

ACADEMIA ROMÂNĂ
Institutul de Filosofie și Psihologie
„Constantin Rădulescu-Motru”

CONSILIUL JUDEȚEAN DOLJ
Biblioteca Județeană
„Alexandru și Aristia Aman”

MITROPOLIA OLTENIEI
Arhiepiscopia Craiovei

UNIVERSITATEA DIN CRAIOVA
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Facultatea de Litere

SIMPOZIONUL NAȚIONAL „CONSTANTIN NOICA”

Ediția a VI-a

**„CONCEPTE DESCHISE”
Craiova, 23-24 mai 2014**

Coordonator: ALEXANDRU SURDU
Ediție îngrijită de MONA MAMULEA

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
București, 2014

ISSN 2247-7853
ISSN-L 2247-7853

CONCEPTE DESCHISE: SIMBOLUL ÎNTRE ISTORIA RELIGIILOR ȘI TEOLOGIE. MIRCEA ELIADE - ALEXANDER SCHEMANN

ADRIAN BOLDIȘOR*

INTRODUCERE

Symbolismul religios a trezit mereu interesul cercetătorilor din domenii diferite de activitate, lumea întreagă reprezentând un mare simbol ce trebuie să fie descifrat. În dorința de a înțelege sensurile universului înconjurător, oamenii de știință au folosit descoperirile din domenii conexe pentru a-și formula propriile teorii. În acest sens, se pot realiza conexiuni pertinente între felurile în care istoricul religiilor Mircea Eliade și teologul ortodox Alexander Schmemmann au definit simbolul și felul în care acesta este prezent în viața de zi cu zi a oamenilor, redefinind astfel și strânsa legătură ce există între istoria religiilor și teologie ca discipline de studiu academic.

SIMBOL ȘI SIMBOLISM ÎN GÂNDIREA LUI MIRCEA ELIADE

În *Prefața* pe care au scris-o cărții despre opera savantului de origine română, Douglas Allen și Dennis Doeing notau:

„Mircea Eliade s-a remarcat ca o figură majoră a secolului al douăzecilea, atât ca istoric al religiilor, cât și ca important novelist român. Cu interesele sale generale și interdisciplinare, Eliade are o semnificație considerabilă pentru antropologie, sociologie, literatură, hermeneutică, filosofia limbii, fenomenologie, filosofia religiei, antropologia filosofică și pentru alte discipline. Adesea, se fac referiri la el ca la cel mai important interpret mondial al mitului și simbolismului”¹.

În întreaga sa operă, Eliade studiază simbolurile prin care lumea devine transparentă. Viața este recreată pornind de la symbolismul actelor cosmologice, simbolul fiind prezent peste tot în lume, dând acesteia o dimensiune supranaturală.

„Simbolul revelează anumite aspecte ale realității – cele mai profunde – care resping orice alt mijloc de cunoaștere. Imaginile, simbolurile, miturile nu sunt creații

* Universitatea din Craiova: Facultatea de Teologie Ortodoxă.

¹ Douglas Allen, Dennis Doeing, *Mircea Eliade. An Annotated Bibliography*, Garland Publishing, INC. New York & London, 1980, p. VII.

arbitrare ale psihicului; ele răspund unei necesități și îndeplinesc o funcție: dezvăluirea celor mai secrete modalități ale ființei”².

În *Tratatul de istorie a religiilor*, savantul afirma:

„Rare sunt fenomenele magico-religioase care nu implică, sub o formă sau alta, un anumit simbolism. [...] Fără îndoială, orice fapt magico-religios este o kratofanie, o hierofanie ori o teofanie, și asupra acestui lucru nu mai e de insistat. Dar ne aflăm adesea în fața unor kratofanii, hierofanii sau teofanii *mediate*, obținute printr-o participare sau integrare într-un sistem magico-religios care e întotdeauna un sistem simbolic, adică un simbolism”³.

Validitatea unui simbol nu depinde de înțelegerea indivizilor și, cu toate că miturile și simbolurile se degradează și se laicizează cu trecerea timpului,

„[...] ele nu dispar niciodată, cum n-au dispărut nici din cea mai pozitivistă dintre civilizații – cea a secolului al XIX-lea. Simbolurile și miturile vin de mult prea departe: ele fac parte din ființa umană și este cu neputință să nu le găsim în oricare ipostază existențială a omului în Cosmos”⁴.

În *Mefistofel și androginul*, Eliade notează că simbolul revelează altceva decât ceea ce prezintă realitatea obiectivă, presupunând mai multe aspecte: realitatea simbolului nu se manifestă în experiența imediată; simbolurile sunt totdeauna religioase, sacrul și realul fiind echivalente; simbolul este plurivalent, exprimând simultan mai multe semnificații, chiar dacă acestea scapă realității obiective; simbolul face posibilă alăturarea unor realități ce sunt distincte în lumea obiectivă, integrându-le într-un sistem; simbolismul religios exprimă situații paradoxale ale realității, fiind în legătură cu un alt concept, *coincidentia oppositorum*; valoarea simbolismului religios implică direct existența umană.

„Rezultă de aici că *cel care înțelege un simbol se «deschide» spre lumea obiectivă, reușind totodată să iasă din situația lui particulară și să acceadă la situația universalului*. Explicația constă în faptul că simbolurile «sparg» atât realitatea imediată, cât și situațiile particulare. [...] *Datorită simbolului, experiența individuală este «trezită» și transformată în act spiritual*. «Trăind» un simbol și descifrându-i corect mesajul te deschizi spre Spirit și în cele din urmă poți accede la universal”⁵.

Eliade avansează două idei importante referitoare la simbol: în primul rând, continuitatea semnificației simbolului, de la perioadele în care acesta era presimțit, până la cele în care a căpătat o semnificație transcendentă; în al doilea rând, în explicarea unui simbol trebuie să se țină cont atât de contextele sale, cât și de semnificațiile pe care le-a avut de-a lungul timpului, până la „maturitatea” sa.

² Mircea Eliade, *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, Prefață de Georges Dumézil, Traducere de Alexandra Beldescu, Editura Humanitas, București, 1994, p. 15.

³ Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, Cu o Prefață de Georges Dumézil și un Cuvânt înainte al autorului, Traducere de Mariana Noica, Editura Humanitas, București, 1992, p. 399.

⁴ Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, pp. 31-32.

⁵ Mircea Eliade, *Mefistofel și androginul*, Traducere de Alexandra Cuniță, Editura Humanitas, București, 1995, p. 199.

„Fiind însă un «cifru» ce conține în structura sa toate valorile pe care omul și le-a dezvăluit treptat sieși de-a lungul timpului, când îl descifrăm, trebuie să ținem seama de semnificația lui cea mai «generală», singura care poate articula între ele toate celelalte semnificații particulare, permițându-ne să înțelegem cum au ajuns ele să constituie o structură”⁶.

Simbolul este pus în legătură cu hierofania, deoarece „[...] tot ce nu e direct consacrat printr-o hierofanie devine sacru prin participarea sa la un simbol”⁷. Astfel, simbolul apare ca prelungind o hierofanie, fiind în legătură cu manifestarea sacrului, de la formele primitive până la Iisus Hristos, miracolul Întrupării divinității. Funcția unificatoare a simbolului revelă unitatea diferitelor aspecte ale realității. Simbolurile sunt coerente și sistematice, omul fiind deschis către întreaga creație înconjurătoare.

„Dintr-o perspectivă anume, ființa umană poate fi definită ca *homo symbolicus*. Această concepție despre ființa umană este relevantă, în special, pentru *homo religiosus*, deoarece faptele religioase sunt simbolice prin natură”⁸.

Omul, fiind un *homo symbolicus* și activitățile sale implicând fără excepție simbolismul,

„toate faptele religioase au necesarmente un caracter simbolic. Afirmția este cum nu se poate mai adevărată, dacă ne gândim că orice act religios și orice obiect cultural vizează o realitate metaempirică. Arborele care devine obiect de cult nu este venerat ca *arbore*, ci ca *hierofanie*, ca manifestare a sacrului. Și orice act religios capătă, tocmai pentru că este *religios*, o semnificație în ultimă instanță «simbolică», întrucât se referă la valori sau la figuri supranaturale”⁹.

Simbolul este perceput asemenea unui pod care leagă două tărâmurii. Eliade nu consideră însă a fi important doar un singur simbol, ci ansamblul lor, structura întregului simbolism. Simbolurile nu sunt creațiile psihicului uman, ci acționează prin propria logică, savantul subliniind multivalența simbolurilor, încât „semnificația simbolismului uman nu poate fi redusă la câteva interpretări «raționale»”¹⁰.

Simbolul are ca trăsătură esențială faptul că dezvăluie, în același timp, mai multe sensuri, fiind un altfel de limbaj. Aceste caracteristici ale oricărui simbol

„[...] converg spre o țință comună: abolirea limitelor «fragmentului» care este omul în sânul societății și în mijlocul Cosmosului, și integrarea lui (prin transparența identității lui adânci și a stării lui sociale; datorită, de asemenea, solidarității lui cu ritmurile cosmice), într-o unitate mai vastă: Societatea, Universul”¹¹.

⁶ *Ibidem*, p. 203.

⁷ Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 406.

⁸ 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. 142.

⁹ Mircea Eliade, *Mefistofel și androginul*, p. 191.

¹⁰ *Ibidem*, p. 162.

¹¹ Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 411.

Astfel, simbolurile unesc diferite zone ale realului, având o anume logică, fiind coerente și sistematice. Pe de altă parte, se poate vorbi de

„[...] un raport reversibil între istorie și simbol: pe de o parte, istoria *corupe* semnificațiile inițiale ale unui simbol, iar pe de alta, simbolul prin funcția sa unificatoare menține istoria *deschisă* spre inovațiile spiritului. Datorită influenței simbolului ca *putere, realitate absolută*, istoria are un sens sau, altfel spus, cealaltă față a istoriei este simbolul”¹².

Unul din simbolurile cele mai răspândite în majoritatea tradițiilor religioase este cel al apelor.

„Apele simbolizează suma universală a virtualităților, fiind deopotrivă *fons et origo*, izvorul tuturor posibilităților de existență; ele preced orice formă și *susțin* orice creație [...]; simbolismul Apelor implică atât moartea, cât și renașterea”¹³.

Simbolismul este prezent în întreaga lume, deoarece aceasta are o latură supranaturală prin care se manifestă sacralul. Dar cum sacralul și Ființa au nenumărate puncte de convergență, putând fi echivalente, sacralitatea apare ca o manifestare a Ființei. Și în creștinism se găsește simbolismul apei, mai ales în taina botezului, fiind pus în legătură cu simbolismul celei de-a doua nașteri sau zămislirii.

„Filon folosește din plin tema zămislirii în legătură cu nașterea vieții spirituale la o viață superioară (cf. de ex. Abraham, XX, 99). La rândul său, Sfântul Pavel vorbește de «fiu spiritual», de fiii pe care i-a născut prin credință. «Tit, adevăratul meu fiu după credința cea de obște» (Epistola către Tit, 1, 4). «Te rog și pe tine pentru fiul meu, pe care l-am născut fiind în lanțuri, Onisim» (Epistola către Filimon, 10)”¹⁴.

În creștinism se poate vorbi de o nouă valorizare a simbolismului apelor, prin faptul că Părinții Bisericii au îmbogățit semnificațiile simbolismului acvatic, punându-l în legătură cu viața Mântuitorului Hristos. Eliade amintește două texte patristice, Tertulian (*De baptismo*, III-V) și Sfântul Ioan Gură de Aur (*Homil. In Ioh.*, XXV, 2), texte ce vorbesc de valoarea soteriologică a apei și de simbolismul botezului ca moarte-renaștere. În concluzie,

„[...] interpretarea lui Tertullian și a lui Ioan Gură-de-Aur se armonizează perfect cu structura simbolismului acvatic. Intervin totuși în această valorizare creștină a Apelor anumite elemente noi, legate de o «istorie», în cazul nostru – Istoria Sfântă. [...] În primul rând, este vorba de valorizarea botezului ca o coborâre în adâncul Apelor pentru înfruntarea monstrului marin. Această coborâre are un model: intrarea lui Hristos în Iordan, care a fost totodată o coborâre în Apele Morții”¹⁵.

Sfântul Chiril al Ierusalimului este cel care folosește imaginea coborârii lui Hristos în Iordan pentru a înfrânge balaurul din apele morții. Învingându-l pe

¹² Wilhelm Dancă, *Mircea Eliade. Definitio sacri*, Editura Ars Longa, Iași, 1998, p. 237.

¹³ Mircea Eliade, *Sacral și profanul*, Traducere din franceză de Brândușa Prelipceanu, Ediția a III-a, Editura Humanitas, București, 2005, pp. 98-99.

¹⁴ *Ibidem*, p. 151.

¹⁵ Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, pp. 190-191.

balaur, simbolizat prin gura ce înghite apele Iordanului, Hristos a dat putere creștinilor să înfrângă pe cel rău. Catehumenii sunt sfătuiți de Sfântul Chiril să înfrângă puterea balaurului pentru a ajunge la Tatăl ceresc.

O altă valorizare a apelor în creștinism este imaginea botezului ca *antitypos* al potopului, acolo unde Hristos, noul Noe, devine conducătorul unei noi seminții, după cum ne spune Sfântul Iustin Martirul și Filosoful. Urmează imaginea Hristos-Adam, așa cum se desprinde din scrierile Sfântului Apostol Pavel. Nuditatea de la botez reprezintă lepădarea veșmintelor pe care Adam le-a îmbrăcat după căderea în păcat, precum și întoarcerea la neprihănirea inițială.

„Simbolismul botezului nu-și rezumă la atât bogăția referințelor biblice și mai ales reminiscențele paradisiace, dar aceste câteva texte spun suficient pentru scopul nostru. Deoarece urmărim să dăm nu atât o descriere a simbolismului botezului, cât o situație a inovațiilor aduse acestuia de creștinism. Părinții Bisericii primitive gândeau simbolismul botezului aproape numai ca pe o tipologie: ei erau preocupați să descopere corespondențe între cele două Testamente. Autorii moderni sunt înclinați să le urmeze exemplul: în loc să reazeze simbolismul creștin în cadrul simbolismului «general», universal atestat de religiile lumii necreștine, ei persistă să-l raporteze exclusiv la Vechiul Testament. După acești autori, ceea ce s-ar manifesta în simbolismul creștin ar fi nu sensul general și imediat al simbolului, ci valorizarea lui biblică”¹⁶.

Această atitudine se explică printr-o reacție negativă împotriva sincretismului religios, simbolismul creștin fiind legat direct de cel iudaic, cu referire la prefigurarile din *Vechiul Testament*. Astfel,

„[...] iudeo-creștinismul caută să nu piardă contactul cu istoria sfântă, care, spre deosebire de «istoria» tuturor celorlalte popoare, este singura *reală* și singura care are o semnificație: căci cel ce o face este însuși Dumnezeu”¹⁷.

Pentru creștini, istoria echivalează cu revelația. Cu toate acestea, Eliade afirmă că simbolismul creștin al botezului nu contrazice cu nimic simbolismul acvatic specific celorlalte tradiții religioase, acesta fiind universal răspândit. Anumiți Părinți, precum apologeții, n-au văzut un antagonism între imaginile propuse de creștinism și cele specifice altor religii.

„Pentru apologeții creștini, Imaginile erau încărcate de semne și mesaje; ele *arătau* sacrul prin intermediul ritmurilor cosmice. Revelația pe care o aducea credința nu anula semnificațiile «primare» ale Imaginilor: ea numai le adăuga o nouă valoare. Desigur, pentru credincios această nouă semnificație le eclipsa pe celelalte: ea *singură* valoriza Imaginea, o transfigura în revelație. Învierea lui Hristos conta, iar nu «semnele» care puteau fi citite în natură; în cea mai mare parte a cazurilor, «semnele» nu erau înțelese decât după ce, în străfundul sufletului, apărea credința. [...] din perspectiva pe care ne-am propus-o, un singur lucru are importanță: *că orice*

¹⁶ *Ibidem*, pp. 193-194.

¹⁷ *Ibidem*, p. 195.

*nouă valorizare a fost totdeauna condiționată de structura însăși a Imaginii, așa încât se poate spune despre o Imagine că-și așteaptă împlinirea sensului*¹⁸.

Simbolismul este legat de mitul cosmogonic, ce are un caracter exemplar, mergând până acolo încât și căsătoria dintre oameni este reprezentată ca o imitație a hierogamiei cosmice. Cum toată existența umană poate fi sacralizată, înseamnă că mitul cosmogonic se referă nu numai la anumite momente din viața omului, ci la întreaga sa existență și chiar la Cosmosul întreg.

„Cosmosul este fără îndoială un organism viu, care se reînnoiește periodic, iar taina apariției Vieții este legată de reînnoirea ritmică a Cosmosului”¹⁹.

Lumea nu este niciodată desacralizată în totalitate. Botezul creștin a fost, încă de la început, echivalat cu o inițiere, făcându-l pe neofit capabil să dobândească viața veșnică, așa cum se poate vedea din scrierile Sfântului Pavel (*I Corinteni 10*) și din *Evanghelia* Sfântul Ioan (*1, 5*).

„Prin urmare, o comparație a botezului creștin cu lustrațiile misterelor sau cu alte ceremonii din activitatea păgână s-ar dovedi inutilă. Nu numai esenienii ci și alte mișcări evreiești cunoșteau acest rit. Dar botezul a putut să devină un sacrament pentru primii creștini tocmai pentru că a fost instaurat de Hristos. Cu alte cuvinte, valoarea sacramentală a botezului se datorește faptului că aceștia au avut în Iisus pe Mesia, Fiul lui Dumnezeu”²⁰.

Tot în creștinism se poate observa și structura inițiativă a Sfintei Euharistii, prin care creștinul se împărtășește cu Trupul și Sângele Domnului. Aceasta reprezintă o altă deosebire ce există între creștinism și cultul esenienilor de la Qumran, prin faptul că primii vorbeau despre o Persoană istorică prin care vine mântuirea, în timp ce, în textele de la Qumran, mântuirea nu este pusă în legătură cu o astfel de persoană.

Ideile lui Eliade cu privire la simbolism și la rolul său se găsesc în întreaga sa operă. Astfel, în *Jurnal*, la data de 5 aprilie 1967, savantul notează:

„Doctorul Bögers, preot catolic olandez, urcă în biroul meu pentru a-mi vorbi de preocuparea sa majoră: secularizarea creștinismului, Boenhoeffter și toate celelalte probleme. A citit unele din cărțile mele, și crede că aş putea să-l învăț cum să reintroducă riturile – adică *simbolismul* – în experiența creștină. El crede că Boenhoeffter și cei care îi împărtășesc ideile apreciază încă simbolismul, chiar dacă acest lucru a fost trecut sub tăcere de mulți din admiratorii și comentatorii lor prea entuziaști. D-rul Bögers îmi vorbește de tentativele de renovare liturgică în Olanda, despre liturgia celebrată în «ținută de oraș» (mă întreabă ce cred despre această «reformă»). Cele două mari riscuri, așa cum le vede: simbolismul fără credință, – credință fără simbolism”²¹.

¹⁸ *Ibidem*, p. 197.

¹⁹ Mircea Eliade, *Sacral și profanul*, p. 113.

²⁰ Mircea Eliade, *Nașteri mistice*, Traducere de Mihaela Grigore Paraschivescu, Editura Humanitas, București, 1995, pp. 152-153.

²¹ Mircea Eliade, *Jurnal*, Volumul I, 1941-1969, Ediție îngrijită de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 1993, p. 575.

Peste ani, Eliade avea să se confeseze lui Claude-Henri Rocquet în legătură cu faptul că a înțeles adevărata valoare a simbolismului religios doar după întoarcerea sa din India. Deși, în tinerețe, nu considera icoanele a fi idoli, totuși nu le înțelegea puternica semnificație și valoare religioasă, India descoperindu-i această realitate.

„Atunci această posibilitate de înduioșare religioasă prin imagine și simbol mi-a dezvăluit o lume întregă de valori spirituale. Mi-am spus: e sigur că privind o icoană, credinciosul nu percepe numai figura unei femei cu un prunc în brațe, ci o vede pe Fecioara Maria, deci pe Mama lui Dumnezeu, vede pe Sofia. Vă închipuiți ce însemnătate a avut pentru mine, în formarea mea ca istoric al religiilor, această descoperire a importanței simbolismului religios în culturile tradiționale”²².

Într-un alt interviu din aceeași perioadă, Eliade afirma:

„Experiențele din India m-au făcut să înțeleg cu adevărat gestul unui țăran român sau grec atunci când îngenuncheau și-și făceau cruce în fața unei icoane. Înaintea șederii mele în India, eram puțin jenat de latura fetișistă a cutărui sau cutărui gest și mă gândeam că adevărata religie era mai întâi de toate reflecție și meditație, ca orice creștin care se crede evoluat. Descoperind însă importanța extraordinară a simbolismului pentru poporul indian, am înțeles cât de mult subestimam odinioară existența simbolului. [...] Asta mi-a permis să înțeleg, prin analogie, cum țăranii europeni văd, de pildă, o imagine a Fecioarei cu pruncul. Mama devine aici, în sens propriu, altceva. Experiențele mele indiene m-au convins de forța și de transmisibilitatea simbolului”²³.

Ideea înrâurii Indiei în înțelegerea simbolismului este reluată de Eliade și în *Prefața* pe care o scrie cărții lui Allen Douglas, acolo unde accentuează ceea ce susținuse în lucrările sale, anume că sacrul este un element în structura conștiinței și nu un stadiu în istoria acesteia, lumea prezentându-se ca plină de sens datorită dialecticii sacrului. A fi om echivalează, la Eliade, cu a fi religios.

„În loc de concluzie, trebuie să adaug că înțelegerea mea cu privire la simbolismul religios a fost puternic sporită de șederea mea în India. Într-adevăr, înțelegerea simbolismului religios așa cum este trăit la nivelul oamenilor m-a ajutat mai târziu să înțeleg că simbolismul este încă viu în propria mea tradiție, aceea a oamenilor din Estul Europei”²⁴.

Într-un articol ce analiza gândirea lui Eliade, K. Rudolf prezenta punctele importante ale demersului eliadian: opoziția sacru-profan ca bază a religiei; simbolismul ca prim înțeles al expresiei religioase; istoria arhaică ca perioadă fundamentală din Istoria religiei; *homo religiosus* ca formă adevărată a umanității.

²² Mircea Eliade, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Traducere din franceză de Doina Cornea, Editura Humanitas, București, 2007, pp. 59-60.

²³ Mircea Eliade, *Dorul de Absolut*, în: Mircea Eliade, *Întâlnirea cu sacrul*, Volum îngrijit de Cristian Bădiliță, în colaborare cu Paul Barbăneagră, Editura Echinoc, Cluj, 2001, pp. 21-22. Interviul a fost realizat de Sophie Lannes și Jean-Louis Ferrier și a fost publicat în *L'Express*, 25-31 august, 1979.

²⁴ Mirea Eliade, *Foreword*, în: Douglas Allen, *Structure and Creativity in Religion. Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, pp. VIII-IX.

O privire critică asupra acestor puncte ne poate revela tendința anistorică a lui Eliade în studiul fenomenului religios, precum și concepția antropologică și ontologică a savantului. Dialectica sacru-profan ne conduce către o viziune anistorică, deși sacrul se manifestă în istorie și nu se poate vorbi de o desacralizare sau profanizare totală a lumii. Symbolismul, fiind cifra realității, apare ca cea mai importantă caracteristică a Istoriei religiilor, iar hermeneutica, descifrare a înțelesurilor, se definește ca metoda ce le înglobează pe celelalte: istoria, sociologia, psihologia etc. *Homo religiosus* devine omul simbolic, reușind să comunice prin simbol cu sacrul. Eliade universalizează orice simbol, scoțându-l din cadrul său concret de manifestare. Pe de altă parte, el nu specifică cu claritate ce înțelege prin „timpul arhaic” în care trăiește *homo religiosus*, deși s-ar putea realiza unele corespondențe cu epoca pietrei, așa cum se desprinde din primul volum al *Istoriei credințelor și ideilor religioase*. Savantul folosește noțiunea de „arhaic” ca opunându-se „modernului”, „omul arhaic” fiind opus „omului modern”, cei doi existând într-o tensiune dialectică. Întrebarea care se ridică este în legătură cu valoarea pe care o au aceste noțiuni. Referindu-se la *homo religiosus* ca om adevărat, Eliade se apropie de conceptul gnostic al omului divin, aceasta fiind o limitare a adevărului și chiar a religiei la anumite elite, așa cum a făcut și școala lui Rudolf Otto. Dar, a limita pe om la o singură caracteristică, chiar și cea religioasă, înseamnă a pierde din vedere complexitatea naturii umane.²⁵

INTERPRETARE CREȘTIN-ORTODOXĂ A SIMBOLULUI ȘI SIMBOLISMULUI ELIADIAN

Alexander F.C. Webster, în articolul *Tradiția mistică ortodoxă și studiul comparatist al religiei*, încearcă să realizeze o reevaluare a ideilor lui Rudolf Otto, Max Weber și Mircea Eliade, evidențiind faptul că

„[...] perspectivele acestor importanți cercetători ai religiei sunt aplicate tradiției mistice ortodoxe ca studiu de caz; la rândul lui, misticismul ortodox este reevaluat în lumina acestor perspective. În primul rând, psihologia filosofică a lui Rudolf Otto este considerată a fi în concordanță cu aspectele mistice/metafizice ale misticismului ortodox. În al doilea rând, dualismul fenomenologic al lui Mircea Eliade se dovedește folositor unei înțelegeri cât mai complete a calităților liturgice ale misticismului ortodox. În al treilea rând, dialectica sociologică a lui Max Weber apare folositoare în conceptualizarea dimensiunii ascetice/etice a misticismului ortodox”²⁶.

²⁵ K. Rudolf, „Mircea Eliade and the «History» of Religion”, translated by Gregory D. Alles, în: *Religion*, Volume Nineteen, April 1989, pp. 104-105. Pentru prima dată studiul a fost publicat în limba germană: „Eliade und die «Religionsgeschichte»”, în: *Die Mitte der Welt: Aufsätze zu Mircea Eliade*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1984, pp. 49-78, editată de Hans-Peter Duerr, cu ocazia aniversării a 75 de ani de la nașterea lui Mircea Eliade

²⁶ Alexander F.C. Webster, „Orthodox Mystical Tradition and the Comparative Study of Religion: An Experimental Synthesis”, în: *Journal of Ecumenical Studies*, Volume XXIII, Fall, 1986, Number 4, p. 621.

Analiza operelor celor trei cercetători favorizează o abordare a religiei de pe poziții noi. Subcapitolul dedicat savantului de origine română poartă titlul *Dualismul fenomenologic al lui Mircea Eliade*. Autorul se referă la cartea *Sacrul și profanul* și la metoda negativă însușită de Eliade, asemănătoare teologiei apofatice ortodoxe. Eliade se oprește asupra manifestărilor sacralului în viața de zi cu zi a oamenilor, metodă diferită de cea a lui Otto, care pune accent mai mult pe latura psihologică. Acest fel de a aborda fenomenul religios este necesar unei bune înțelegeri a dimensiunii liturgice a moștenirii mistice ortodoxe, mai ales a Tainei Euharistiei, cu referire la spațiul sacru, timpul sacru, instrumentele și materialele sacre. În acest sens, autorul consideră lucrarea lui Eliade ca fiind folosită pentru abordări teologice.

Dialectica sacru-profan este un alt punct de legătură între Eliade și teologia ortodoxă. Este vorba de dimensiunea liturgică a cosmosului, evidentă în timpul sărbătorii Botezului Domnului. Autorul subliniază alte puncte de legătură între Eliade și tradiția ortodoxă: sacralitatea naturii și a cosmosului; sacrul ca normă față de care profanul apare ca inferior; interpretarea hierofaniei, în care hierofania supremă este Întruparea Domnului; cosmosul ca organism sacru, în concordanță cu arhitectura bisericii bizantine; accentul pus pe setea de ființă a persoanei umane, în opoziție cu neființa.

„Evidente sunt, de fapt, paralelele dintre misticismul ortodox liturgic și teologic și descrierea persoanei religioase arhaice de către Eliade, încât cineva s-ar putea întreba dacă Eliade a surprins cu adevărat, în cuvinte, structurile religiei și dezvoltării arhaice, sau acestea au fost permise de propria sa educație ortodoxă românească, care să-i influențeze părerile către un asemenea grad încât să le admită”²⁷.

Urmează prezentarea câtorva exemple care să susțină aceste afirmații:

În primul rând, analiza făcută de Eliade cu privire la sacralitatea naturii și a cosmosului întreg, cu referire specială la simbolismul cuprins în Taina Botezului, unde savantul folosește multe citate din Părinții Bisericii. Eliade face referiri la simbolismul baptismal în religiile pre-creștine, cu accent pe purificările spirituale și pe renașterea dobândită. Pe de o parte, Eliade afirmă că simbolurile baptismale cuprinse în diferite religii nu se exclud reciproc.

„Pe de altă parte, această înclinație sincretistă pentru armonizarea intuițiilor arhaice și a religiilor mai avansate a fost atenuată (sau așa spune «răscumpărată») de o tendință care reflectă o înțelegere și o împlinire patristică ortodoxă a modelelor”²⁸.

În al doilea rând, sacrul este definit ca normă față de care profanul este privit ca inferior, corupt și nereal, putându-se realiza o paralelă între ceea ce Eliade descrie ca fiind „desacralizare” și ceea ce în gândirea ortodoxă este prezentat ca

²⁷ *Ibidem*, p. 639.

²⁸ *Ibidem*.

„secularizare”. Atitudinea față de istorie reprezintă desacralizarea lumii. Mai mult decât atât, părerile lui Eliade cu privire la cripto-religia omului modern indică faptul că religiozitatea înnăscută a omului a fost cumva oprită să se manifeste.

În al treilea rând, trebuie analizat conceptul eliadian de „hierofanie” ca manifestare a sacrului în lucrurile obișnuite, hierofania supremă fiind, pentru creștini, Întruparea lui Domnului.

„Această explicită tipologie ierarhică a hierofaniilor prezintă puternice afinități logice cu tema *epifanică* din teologia ortodoxă dogmatică și liturgică”²⁹.

În al patrulea rând, trebuie evaluate ideile lui Eliade cu privire la cosmogonie, cu accent pe tema sacralității cosmosului prezentat ca organism și ca reproducere a unui model transcendent, cu exemple din mai multe tradiții, dar și din arhitectura bisericilor bizantine.

În al cincilea rând, se poate realiza o legătură între tradiția ortodoxă și părerile lui Eliade cu privire la setea omului după ființă și viață, ca opuse neființei și morții, cu exemple din alte tradiții religioase.

„În Ortodoxie, oricum, această subliniere a prea plinului ontologic și a opoziției față de moarte este absolut fundamentală și tinde să distanțeze teologia ortodoxă de tradiția creștină occidentală ce pune accentul mai mult pe aspectele juridice ale păcatului, vinei și dreptății”³⁰.

Toate ideile prezentate de Webster, prin care Eliade pare să folosească concepte familiare tradiției ortodoxe, precum și unele păreri ale sale, prin care se distanțează de această tradiție, presupun o privire atentă din partea unui teolog ortodox. La fel trebuie analizată și ideea eliadiană despre continuitatea, mai mult decât discontinuitatea, dintre religiile arhaice și cele mai evolute, cu accent pe înțelegerea creștinismului ortodox ca sfârșit al religiozității, în care este cuprins prea plinul revelației. Dialectica sacru-profan poate reprezenta un alt punct de referință pentru teologii ortodocși.

Autorul face referire la cartea lui Alexander Schmemmann, *Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia*, unde teologul ortodox rus din America recunoaște importanța dialecticii în lumea modernă, incluzând binomurile spiritual-material, supranatural-natural, sacru-profan. Dacă Eliade vorbește despre *homo religiosus*, Schmemmann amintește de *homo adorans*, pentru care cultul adus lui Dumnezeu este mai mult decât un simplu act: este un mod de a trăi.

„A numi un lucru înseamnă, cu alte cuvinte, a-L binecuvânta pe Dumnezeu pentru el și prin el. Și, în Biblie, a-L binecuvânta pe Dumnezeu nu este un act «religios» sau «cultic», ci chiar *mod de viață*. [...] Toate calitățile raționale, spirituale și de alt fel ale omului, care-l disting de celelalte creaturi, își au centrul și realizarea finală în această capacitate de a-L binecuvânta pe Dumnezeu, de a înțelege, așa-zicând,

²⁹ *Ibidem*, pp. 639-640.

³⁰ *Ibidem*, p. 640.

sensul setei și foamei care constituie viața lui. «Homo sapiens», «homo faber»..., dar, mai înainte de toate, «homo adorans»³¹.

Alexander Webster nota în legătură cu această afirmație a lui Schmemmann: „Acest pasaj, mai mult decât oricare altul din carte, reprezintă o sinteză între păreriile lui Eliade și misticismul liturgic ortodox”³².

Alt punct de legătură îl reprezintă sacralitatea timpului. Eliade notează că, în creștinism, un loc important îl reprezintă timpul liturgic, presupunând istoricitatea Persoanei lui Iisus Hristos. De aici se poate desprinde și ideea cu privire la sacralitatea realității, idee ce se poate găsi și la Schmemmann. Acesta, vorbind despre simbolismul timpului așa cum se desprinde din slujbele Utreniei și Vecerniei, despre alternanța lumină-întuneric, cu simbolismul referitor la întreaga experiență creștină, afirmă:

„Aceste două *dimensiuni*, complementare și absolut esențiale ale timpului, dau formă vieții noastre în timp și, dând timpului un nou înțeles, îl transformă în *timp creștin*. Această dublă experiență trebuie, într-adevăr, aplicată la tot ceea ce facem. Noi suntem întotdeauna *între* diminează și seară, *între* Duminică și Duminică, *între* Paști și Paști, *între* cele două veniri ale lui Hristos. Experierea timpului ca *sfârșit* acordă o importanță absolută oricărui lucru făcut *acum*, îl face hotărâtor, decisiv. Experierea timpului ca *început* umple întregul nostru timp de bucurie, pentru că îi adaugă «coeficientul» de eternitate”³³.

Părerile pot fi comparate cu cele ale lui Eliade cu privire la timpul sacru al începuturilor, *illo tempore*, și la hierofanii, manifestări ale sacrului în cele mai obișnuite lucruri ce ne înconjoară.

Trebuie amintit și simbolismul acvatic observabil în practica baptilmală. Prin botez se dobândește timpul cel nou, taina fiind săvârșită în biserica primară în timpul slujbei de Paște, pregătirea pentru primirea botezului prelungindu-se adesea până la trei ani. Apa este unul dintre elementele esențiale ale Tainei Botezului, nereprezentând o simplă materie izolată de restul tainei.

„Sau, mai degrabă, trebuie să ne dăm seama că apa este «materia» tainei pentru că ea reprezintă întreaga materie, care, în botez, este semnul și prezența lumii însăși. În concepția biblică «mitologică» despre lume – care, întâmplător, este mai plină de sens și mai consecventă din punct de vedere filosofic decât cea oferită de unii reprezentanți ai curentului demitologizării –, apa este *prima materie*, elementul de bază al lumii. Ea este simbolul natural al vieții, pentru că nu există viață fără apă, dar este, de asemenea, simbolul distrugerii și al morții și, în final, este simbolul purificării, pentru că nu există curăție fără ea”.

În continuare, teologul afirmă:

³¹ Alexander Schmemmann, *Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia*, Traducere din limba engleză de Preotul profesor dr. Aurel Jivi, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 2001, p. 13.

³² Alexander F.C. Webster, *op. cit.*, p. 641.

³³ Alexander Schmemmann, *op. cit.*, pp. 77-78.

„Important pentru noi este faptul că apa botezului reprezintă materia cosmosului, lumea ca viață a omului. Și binecuvântarea ei la începutul slujbei botezului dobândește astfel o semnificație cu adevărat cosmică și răscumpărătoare”³⁴.

Unul dintre cele mai importante capitole din cartea lui Schmemmann este *Sacrament și simbol*, unde Eliade este citat pentru ideile sale cu privire la înțelesul simbolului și la rolul lui în viața omului religios, mai ales cu lucrarea *Mefistofel și androginul*.

Schmemmann face o incursiune în istoria termenului „simbol”, așa cum a fost înțeles în epoca patristică și post-patristică, accentuând faptul că, în epoca noastră, există o incompatibilitate între simbol și realitate.

„Părinții și întreaga tradiție primară însă – și noi atingem aici miezul problemei – nu numai că nu cunosc această distincție și opoziție, ci, pentru ei, simbolismul este dimensiunea esențială a sacramentului, cheia corespunzătoare pentru înțelegerea lui. Sfântul Maxim Mărturisitorul, teologul sacramental prin excelență al epocii patristice, numește Trupul și Sângele lui Hristos în Euharistie *simboluri* («symbola»), *imagini* («apeikonismata») și *taine* («mysteria»). Aici, «simbolic» nu numai că nu este opus «realului», că îl întrupează ca propria lui expresie și mod de manifestare”³⁵.

După o analiză a felului în care a fost înțeles termenul în învățătura occidentală și în cea orientală, teologul ortodox afirmă, cu referire la simbol și la rolul lui în viața religioasă a oamenilor:

„Dacă astăzi auzim atât de adesea despre nevoia de «noi simboluri», dacă simbol și simbolism sunt obiecte de studiu și de curiozitate în cercuri care altminteră nu au nimic în comun, aceasta se întâmplă pentru că experiența care se află în spatele acestor lucruri este aceea a unei complete rupturi și întreruperi în «comunicare», a lipsei tragice a unui «principiu unificator» care ar avea puterea de a aduce împreună și de a ține la un loc din nou fațetele frânate și atomizate ale existenței și cunoașterii umane. Acestui principiu unificator, a cărui absență este resimțită atât de puternic și a cărui căutare domină gândirea modernă, îi este dat numele de *simbol*. Conotațiile lui sunt atât cognitive, cât și participatorii, pentru că funcția lui este să reunifice atât cunoașterea cât și existența, reunindu-le pe una cu cealaltă. Nu se știe ce este acest simbol, dar ceea ce se speră de la el este într-adevăr mult mai apropiat de ideea și experiența patristică a simbolului decât cele ale epocii postpatristice, și de aceea îl numim o punte”³⁶.

Aceste idei pot oricând fi alăturate celor eliadiene cu privire la rolul și importanța simbolului.

Alexander Webster afirmă că părerile lui Eliade referitoare la religie pot fi analizate și din punct de vedere ortodox, deoarece ele pot aduce noi contribuții la evaluarea societății moderne desacralizate.

³⁴ *Ibidem*, p. 87.

³⁵ *Ibidem*, p. 172. Pentru prima dată, capitolul *Sacrament și simbol* a fost publicat în *Evangelium und Sacrament*, Strasbourg, Oecumenica, 1970.

³⁶ *Ibidem*, p. 183.

„Este suficient să se afirme că teologia liturgică a lui Schmemmann, așa cum a fost influențată de spiritul și metoda dualismului fenomenologic al lui Eliade [...], a dovedit deja utilitatea teoriei lui Eliade cu privire la religie pentru teologii ortodocși”³⁷.

Astfel, autorul consideră că se poate face o evaluare a misticismului liturgic ortodox ținând cont și de ideile susținute de savantul de la Chicago în cărțile sale. Aceeași reevaluare se poate face și cu referire la ceilalți doi cercetători de care Webster se ocupă: R. Otto și M. Weber.

Nu trebuie trecut peste faptul că în *Jurnalul* său Schmemmann creionează, pornind de la *Jurnalul* lui Eliade, ceea ce îl apropie structural de savantul de la Chicago. Astfel, la 21 ianuarie 1975, în timp ce se afla se o conferință, teologul notează:

„Citeam jurnalul lui Mircea Eliade și mi-am dat seama că nu sunt câtuși de puțin interesat de religiile orientale, care l-au pasionat atât de mult pe Eliade și pe cei apropiați lui. Gândirea și gusturile mele sunt complet imune la acestea. Consider că întâlnirea dintre occident și orient este necesară (visul lui Eliade) și lucrurile despre care scrie sunt demne de luat în remarcă, dar nu le găesc în Tibet, India și în alte locuri. Mă simt sufocat de aceste lumi misterioase și înspăimântătoare, în ciuda caracterului lor cosmic și eliberator”³⁸.

Pentru ca, trei zile mai târziu, să accentueze perspectivele diferite din care teologul rus și istoricul religiilor român vedeau lucrurile:

„Sunt aproape de sfârșitul cărții lui Mircea Eliade *Fragments of a Jurnal*. Este în mare parte adevărată dar în același timp greșită. În lumea noastră, orice religie fără Hristos (fie ea creștinism sau ortodoxie) este un fenomen negativ chiar înspăimântător. Orice contact cu o religie de acest fel este periculos. Ea poate fi studiată pentru o mai bună înțelegere a creștinismului sau a lui Hristos. Dar o astfel de religie nu poate aduce mântuirea, indiferent de modul cum este înțeleasă ea. Pentru creștinii din vechime, Trupul lui Hristos se află pe altar, pentru că El este în mijlocul lor. Pentru creștinii de azi, Hristos este aici, deoarece Trupul Lui se află pe altar. Pare o analogie dar în realitate între primii creștini și noi există o diferență esențială. Pentru ei totul constă în cunoașterea și iubirea lui Hristos. Pentru noi, totul este dorința de a fi luminați. Pentru creștini se împărtășeau pentru a-L urma pe Hristos, pe când astăzi Hristos nu este singurul motiv al împărtășirii”³⁹.

CONCLUZII

Din cele prezentate se poate observa strânsa legătură ce există în interpretarea simbolului și a simbolismului religios din partea celor doi savanți de

³⁷ Alexander F.C. Webster, *op. cit.*, p. 642.

³⁸ *Bibliografia unui destin misionar. Jurnalul Părintelui Alexander Schmemmann (1973-1983)*, Traducere, studiu introductiv și comentarii de Felicia Furdui, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, pp. 81-82.

³⁹ *Ibidem*, p. 83.

renume mondial: Mircea Eliade și Alexander Schmemmann. Din punct de vedere al istoriei și filosofiei religiilor, simbolul stă la baza tuturor manifestărilor umane așa cum se poate observa în întreaga istorie a lui *homo religiosus*. Pe de altă parte, în creștinismul ortodox simbolul ocupă un loc esențial în înțelegerea vieții religioase a oamenilor, chiar dacă interpretările teologice moderne par să neglijeze această abordare. Mai mult decât atât, se poate concluziona că există o legătură indispensabilă între istoria religiilor și teologia ortodoxă, chiar dacă s-au făcut și continuă să se facă eforturi considerabile din partea unor cercetători ca prima disciplină să fie independentă și fără nicio legătură cu cea de a doua.

Bibliografie

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.

ALLEN, Douglas, DOEING, Dennis, *Mircea Eliade. An Annotated Bibliography*, Garland Publishing, INC. New York & London, 1980.

Bibliografia unui destin misionar. Jurnalul Părintelui Alexander Schmemmann (1973-1983), Traducere, studiu introductive și comentarii de Felicia Furdui, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2004.

BOLDIȘOR, Adrian, „Raportul dintre homo religiosus și omul creștin în gândirea lui Mircea Eliade”, în: *Anuarul Institutului de Istorie „George Barițiu” din Cluj-Napoca*, Seria Humanistica, VIII, 2010, pp. 235-250.

BOLDIȘOR, Adrian, „Sacral de la Rudolf Otto la Mircea Eliade”, în: *Analele Universității din Craiova, Seria Filosofie*, Nr. 26 (2/2010), pp. 161-180.

BOLDIȘOR, Adrian, *Valențe creștine în gândirea lui Mircea Eliade*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2011.

DANCĂ, Wilhelm, *Mircea Eliade. Definitio sacri*, Editura Ars Longa, Iași, 1998.

ELIADE, Mircea, *Tratat de istorie a religiilor*, Cu o Prefață de Georges Dumézil și un Cuvânt înainte al autorului, Traducere de Mariana Noica, Editura Humanitas, București, 1992.

ELIADE, Mircea, *Jurnal*, Volumul I, 1941-1969, Ediție îngrijită de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 1993.

ELIADE, Mircea, *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, Prefață de Georges Dumézil, Traducere de Alexandra Beldescu, Editura Humanitas, București, 1994.

ELIADE, Mircea, *Mefistofel și androginul*, Traducere de Alexandra Cuniță, Editura Humanitas, București, 1995.

ELIADE, Mircea, *Nașteri mistice*, Traducere de Mihaela Grigore Paraschivescu, Editura Humanitas, București, 1995.

ELIADE, Mircea, *Dorul de Absolut*, în: Mircea Eliade, *Întâlnirea cu sacrul*, Volum îngrijit de Cristian Bădiliță, în colaborare cu Paul Barbăneagră, Editura Echinox, Cluj, 2001.

ELIADE, Mircea, *Sacrul și profanul*, Traducere din franceză de Brândușa Prelipceanu, Ediția a III-a, Editura Humanitas, București, 2005.

ELIADE, Mircea, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Traducere din franceză de Doina Cornea, Editura Humanitas, București, 2007.

RUDOLF, K., „Mircea Eliade and the «History» of Religion”, translated by Gregory D. Alles, în: *Religion*, Volume Nineteen, April 1989, pp. 101-127.

SCHMEMANN, Alexander, *Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia*, Traducere din limba engleză de Preotul profesor dr. Aurel Jivi, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 2001.

WEBSTER, Alexander F.C., „Orthodox Mystical Tradition and the Comparative Study of Religion: An Experimental Synthesis”, în: *Journal of Ecumenical Studies*, Volume XXIII, Fall, 1986, Number 4, pp. 621-649.