

Dacă analiza mea este corectă, antiexistențialismul și antiistorismul acestor mode cât și exaltarea naturii materiale nu sînt lipsite de interes pentru un istoric al religiilor. Faptul că sute de mii de intelectuali europeni citesc cu entuziasm *Planète* și scrierile lui Teilhard de Chardin are altă semnificație pentru un istoric al religiilor decît ar putea-o avea pentru un sociolog al culturii. Ar fi prea simplu să spunem că teroarea istoriei redevine insuportabilă și că intelectualii europeni care nu se pot refugia în nihilism, și nici nu găsesc alinare în marxism, privesc

plini de speranțe spre un nou — nou, căci este abordat științific — și harismatic cosmos. Desigur, nu putem reduce sensul acestor mode la vechea și bine cunoscuta tensiune dintre „cosmos și istorie“. Cosmosul prezentat în *Planète* și în lucrările lui Teilhard de Chardin este el însuși un produs al istoriei, pentru că este cosmosul înțeles de știință și pe cale de a fi cucerit și schimbat de tehnologie. Dar ceea ce este specific și nou e interesul aproape religios pentru structurile și valorile acestei lumi naturale, ale acestei substanțe cosmice atît de strălucit explorate de știință și transformate de tehnologie. Anti-istorismul pe care l-am identificat în toate cele trei mode nu este o respingere a istoriei ca atare; este mai degrabă un protest față de pesimismul și nihilismul unor istorici recenți. Bănuim chiar o nostalgie față de ceea ce s-ar putea numi macroistorie — o istorie planetară și, ulterior, una cosmică. Dar indiferent ce se poate spune despre această nostalgie pentru o înțelegere mai largă a istoriei, un lucru rămîne cert: fanii revistei *Planète*, ai lui Teilhard de Chardin și ai lui Lévi-Strauss nu simt acea *nausée* sartriană cînd sînt confrunțați cu obiecte naturale; nu se simt *de trop* în această lume; pe scurt, nu trăiesc experiența propriei lor condiții în cosmos așa cum o face un existențialist.

Ca toate mòdele, și aceste curente vor păli și în final vor dispărea. Dar semnificația lor reală nu va fi invalidată: popularitatea revistei *Planète*, a lui Teilhard de Chardin și a lui Claude Lévi-Strauss ne dezvăluie cîte ceva din dorințele și nostalgiile inconștiente sau semiconștiente ale omului occidental contemporan. Dacă luăm în considerație faptul că intenții oarecum similare pot fi descifrate în arta modernă, semnificația acestor curente recente pentru un istoric al religiilor devine și mai uimitoare. Într-adevăr, nu se poate să nu recunoaștem în operele unui mare număr de artiști contemporani un interes

mistuitor pentru materia ca atare. Nu voi vorbi despre Brâncuși, fiindcă dragostea lui pentru materie e bine cunoscută. Atitudinea lui Brâncuși față de piatră e comparabilă cu sollicitudinea, teama și venerația omului neolitic față de anumite pietre ce constituie pentru el hierofanii; cu alte cuvinte, și ele dezvăluie o realitate sacră și ultimă. Dar în istoria artei moderne, de la cubism la *tachisme*, sîntem martorii unui efort continuu al artistului de a se elibera de „suprafața“ lucrurilor și de a pătrunde materia pentru a-i dezvălui structurile ultime. Am mai discutat în altă parte semnificația religioasă a efortului artistului contemporan de a aboli forma și volumul, pentru a descinde, ca să zicem așa, în interiorul substanței, spre a-i dezvălui modalitățile ascunse sau larvare.<sup>16</sup> Această fascinație pentru modurile elementare ale materiei trădează dorința eliberării de sub povara formelor moarte, nostalgia cufundării într-o lume aurorală.

Dacă analiza noastră este corectă, există o convergență clară între atitudinea artistului față de materie și nostalgiile omului occidental, așa cum pot fi ele descifrate în cele trei curente recente pe care le-am discutat. Este cunoscut faptul că, prin creațiile lor, artiștii anticipează adeseori ceea ce urmează să se întîmple — uneori după o generație sau două — în alte sectoare ale vieții sociale și culturale.

*A trăi în lumea ta*

Cu ani în urmă, unul dintre profesorii mei de la Universitatea din București a avut ocazia să asiste la o serie de prelegeri ținute de celebrul istoric Theodor Mommsen. În vremea aceea, la începutul anilor 1890, Mommsen era foarte bătrîn, dar mintea îi era încă lucidă și avea o memorie uimitoare, chiar perfectă. În prima lui prelegere, Mommsen a descris Atena din vremea lui Socrate. S-a dus la tablă și a schițat, fără să folosească nici o însemnare, planul orașului așa cum era în secolul al V-lea; apoi a indicat locul unde erau amplasate templele și clădirile publice și a arătat unde se aflau cîteva din celebrele fîntîni și dumbrăvi. Deosebit de impresionantă a fost via reconstituire a cadrului natural din *Phaidros*. După citarea pasajului în care Socrate se interesează unde stă Lysias, iar Phaidros îi răspunde că stă la Epicrates, Mommsen a indicat poziția posibilă a vilei lui Epicrates, explicînd că textul afirmă că „vila în care locuia Morychos“ se afla „lîngă templul lui Zeus Olimpianul“. Mommsen a continuat să schițeze grafic drumul pe care îl făceau Socrate și Phaidros cînd se plimbau de-a lungul rîului Ilisos, și apoi a indicat locul probabil unde s-au oprit și au avut memorabilul dialog — în „oaza de liniște“ unde creștea „platanul cel înalt“.

---

\* Conferință ținută la Loyola University, Chicago, februarie 1970.



Înmărmurit de uimitoarea etalare de erudiție, memorie și intuiție literară, profesorul meu a avut o reținere în a părăsi amfiteatrul imediat după prelegere. Atunci a văzut venind un valet în vîrstă care l-a luat de braț cu delicatețe pe Mommsen, pentru a-l însoți afară din amfiteatru. În acel moment, unul dintre studenții încă prezenți a explicat că celebrul istoric nu știa cum să ajungă singur acasă. Cea mai mare autoritate în problema Atenei secolului al V-lea era complet pierdută în propriul oraș, în Berlinul wilhelminian!

Pentru ceea ce urmăresc să discut în acest articol, nu aș fi putut găsi o introducere mai bună. Mommsen ilustrează admirabil sensul existențial pentru „a trăi în lumea ta“. Lumea lui *reală*, singura relevantă și semnificativă, era lumea clasică greco-romană. Pentru Mommsen, lumea grecilor și a romanilor nu era pur și simplu *istorie*, adică trecut mort restabilit prin *anamneză* istoriografică; era lumea *lui* — acel loc în care se putea mișca, gîndi și bucura de fericirea de a trăi și de a putea crea. De fapt, nu știu dacă avea nevoie întotdeauna de un servitor care să-l conducă acasă. Probabil că nu. Ca cei mai mulți dintre creatori, trăia probabil în două lumi: universul de forme și valori pentru a cărui înțelegere și-a dedicat viața și care corespunde într-un fel lumii „cosmicizate“, și deci „sacre“, a primitivilor; și lumea „profană“ cotidiană, în care a fost „aruncat“, cum ar spune Heidegger. Dar la vîrsta aceea, Mommsen s-a simțit evident detașat de spațiul profan, neesențial, pentru el fără sens, și în ultimă instanță haotic, al Berlinului modern. Dacă se poate vorbi de amnezie cu privire la spațiul profan al Berlinului, trebuie să recunoaștem că această amnezie a fost compensată de incredibila *anamneză* a tot ceea ce compunea lumea existențială a lui Mommsen, adică universul clasic greco-roman. La bătrînețe, Mommsen trăia într-o lume de arhetipuri.

Poate că cea mai apropiată paralelă de această experiență care te face să te simți pierdut într-un spațiu necu-

noscut, haotic, îi vizează pe ahilpași, unul din triburile Aranda din Australia. Conform mitologiei lor, o ființă divină numită Numbakula le-a „cosmicizat“ teritoriul, le-a creat un strămoș și le-a instituit obiceiurile. Numbakula a confecționat un toiag sacru din trunchiul unui eucalipt, a urcat la cer și a dispărut. Toiagul reprezintă axul cosmic, deoarece în jurul lui ținutul devine locuibil și e transformat într-o „lume“. Din acest motiv, rolul lui ritual este important. Ahilpașii îl iau cu ei la drum și hotărăsc încotro să se ducă după cum se înclină. Aceasta le permite, în pofida peregrinărilor continue, să se afle întotdeauna în „lumea lor“ și în același timp să rămână în legătură cu cerul în care a dispărut Numbakula. Dacă toiagul se rupe, se produce o catastrofă; într-un fel, ar fi „sfârșitul lumii“ și recăderea în haos. Spencer și Gillen relatează o legendă în care toiagul sacru s-a rupt și întregul trib a căzut pradă neliniștii. Oamenii au hoinărit aiurea un timp, și în cele din urmă s-au așezat pe pământ așteptând să moară.<sup>1</sup> Aceasta este o ilustrare excelentă a necesității de „cosmicizare“ a ținutului ce urmează a fi locuit. Pentru ahilpași, o „lume“ devine „lumea lor“ numai în măsura în care reproduce cosmosul organizat și sanctificat de Numbakula. Ei nu pot trăi fără acest ax vertical care le asigură o „deschidere“ spre transcendent și care le face totodată posibilă orientarea în spațiu. Cu alte cuvinte, nu se poate trăi în „haos“. O dată ce acest contact cu transcendentul e întrerupt și sistemul de orientare e distrus, existența în lume nu mai e posibilă — și de aceea ahilpașii își așteaptă moartea.<sup>2</sup>

Nu mai puțin dramatic e cazul tribului Bororo din Mato Grosso, Brazilia, analizat strălucit de Claude Lévi-Strauss în cartea *Tristes tropiques*. Conform tradiției, satul lor era organizat într-un fel de cerc în jurul casei bărbaților și al terenului de dans; și, totodată, era împărțit în patru sferturi prin două axe — una de la nord la sud și cealaltă de la est la vest. Această împărțire gu-

verna întreaga viață socială a satului, în special sistemul căsătoriilor și al înrudirilor. Misionarii salezieni, primii care s-au ocupat de acest trib, s-au gândit că singurul mod de a-i ajuta era să îi convingă să-și părăsească satul tradițional și să se instaleze în altul. Acești misionari caritabili și bine intenționați au construit un sat de colibe dreptunghiulare dispuse pe rânduri paralele, așa cum au crezut că le-ar fi mai comod și mai practic. Această reorganizare a distrus complet sistemul social complex al tribului Bororo, care era atât de strâns legat de planul satului tradițional, încât nu a putut supraviețui transplantării într-un mediu fizic diferit. Mai tragic a fost faptul că membrii tribului, în pofida vieții cvasinomade, s-au simțit complet dezorientați în lume de îndată ce au fost scoși din cosmologia tradițională reprezentată de planul satului. În aceste condiții, au acceptat orice explicație plauzibilă a salezienilor referitoare la universul lor nou și confuz.<sup>3</sup>

În ultimă instanță, pentru omul societății arhaice, în-suși faptul de *a trăi în lume are valoare religioasă*. Pentru că el trăiește într-o lume care a fost creată de ființe supranaturale în care satul sau casa reprezintă imaginea cosmosului. Cosmologia nu posedă încă valori și funcții profane protoștiințifice. Cosmologia, mai precis imaginile și simbolurile cosmologice care inspiră lumea locuibilă, nu este numai un sistem de idei religioase, ci și un model de comportament religios.

### *Modelul cosmologic al construirii orașului*

Dar dacă a trăi în lume are valoare religioasă pentru omul arhaic, aceasta este rezultatul unei experiențe specifice a ceea ce se poate numi „spațiu sacru“. Într-adevăr, pentru omul religios spațiul nu este omogen; unele porțiuni ale spațiului sînt calitativ diferite. Există un spațiu sacru

— și deci puternic și semnificativ; și mai sînt alte spații care nu sînt sacre — și deci nu au structură, formă sau sens. Și aceasta nu e totul. Pentru omul religios, această neomogenitate spațială își găsește expresia în experiența unei opoziții între spațiul care e sacru — singurul spațiu *real*, existînd *realmente* — și toate celelalte spații, întinderea amorfă care îl înconjoară. Experiența religioasă a neomogenității spațiului este o experiență primordială, comparabilă cu întemeierea lumii. Pentru că este breșa făcută în spațiu și care permite constituirea lumii, deoarece dezvăluie punctul fix, axa centrală a tuturor orientărilor ulterioare. Cînd sacrul se manifestă în orice hierofanie, nu apare doar o fisură în omogenitatea spațiului; apare totodată revelarea unei realități absolute, opuse nonrealității vastei întinderi înconjurătoare. Manifestarea sacrului creează lumea din punct de vedere ontologic. În întinderea omogenă și infinită în care nu e posibil nici un punct de reper, și deci nu poate fi stabilită nici o *orientare*, hierofania dezvăluie un punct fix absolut, un *centru*.

Este, prin urmare, limpede în ce măsură descoperirea — adică revelarea — unui spațiu sacru posedă valoare existențială pentru omul religios; pentru că nimic nu poate începe, nimic nu poate fi *făcut* fără orientare prealabilă, iar orice orientare implică dobîndirea unui punct fix. Din acest motiv anume, omul religios a căutat întotdeauna să-și așeze locuința în „centrul lumii“. *Dacă lumea trebuie locuită*, ea trebuie *întemeiată* — și nici o lume nu se poate naște din haosul omogenității și relativității spațiului profan. Descoperirea sau proiectarea unui punct fix — centrul — este echivalentă cu crearea lumii. Orientarea și construirea rituală a spațiului sacru are valoare cosmogonică; pentru că ritualul prin care omul construiește un spațiu sacru este eficace în măsura în care *reproduce lucrarea zeilor*, mai precis: cosmogonia.

Istoria Romei, ca și istoria altor orașe și popoare, începe cu *întemeierea orașului*; cu alte cuvinte, *întemeierea* este echivalentă cu o *cosmogonie*. Fiecare nou oraș reprezintă un nou început al lumii. După cum știm din legenda lui Romulus, aratul unei brazde circulare, *sulcus primigenius*, marchează temelia zidurilor orașului. Scriitorii clasici erau tentați să derive cuvântul *urbs* („oraș“) de la *urvum*, partea curbată a brăzdarului, sau de la *urvo* — „eu ar în formă de cerc“; unii l-au derivat din *orbis*, obiect curbat, glob, lume. Iar Servius menționează „obiceiul înaintașilor [care hotărâseră] că, deoarece un oraș nou se întemeia folosindu-se plugul, tot așa urma să fie distrus, prin același ritual prin care a fost întemeiat.“<sup>4</sup>

Centrul Romei era un spațiu gol, *mundus*, punctul de comunicare între lumea terestră și regiunile subpământene. Roscher a interpretat cândva *mundus* ca *omphalos* (adică buricul pământului); fiecare oraș ce avea un *mundus* era considerat ca fiind situat în centrul lumii, în buricul lui *orbis terrarum*. Totodată, s-a propus în mod justificat ca *Roma quadrata* să nu fie interpretată ca având formă pătrată, ci ca împărțită în patru. Cosmologia romană era bazată pe imaginea unei *terra* împărțită în patru regiuni.<sup>5</sup>

Conceptii asemănătoare pot fi găsite peste tot în lumea neolitică și în epoca timpurie a bronzului. În India, orașul, la fel ca templul, este construit după înfățișarea universului. Ritualurile de întemeiere reprezintă repetarea cosmogoniei. În centrul orașului este situat simbolic Muntele Meru, muntele cosmic, împreună cu zeii supremi; și fiecare din cele patru porți principale ale orașului se află de asemenea sub protecția unui zeu. Într-un anumit sens, orașul și locuitorii acestuia sînt înălțați la un nivel supraomenesc: orașul e asimilat Muntelui Meru, iar locuitorii devin „imagini“ ale zeilor. Dar abia în secolul

al XVIII-lea orașul Jaipur a fost construit după modelul tradițional descris în *Śilpaśāstra*.<sup>6</sup>

Metropola iraniană avea același plan ca orașele indiene, adică era o *imago mundi*. Potrivit tradiției iraniene, universul era conceput ca o roată cu șase spițe avînd o gaură mare în mijloc, ca un buric. Textele afirmă că „țara iraniană“ (*Airyānam vaejah*) este centrul și inima lumii; în consecință, este cea mai prețioasă între toate celelalte țări. Din acest motiv, Shiz, orașul în care s-a născut Zarathustra, era conceput ca sursă a puterii regale. Tronul lui Chosroes al II-lea era construit în așa fel încît simboliza universul. Regele iranian era numit „Axa Lumii“ sau „Stîlpul Lumii“. Așezat pe tron în mijlocul palatului, regele era instalat simbolic în centrul orașului cosmic, Uranopolis.<sup>7</sup>

Acest tip de simbolism cosmic este și mai frapant în orașul Angkor din Cambodgia:

Orașul cu zidurile și șanțurile de apă reprezintă Lumea înconjurată de lanțuri de munți și de oceane mitice. Templul din centru simbolizează Muntele Meru, cele cinci turnuri înălțîndu-se precum cele cinci vîrfuri ale muntelui sacru. Altarele următoare reprezintă constelațiile pe orbita lor, adică Timpul Cosmic. Principalul act ritual impus credinciosului constă în înconjurarea clădirii în direcția prescrisă, în așa fel încît să treacă pe rînd prin fiecare etapă a ciclului solar, cu alte cuvinte să traverseze spațiul în pas cu timpul. Templul este de fapt o cronogramă, simbolizînd și controlînd cosmogonia și topografia sacră a Universului al cărui centru și cronometru ideal este.<sup>8</sup>

Cu unele variații, găsim același model peste tot în Asia de Sud-Est. Siamul a fost împărțit în patru provincii, cu metropola în centru; iar în centrul orașului se afla palatul regal. Astfel, țara era imaginea universului; pentru că, potrivit cosmologiei siameze, universul este un patralater