

RAPORTUL DINTRE *HOMO RELIGIOSUS* ȘI *OMUL CREȘTIN* ÎN GÂNDIREA LUI MIRCEA ELIADE

Adrian Boldișor

Facultatea de Teologie
Universitatea din Craiova

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

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

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

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

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

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

1. INTRODUCERE

În acest studiu ne propunem să analizăm raportul dintre *homo religiosus* și *omul creștin* așa cum se desprinde din opera lui Mircea Eliade, din mai multe

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

2. ÎNSEMNĂRI ELIADIENE DESPRE *HOMO RELIGIOSUS*

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

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

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

¹ Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, (traducere din limba franceză) Brândușa Prelipceanu ediția a III-a, București, Edit. Humanitas, 2005, p. 122.

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

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

de dificil, dar orice fenomen este, în potență, hierofanic. „Dialectica hierofaniilor arată că *homo religiosus* este implicat într-o «criză existențială»: în cunoașterea unei hierofanii, el, sau ea, este chemat să *evalueze* cele două laturi ale ființei și să facă o *alegere*.”⁴

Pentru Eliade, sacrul este principiul explicativ al manifestărilor realității religioase, nefiind redus la figurile divine. „Sacrul nu implică credința în Dumnezeu, în zei sau în spirite. El este, și o repet, experiența unei realități și izvorul conștiinței de-a exista în lume. Ce este această conștiință care ne face oameni? Este rezultatul acestei experiențe a sacrului, rezultatul împărțirii ce se operează între real și ireal. Dacă experiența sacrului este esențialmente de ordinul conștiinței, este evident că sacrul nu se va recunoaște din «afară». Numai prin experiența interioară îl va recunoaște fiecare în actele religioase ale unui creștin sau ale unui «primitiv».”⁵ Sacrul echivalează cu realul, fiind revelația acestuia, cel ce dă sens vieții omului. Pentru *homo religiosus*, prima intuiție a Ființei reprezintă manifestarea sacrului. Sacrul se manifestă în lume prin *hierofanii*, iar acestea sunt echivalente cu o forță dintr-o realitate transumană. Însăși etimologia cuvântului „hierofanie” ne explică faptul că sacrul se arată și se manifestă. „Vorbind în general, nu există experiență religioasă fără intervenția simțurilor; orice hierofanie reprezintă o nouă inserție a sacrului în mediul cosmic înconjurător, dar hierofania nu abolește în niciun fel normalitatea experienței sensibile.”⁶ În viziunea lui Eliade, religia nu presupune obligatoriu credința în Dumnezeu sau în alte zeități, dar implică experiența sacrului, ea referindu-se aproape întotdeauna la aspectele transcendente. Transcendentul este perceput ca putere și trans-istoricitate.

În viziunea lui Eliade, putem vorbi de *homo religiosus* numai dacă ne situăm în universul lui. Doar dintr-o astfel de poziție putem aprecia valorile omului religios și creațiile sale spirituale. Metoda lui Eliade este reluată și fixată în principalele sale puncte: putem vorbi de o realitate numai dacă ne găsim în interiorul ei, dacă îi înțelegem modurile de alcătuire și funcționare, în cazul de față fiind vorba de lumea lui *homo religiosus*. „O dată așezați în perspectiva omului religios aparținând societățile arhaice, putem constata că *Lumea există pentru că a fost creată de zei*, și că existența însăși a Lumii «spune» ceva, că Lumea nu este nici mută, nici opacă, nu este ceva inert, fără sens și fără scop. Pentru omul religios, Cosmosul «trăiește» și «vorbește», iar viața Cosmosului este o dovadă a sfințeniei sale, deoarece a fost creat de zei, iar zeii se înfățișează oamenilor prin

⁴ Douglas Allen, *Structure and Creativity in Religion. Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, Foreword by Mircea Eliade, Mouton Publisher, The Hague, Paris, New York, 1978, p. 128. În altă parte, autorul notează: „[...] religia există acolo unde dialectica sacru-profan a fost făcută și unde sacrul presupune întotdeauna un anumit sens al transcendenței” (p. 130).

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

⁶ Idem, *Mituri, vise și mistere*, traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, București, Edit. Univers Enciclopedic, 2008, p. 80.

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

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

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

3. RELAȚIA DINTRE *HOMO RELIGIOSUS* ȘI *OMUL CREȘTIN*

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

⁷ Idem, *Sacrum și profanul*, ..., p. 124.

⁸ *Ibidem*, p. 125.

⁹ *Ibidem*, p. 153.

desacralizare a existenței umane.”¹⁰ Savantul accentuează faptul că omul areligios nu are o structură, o configurație proprie, ci este format dintr-o serie de negări și refuzuri. Cu toate că își dorește o ruptură radicală de existența precedentă, omul areligios este frământat și obsedat de realitatea de care s-a lepădat. Niciodată această realitate nu dispăre total din existența sa, deși, prin felul în care se comportă, omul areligios pare a fi rupt de *homo religiosus* din care descinde. Multe gesturi, fapte, forme ale limbii pe care o vorbește, structuri de comportament ale omului modern păstrează și repetă acțiuni inițiatice ce caracterizau pe *homo religiosus*. Chiar vizionarea unui film sau citirea unei cărți presupun scenarii ce se raportează la lumea aceasta, prin descoperirea unei lumi imaginare.

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

Elementele „mitice” păstrate în creștinism au fost încă de timpuriu încreștinate. Creștinismul se caracterizează prin valorizarea istoriei, având ca specificitate credința. Problema pe care o analizează Eliade este dacă creștinismul poate continua orizontul sacru al societăților arhaice, în interiorul societăților moderne desacralizate. Pornind de la ideea după care mitul reprezintă un mod de a fi în lume, savantul afirmă că „[...] prin însuși faptul că este o religie, creștinismul trebuie să conserve cel puțin un comportament mitic: timpul liturgic, adică refuzul timpului profan și recuperarea periodică a Marelui Timp, *illud tempus* al «începuturilor».”¹² Pentru orice creștin, Iisus Hristos este un personaj istoric, iar nu unul mitic, născându-se nu ca om în general, ci ca Persoană aparte. Experiența creștinului are în centru imitarea lui Hristos, modelul prin excelență, imitare ce se întruchipează în viața liturgică, având în centru Viața, Moartea și Învierea Lui. Creștinul trebuie să fie contemporan cu Hristos, timpul liturgic oferind această posibilitate, pentru că nu mai este un timp profan, ci timpul sacru prin excelență.

¹⁰ *Ibidem*, p. 177.

¹¹ *Idem*, *Mituri, vise și mistere*, ..., p. 20. În *Dicționarul de filosofie americană*, la capitolul despre Mircea Eliade, stă scris: „Diferența esențială dintre omul societăților arhaice și tradiționale și omul societăților moderne, cu amprenta puternică a iudeo-creștinismului, se găsește în faptul că primul se simte legat indisolubil de Cosmos și de ritmurile cosmice, în timp ce cel din urmă insistă pe faptul că este conectat doar cu istoria” (***) *Dictionary of American Philosophy*, St. Elmo Nauman Jr. (ed.), New York, Philosophical Library, 1973, p. 109)

¹² *Idem*, *Sacrul și profanul*, ..., p. 21.

„Pentru un creștin, Iisus moare și reînvie în fața lui, *hic et nunc*. Prin misterul Răstignirii și al Învierii, creștinul abolește timpul profan și se integrează în timpul sacru primordial.”¹³

În *Aspecte ale mitului*, Eliade se ocupă de raportul ce există între creștinism și gândirea mitică. La începuturile creștinismului, teologii respingeau identificarea lui Iisus cu un personaj mitic, cum erau cele din mitologia greco-romană. Astfel, principala preocupare a teologilor a fost aceea de a apăra istoricitatea lui Hristos împotriva diferitelor erezii. În epoca noastră, Rudolf Bultmann este cel care pune sub semnul întrebării cunoașterea exactă a vieții Mântuitorului, propunând demitologizarea *Evangheliilor* și a celorlalte texte sacre. În opoziție cu Bultmann, unii autori moderni, precum Arthur Drews, Peter Jensen sau P. L. Couchoud, „[...] savanți de orientare și de competență diferită au încercat în mod laborios să reconstituie «mitul originar» care ar fi dat naștere figurii lui Hristos și, în cele din urmă, creștinismului. Acest «mit originar» variază de altfel de la un autor la altul. S-ar putea consacra un studiu pasionant acestor reconstituiri, pe cât de savante, pe atât de hazardate. Ele trădează o oarecare nostalgie a omului modern față de «primordialul mitic». [...] Dar niciuna din aceste ipoteze nonistoriciste n-a fost acceptată de specialiști.”¹⁴ În concepția lui Eliade, creștinismul nu se poate despărți de gândirea mitică așa cum a fost ea înțeleasă, pornind de la mentalitatea societăților arhaice și tradiționale.

Părinții Bisericii n-au considerat *Evangheliile* ca fiind apocrife și au fixat numărul lor la patru, cu oarecare diferențe între *Evangheliile* sinoptice și cea după Ioan. Biserica a trebuit să răspundă unor erezii, precum cea declanșată de Marcion, care susținea existența unei singure *Evanghelii*, după Luca, transmisă pe cale orală. Împotriva unor asemenea păreri, precum și a celor care confundau viața Mântuitorului cu anumite povestiri mitice, s-au ridicat Justin, Tațian, Clement Alexandrinul și, mai ales, Origen. Acesta „[...] era prea convins de valoarea spirituală a istorisirilor conservate de evanghelii ca să admită că ele ar putea fi înțelese așa cum făceau atât simplii credincioși, cât și ereticii, într-un sens strict literal – și iată pentru ce recomanda exegeza alegorică.”¹⁵ Spre deosebire de Celsus, el folosește cuvintele „enigmă” și „parabolă”, înlocuind astfel pe cele folosite în lumea păgână, „mit” și „ficțiune”. Accentuând istoricitatea Mântuitorului Hristos, Origen întrebuițează mai mult sensul spiritual al textelor evanghelice. Pornind de la evenimentul Întrupării Fiului lui Dumnezeu, Origen subliniază că

¹³ *Ibidem*, p. 22. În continuare, savantul afirmă: „Aceste câteva considerații rapide ne-au arătat în ce sens creștinismul prelungește în lumea modernă un «comportament mitic». Dacă se ține cont de adevărata natură și de funcția mitului, creștinismul nu pare să fi depășit modul de a fi al omului arhaic. Nici nu putea s-o facă. *Homo naturaliter christianus*. Rămâne de văzut totuși cine a luat locul mitului la acei dintre moderni pentru care creștinismul nu e decât literă moartă” (*Ibidem*, p. 23).

¹⁴ *Idem*, *Aspecte ale mitului*, traducere de Paul G. Dinopol, prefață de Vasile Nicolescu, București, Edit. Univers, p. 153.

¹⁵ *Ibidem*, p. 155.

această Taină nu se poate reduce pur și simplu la istoricitatea sa. „Proclamând Întruparea, Învierea și Înălțarea Cuvântului, creștinii erau convinși că nu înfățișează un nou mit. În realitate, ei foloseau categoriile gândirii mitice. Ei nu puteau, fără îndoială, să recunoască această gândire mitică în mitologiile desacralizate ale contemporanilor lor, păgâni culți. Este însă evident că, pentru creștinii de toate confesiunile, centrul vieții religioase îl constituie drama lui Iisus Hristos. Deși întâmplată în istorie, această dramă a făcut cu putință mântuirea: reiterarea rituală a acestei drame exemplare și imitarea modelului suprem, revelat de viața și învățătura lui Iisus. Iar această comportare religioasă e solidară cu gândirea mitică autentică. Trebuie să adăugăm de îndată că, *prin însuși faptul că este o religie*, creștinismul a trebuit să păstreze cel puțin o comportare mitică: timpul liturgic, adică recuperarea periodică a aceluia *illud tempus* al «începuturilor».”¹⁶

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

O problemă aparte este reprezentată de „creștinismul cosmic”, rezultat în urma întâlnirii dintre misionarii creștini și religiile populare. Pentru prima dată, Eliade folosește această expresie într-o scrisoare către Vittorio Macchioro, dataată 15 martie 1931. Aici, Eliade afirmă, referitor la faptul că poporul român are atât un substrat latin, cât și unul trac, ce vine din partea slavonă: „Am văzut cât de *diferit* este felul nostru de a privi viața și spiritul nostru, față de cel latin. Înainte de toate, suntem înclinați firesc către un «creștinism cosmic», ca să spun așa. Simțim că totul pe lume stă sub vrajba iubirii pentru Domnul nostru, că porumbeii pot fi botezați, iar copacii sunt frații noștri. Avem minunate cântece populare despre fraternitatea dintre om («român») și dealuri, păduri, animale – și această frăție nu există prin puterea noastră, ci prin harul Domnului nostru. Nu-ți poți imagina cât de mare este rolul jucat de acest har în *Weltanschauung*-ul nostru popular. Credem că totul este așa, pentru că așa a lăsat Dumnezeu. Există un minunat proverb românesc care spune: «Suntem creștini așa cum arborii sunt arbori și păsările sunt păsări.» E

¹⁶ *Ibidem*, p. 158.

¹⁷ *Ibidem*, p. 159–160.

ca și cum ar spune că suntem creștini *pentru că suntem oameni*. În românește, cuvântul «creștin» este identic cu acela de «om». Un țaran român crede că singura lui datorie e să fie «drept» și «bun» («om drept», «om bun») și, fiind așa, e creștin. Pentru el, creștinismul nu este o dogmă, un organism exterior de norme și amenințări – ci baza creației, singurul sens al acestei vieți pământești. Din această cauză, străinii cred că suntem «fataliști» sau «leneși» sau «indiferenți din punct de vedere religios». Este o înțelegere total greșită a întregii probleme. Suntem doar toleranți și umili. Este curios că biserica ortodoxă greacă nu are misiuni, nici propagandiști și nici... Reformă. Cred că este ceva de bun-simț în asta. Nu credem în convertire, pentru că «să fii creștin este un lucru natural», «cum arborele este arbore», prin harul Domnului.”¹⁸

S-a produs o altă încreștinare a formelor păgâne, care n-au fost extirpate în totalitate. Astfel sunt figurile zeilor păgâni care se pot găsi în istorisirile vieților Sfântului Gheorghe, Sfântului Ilie sau Sfintei Fecioare Maria. Acest proces este mai clar prezent în folclorul Europei de sud-est, acolo unde supraviețuiesc, camuflate, elemente mitologice. „S-a reproșat bisericii catolice și celei ortodoxe că au acceptat un număr atât de mare de elemente păgâne. Aceste critici erau oare întotdeauna justificate? Pe de o parte, «păgânismul» nu a putut supraviețui decât creștinat, fie chiar numai și superficial. Această politică de asimilare a unui «păgânism» care nu putea fi nimic nu constituia o inovație; însuși biserica primitivă acceptase și asimilase o mare parte a calendarului sacru precreștin. Pe de altă parte, țararii, prin însuși modul lor de a exista în cosmos, nu erau atrași de un creștinism «istoric» și moral. Experiența religioasă specifică a populațiilor rurale era alimentată de ceea ce s-ar putea numi «creștinismul cosmic». Țararii din Europa înțelegeau creștinismul ca o liturghie cosmică. Mitul cristologic angaja deopotrivă destinele Cosmosului.”¹⁹

Natura apare ca opera lui Dumnezeu, iar nu ca o lume a păcatului, Întruparea fiind cea care a restabilit ordinea de la începuturi. Această atitudine nu reprezintă decât o încreștinare a vechilor tradiții religioase, Hristos fiind Cel ce-i vizitează pe țararii și le schimbă viețile, evidențând faptul că nu există o contradicție radicală

¹⁸ Idem, *Europa, Asia, America...* Corespondență, volumul al II-lea, I-P, cuvânt înainte, îngrijirea ediției și indice de Mircea Handoca, București, Edit. Humanitas, 2004, p. 175. În continuare, Eliade își prezintă poziția față de credința creștină: „Ceea ce totuși îmi lipsește este o *viață religioasă sinceră și totală, o experiență religioasă*. Uneori, mă simt un «bun creștin», chiar *unul ortodox*, dar aproape întreaga mea viață *trece dincolo* de creștinism. [...] Totuși, un lucru m-a ținut întotdeauna legat de biserică – participarea. Participarea împreună cu comunitatea sacrală, sau întru Sfântul Duh, ori întru tradiție, nu știu încă. Dar simt că fără această *experiență colectivă* și miracol voi fi un *traviato*. Iar dilema mea actuală e aceasta: dacă numai prin participare la un corp spiritual putem ajunge un «echilibru neutru» în viața noastră religioasă și putem nădăjdui la mântuire, atunci ce se poate spune despre admirabila voință religioasă a necredincioșilor? Nu pot să cred că ei, deoarece sunt nebotezați, sunt dincolo de Hristos, dincolo de adevărata religie. Și, dacă oricine poate ajunge la acest uimitor standard fără ajutorul bisericii creștine și al învățaturii creștine, atunci convingerea mea despre participarea sacrală este sau relativă, sau falsă” (*Ibidem*, p. 176).

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

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

Eliade analizează mitologiile eshatologice din Evul Mediu, cu accent pe perioada cruciadelor. Deși acestea au eșuat, mitul eshatologic a supraviețuit de-a lungul timpului. La fel se poate vorbi și despre alte structuri mitice care supraviețuiesc în timpurile noastre. Unul dintre acestea este legat de nostalgia originilor, accentuând dorința de a transcede timpul istoric. „Ne întrebăm dacă această dorință de a transcede propriul nostru timp, persoana și istoric, și de a ne cufunda într-un timp «străin», fie el extatic sau imaginar, va fi vreodată extirpată. Cât timp dăinuiește această dorință, putem spune că omul modern mai păstrează, încă, măcar anumite rămășițe ale unei «comportări mitologice». Urmele unei astfel de comportări mitologice se descoperă și în dorința de a regăsi intensitatea cu care am trăit, sau cunoscut, un lucru *pentru prima oară*; de a recupera trecutul îndepărtat, epoca beatifică a «începuturilor». După cum trebuia să ne așteptăm, avem de-a face cu aceeași luptă împotriva Timpului, cu aceeași speranță de a ne scutura povara «Timpului mort», a Timpului care strivește și ucide.”²²

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

²⁰ *Ibidem*, p. 162.

²¹ *Ibidem*, p. 163.

²² *Ibidem*, p. 180.

²³ *Idem, Sacrul și profanul, ..., p. 158.*

om și Dumnezeuul său; în cel mai bun caz, omul se recunoaște responsabil nu doar în fața lui Dumnezeu, ci și în fața Istoriei. Cosmosul nu mai are însă niciun loc în relația om-Dumnezeu-Istorie, ceea ce înseamnă că Lumea nu mai este simțită, nici măcar de creștinul autentic, ca o lucrare a lui Dumnezeu.”²⁴

În *Jurnalul* său, Eliade afirma, în cadrul unui colocviu, în legătură cu felul în care este privită în creștinism relația dintre om și cosmos: „Am repetat ceea ce am spus și răs-spuns de atâtea ori și în atâtea cărți: și anume că *homo religiosus* este însetat de real, că el vrea să *ființeze* cu orice preț și din plin. Am arătat cum natura era, pentru el, încărcată de semne, de hierofanii. În timpul discuției am înțeles că știința modernă n-ar fi fost posibilă fără iudeo-creștinism, care a eliberat sacrul din Cosmos și astfel l-a «neutralizat» și «banalizat». Știința n-ar fi fost posibilă fără o Natură «desacralizată» și golită de zei. Este exact ceea ce a făcut creștinismul, a insistat asupra experienței religioase personale, dar nu era obligat să o facă, fiindcă pentru creștinism Cosmosul nu încetează să fie creația lui Dumnezeu. Dar, din momentul în care timpul istoric și durata ireversibilă au triumfat, «farmecul» religios al Cosmosului s-a risipit. A mai fost și altceva: natura fusese populată de zei păgâni pe care creștinismul i-a prefăcut în demoni. Natura ca atare nu mai putea să intereseze *existențial* creștinii. Numai țăraniile Europei orientale au păstrat dimensiunea cosmică a creștinismului.”²⁵

4. PĂRERI, APRECIERI, CRITICI...

Robert Luyster afirmă, pornind de la însemnările lui Mircea Eliade cu privire la mit ca istorie sacră, că omul, imitând modelul divin, este capabil să tranșeze timpul profan, revenind la timpul mitic. „Astfel, de exemplu, evenimentele culminante din viața lui Hristos nu sunt simplu reactualizate în timpul serviciilor bisericești din Săptămâna Sfântă; sunt prezente ca și când s-ar petrece în fapt iară, *atunci*, în momentul celebrării lor.”²⁶ Această părere este total opusă celei promovate de secolul al XIX-lea, în care mitul este văzut ca opunându-se realității. Astfel, concepția lui Eliade are implicații ontologice și existențiale.

²⁴ *Ibidem*, p. 134. Într-un interviu din anul 1986, Eliade afirma: „Desacralizarea lumii e destul de ușor de explicat în societățile occidentale constituite pe temeliile creștinismului: formulele dogmatice ale diverselor Biserici sau orientări teologice creștine nu mai au niciun sens pentru omul contemporan: Treimea, Imaculata Concepțiune și chiar Schimbarea la Față. Pe de altă parte, există o atracție spre științe, ori speranța unui mesianism desacralizat precum marxismul” (*În labirintul credințelor*, în Mircea Eliade, *Întâlnirea cu sacrul*, volum îngrijit de Cristian Bădiliță, în colaborare cu Paul Barbăneagră, Cluj-Napoca, Edit. Echinoc, 2001, p. 44. Interviul a fost realizat de Jean-François Duval și a fost publicat în „Le Monde”, 4-5 mai 1986)

²⁵ *Idem*, *Jurnal*, vol. I, 1941–1969, ediție îngrijită de Mircea Handoca, București, Edit. Humanitas, 1993, p. 336.

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

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

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

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

²⁷ Douglas Allen, *op. cit.*, p. 208.

²⁸ *Ibidem*, p. 222.

²⁹ Kenneth Hamilton, *Homo religiosus and Historical Faith*, “The Journal of Bible and Religion”, volume XXXIII, July, 1965, no. 3, p. 215.

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

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

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

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

³⁰ *Ibidem*, p. 218.

³¹ *Ibidem*, p. 221.

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

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

Allen Douglas, analizând articolul lui Hamilton și cartea lui Thomas J. J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*³⁵, afirmă că aceștia nu îl

³² *Ibidem*, p. 222.

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

³⁴ *Ibidem*, p. 306.

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

așază serios pe Eliade în domeniul său. Ei sunt teologi și critică poziția teologică a lui Eliade cu privire la „cădere”. Dar Eliade trebuie să fie considerat istoric al religiilor ce afirmă, de pe poziția unui astfel de cercetător, că starea lumii moderne este echivalentă unei „căderi”³⁶. Ideea centrală a articolului lui Hamilton este că religia arhaică, așa cum este prezentată de Eliade, nu este de folos în discuția cu privire la religiozitatea lumii moderne și, în principal, la o discuție în jurul creștinismului. „Din păcate, întreaga formulare este bazată pe *Sacrul și profanul* și autorul scrie de pe o poziție normativă foarte înaltă, orientată în credință, «fără religiozitate», creștină, teologică și presupune că Eliade oferă o alternativă teologică. Așadar, el eșuează în aprecierea dimensiunii descriptive de bază, fenomenologice, a majorității interpretărilor lui Eliade.”³⁷

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

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

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

³⁶ Douglas Allen, *op. cit.*, p. 129.

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

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

³⁹ *Ibidem*, p. 83.

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

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

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

⁴⁰ Daniel Dubuisson, *Mitologii ale secolului XX. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, ediție augmentată, traducere din limba franceză de Lucian Dinescu, Iași, Edit. Polirom, 2003, p. 186.

⁴¹ *Ibidem*, p. 187.

⁴² *Ibidem*, p. 227.

⁴³ *Ibidem*, p. 282.

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

5. CONCLUZII

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

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

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

Bibliografie

1. ALLEN, Douglas, *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.
2. ALLEN, Douglas; DOEING, Dennis, *Mircea Eliade. An Annotated Bibliography*, Garland Publishing, INC. New York & London, 1980.
3. ALTIZER, Thomas J. J., *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Philadelphia, The Westminster Press, 1963.
4. *Art, Creativity, and the Sacred: An Anthology in Religion and Art*, Diane Apostolos-Cappadona (ed.), New York, Crossroad, 1984.
5. BOLDIȘOR, Adrian, *Valențe creștine în gândirea lui Mircea Eliade*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2011.
6. *Dictionary of American Philosophy*, St. Elmo Nauman Jr. (ed.), New York, Philosophical Library, 1973.
7. DUBUISSON, Daniel, *Mitologii ale secolului XX. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, ediție augmentată, traducere din limba franceză de Lucian Dinescu, Iași, Ed. Polirom, 2003.
8. DUDLEY III, Guilford, *Religion on Trial. Mircea Eliade and His Critics*, Philadelphia, Temple University Press, 1977.
9. ELIADE, Mircea, *Aspecte ale mitului*, traducere de Paul G. Dinopol, prefață de Vasile Nicolescu, București, Ed. Univers, 1978.
10. ELIADE, Mircea, *Jurnal*, vol. I, 1941–1969, ediție îngrijită de Mircea Handoca, București, Ed. Humanitas, 1993.
11. ELIADE, Mircea, *Nostalgia originilor. Istorie și semnificație în religie*, traducere din limba franceză de Cezar Baltag (trad.), București, Ed. Humanitas, 1994.
12. ELIADE, Mircea, *Întâlnirea cu sacrul*, volum îngrijit de Cristian Bădiliță, în colaborare cu Paul Barbăneagră, Cluj-Napoca, Ed. Echinox, 2001.
13. ELIADE, Mircea, *Europa, Asia, America... Corespondență*, volumul al II-lea, I-P, cuvânt înainte, îngrijirea ediției și indice de Mircea Handoca, București, Ed. Humanitas, 2004.
14. ELIADE, Mircea, *Sacrul și profanul*, (traducere din limba franceză) Brândușa Prelipceanu ediția a III-a, București, Ed. Humanitas, 2005.
15. ELIADE, Mircea, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, traducere din franceză de Doina Cornea, București, Ed. Humanitas, 2007.
16. ELIADE, Mircea, *Mituri, vise și mistere*, traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, București, Ed. Univers Enciclopedic, 2008.
17. HAMILTON, Kenneth, *Homo religiosus and Historical Faith*, "The Journal of Bible and Religion", volume XXXIII, July, 1965, no. 3.
18. LUYSTER, Robert, *The Study of Myth: Two Approaches*, "The Journal of Bible and Religion", volume XXIV, July, 1966, no. 3.
19. MILLER, David L., *Homo Religiosus and the Death of God*, "The Journal of Bible and Religion", volume XXXIV, October, 1966, no. 4.
20. RICKETTS, Mac Linscott (Reviewer), *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred, by Thomas J. J. Altizer, Westminster*, "Christian Advocate", December 3, 1964, p. 18; Idem, *Mircea Eliade and the Death of God*, "Religion in Life", volume XXXVI, Spring, 1967, no. 1.
21. RICKETTS, Mac Linscott, *Eliade and Altizer. Very Different Outlooks*, "Christian Advocate", October 5, 1967.

22. RIES, Julien, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, traducere din limba italiană de Roxana Utale (trad. din italiană), Iași, Ed. Polirom, 2000.