

**Adrian Mioc**

**Problema timpului  
în opera lui Mircea Eliade**

**Structura temporalității  
în lucrările teoretice**

Editura Marineasa  
Timișoara, 2001

SPONSORI:

**BANCA ROMÂNĂ PENTRU DEZVOLTARE  
– TIMIȘOARA –**

S.C. TELECONSTRUCȚIA S.A.

S.C. PRIMACONSTRUCT S.A.

S.C. PATH'S ROUT S.R.L.

© Adrian Mioc și Editura Marineasa

*Tatălui meu*

## **I.**

### **Preliminarii explicative în ceea ce privește conceptul de timp**

Culianu scria odată despre propria monografie închinată lui Mircea Eliade următoarele: „Autorul acestei cărți a fost expus adesea riscului aceleiași erori, reușind parțial să se corifeze cu timpul, întrucât el este departe de a găsi în opera lui Eliade o summa definitivă, abstrasă de orice contingentă de aceea de neatins. Deși o consideră importantă pentru lumea modernă – și fără îndoială mult mai importantă decât orice altă operă de istorie a religiilor, tocmai pentru că transcende cu mult limitele culturale ale acestui tip de opere -, el este convins și de necesitatea unei abordări noi și mult mai exigente, științific vorbind, decât cea eliadiană”<sup>1</sup>. A scrie o carte despre Eliade este în primul rând o mare provocarea care determină aproape automat luarea unei astfel de poziții. Nu este vorba nicidecum de o negație sau de vreo desconsiderare a meritelor maestrului, ci doar de o declarație programatică de ieșire din epigonism.

Lucrarea de față are ca punct de plecare o constatare destul de evidentă. Opera literară a lui Mircea Eliade este plină de personaje care încearcă să iasă din timp. Întrebarea primordială care se pune în acest context ar fi eternul *de ce?* De ce și mai ales de unde vine această „nemărginită sete” de a ieși din timp? Opera teoretică a lui Eliade pare să vină în întâmpinarea acestei fundamentale interogații existențiale. De răspunsul ei depinde întreg destinul uman pe acest pământ. Într-adevăr nenumăratele pagini de cercetare în domeniul științei religiilor propun diferite explicații și răspunsuri. Încercarea de față nu își asumă o nouă interpretare a acestei probleme fundamentale, ci se va strădui să abordeze o întrebare indirectă, care însă decurge nemijlocit din prima. În centrul lucrării de față nu va fi întrebarea: *de ce* încearcă rasa umană să iasă din timp, ci, mai degrabă, *cum* se realizează această ieșire? Care este modalitatea prin care se ajunge la

transcenderea timpului? Prin ce tehnică sau procedeu mistic se ajunge la actul paradoxal de transcendere a ceea ce s-a numit în mod generic temporalitate? Aceasta este în esență tema propusă spre dezbateri în paginile ce urmează.

Strategia de abordare a problemei se dorește cât se poate de simplă. Totul are ca punct de plecare încercarea de înțelegere a diferitelor procedee folosite. Din această încercare rezultă automat analiza amănunțită a unor exemple din curentele religioase cele mai cunoscute. Aici intervine și unul dintre neajunsurile acestei abordări, ieșirea din timp nefiind unică și uniformă în toate culturile și religiile. Astfel apare nevoia de ordonare a paletei destul de largi a unor astfel de experiențe. Întregul efort se va îndrepta spre găsirea unui criteriu de clasificare a diferitelor posibilități de atingere a scopului amintit. Cu alte cuvinte se poate lua exemplul unor personaje ca doctorul Honigberger sau Ștefan Viziru. Cum putem să comparăm modalitatea de ieșire din timp a unuia, în raport cu celălalt? Care este criteriul pe baza căruia se va face comparația? Aceste întrebări apar firesc la orice încercare de a construi un discurs coerent.

Căutarea unor răspunsuri bazate pe principii coerente trimite inevitabil spre opera teoretică a lui Eliade. Acesta a fost și drumul urmat de cele mai multe ori de către critica literară. În opera teoretică s-au găsit motivațiile cele mai la îndemână pentru a se explica proza lui Eliade. Asemenea încercări sunt desigur valabile, dar oferă un punct de vedere unilateral, ignorând sau minimalizând complexitatea jocului dialectic care s-ar putea crea între opera teoretică și cea artistică. Ideală ar fi o încercare de detașare față de aceste premize, o perspectivă *neutră*, echidistantă față de ambele domenii ale creației eliadești. Ea trebuie să nu fie tributară nici uneia și nici celeilalte. Atât opera de istorie a religiilor, cât și cea artistică vor fi analizate prin prisma unui sistem de idei comun și mai ales neutru.

Pentru a se putea realiza această „despărțire” se impune o tratare separată a ambelor ipostaze. Nu este vorba de o negare a unității sau a complementarității operei, „disecția” celor două ramuri fiind numai un artificiu de laborator. Întrebarea ar fi unde anume poate începe căutarea unor astfel de repere pentru conturarea acestui tip de viziune teoretică? Răspunsul vine aproape de la sine. Unde altundeva trebuie să înceapă căutarea unei astfel de baze de discuție, decât de la încercările precedente în domeniu. Prin aceasta înțelegând studiile precursorilor lui Eliade în știința religiilor. Nici o

teorie nu a apărut *ex nihilo*. Numai o bună cunoaștere a eforturilor înaintașilor poate să conducă spre rezultate valabile și să ne ferească de „redescoperirea Americii”. Din această cauză prima parte a lucrării de față va fi axată pe cercetarea bazelor științifice ale principalelor teorii, inclusiv cea a lui Eliade. Vom încerca surprinderea resorturilor interioare ale metodelor consacrate care conferă specificul și valoarea unui astfel de demers. Din aceste considerații teoretice comparative se va cristaliza și nucleul de idei pe care se fundamentează lucrarea de față. Acest nucleu generează un întreg sistem care să permită interpretarea operei teoretice a lui Eliade. Cu același fond ideatic se va trece și la tratarea operei artistice. Acesta este, foarte schematic, traiectul principalelor coordonate ale demersului nostru. Scopul final constă în desprinderea unei concluzii generale care să cuprindă simultan în aria ei, cele două părți.

Întrebarea care se poate naște ar fi unde anume intervine problematica timpului în toată această discuție propusă. De fapt, în jurul ei se învârtă întreg eșafodajul teoretic, deoarece totul are ca unic scop surprinderea specificului conceptului de timp în mentalitatea religioasă. Mai bine-zis, toată discuția este doar un pretext pentru a sublinia importanța și specificul problematicii timpului. Ea va fi de mare ajutor în descrierea structurii și formelor sale.

Timpul a fost dintotdeauna o necunoscută care a alimentat propensiunea umană spre speculație. Lucrarea de față nu își propune să abordeze o discuție analitică asupra timpului, înțelegând prin aceasta o reluare a întregii istorii, mai ales filosofice, pe care a parcurs-o conceptul. Nu ne vom opri la tezele filosofice decât atunci când considerăm necesar și revelator pentru unul sau altul dintre aspectele problemelor tratate. Nu vom aborda nici o discuție în ceea ce privește natura timpului, cu toate aspectele sale. Nu ne interesează dacă timpul face parte din categoriile apriorice ale conștiinței sau dacă are o realitate de sine stătătoare, obiectivă. O discuție despre natura sa, despre subiectivitatea sau obiectivitatea timpului nu este scopul nostru. O altă sferă în care nu avem intenția să intrăm este cea a semanticii. Nu interesează faptul că de exemplu termenul „eternitate” este sinonim cu cel de „veșnicie”, atâta timp cât pentru autorul respectiv ele denumesc paliere *diferite* ale existenței. Foarte important de reținut este faptul că în decursul lucrării termeni ca *timp* sau *eternitate* vor fi folosiți în sensul de *nivele ontologice*. Nu sensul lor denotativ este relevant, ci faptul că

ele denumesc acel palier al realității fizice sau respectiv, metafizice. Etimologia va fi folosită sporadic, dar tot în același scop: de a descrie cât mai plastic acel nivel la care se face aluzie.

Definiția strictă la care ne raportăm este cea prin care timpul este văzut în aspectul său de  *existență terestră*  și valorizat ca atare. Vom face precizări și distincții față de alte tipuri de timp, dar în centru va rămâne în permanență ideea nostalgiei de transcendere a timpului.

De asemenea nu ne propunem să intrăm în detaliile distincției dintre istorie și timp în sens ricoeurian, de exemplu. Acest lucru s-ar dovedi poate necesar, dar și Eliade folosește termenii aproape în relație de sinonimie. Introducerea unor astfel de noi grile teoretice ar complica mult expunerea. De aceea nu ne vom raporta nici la teoriile textualiste care analizează timpurile verbale din text. Exemplele analizei nu vor fi luate nici din domeniul filosofic, cum face Ricoeur, ci din știința religiilor sfera predilectă a operei lui Eliade.

Lucrarea de față va opera cu un concept al timpului provenind din antropologie și știința religiilor, axat doar pe semnificațiile intrinseci ale termenului. Timpul va fi înțeles din perspectiva  *valorii*  și al  *conotațiilor*  sale în raport cu ființa umană. Aceștia vor deveni termenii-cheie ai lucrării. Ce valoare are timpul pentru un indian de exemplu, sau mai bine-zis ce semnificație conotează acest concept pentru el? Vor fi analizate mai multe astfel de perspective pentru ca în final să se încerce o clasificare sintetică. Țelul mai mult sau mai puțin explicit este de a găsi în diferitele contexte istorice ale diverselor civilizații trăsăturile generale constante care să ne permită și să ne mijlocească posibilitatea unei ordonări sub forma unor structuri omogene. Timpul devine deci expresia unei viziuni ontologice aflate în strânsă legătură cu trăirea sufletească a omului. El devine un simbol pentru tot ceea ce ține de existența sa terestră. Vom vedea pe parcursul lucrării și ce implică exact această valoare simbolică a timpului. Pe scurt, definiția cea mai apropiată de accepțiunea în care va fi folosit conceptul de timp în lucrarea de față ar fi aceea că el denumește  *un nivel sau o realitate ontologică* . Întregul discurs este axat pe o analiză făcută din această perspectivă. De altfel nici sensul pe care îl conferă Eliade timpului nu depășește prea mult această definiție.

Uneori se vor lua în discuție și argumente care provin din alte domenii decât cele strict culturale. Pe alocuri știința modernă susține, confirmă și

chiar completează unele intuiții ale marilor mistici. Pentru a nu cădea în acuzația de diletantism sau confuzie de planuri, argumentele din științele exacte vor avea un caracter mai mult secundar, vizând totuși întregirea viziunii de ansamblu. Este vorba mai mult de o omologie și de un paralelism, decât de o identitate de puncte de vedere.

Problema timpului este, în fond, o problemă de valorizare a propriei existențe terestre. Ea implică și o permanentă propensiune spre depășirea acestei limite. Cum răspunde omul unor astfel de situații, cum se raportează el la propria-i condiție, care este una prin excelență dependentă de timp, dar și care sunt tentativele sale de a depăși acest păcat original, iată doar unele din întrebările supuse analizei în această lucrare.

Un alt aspect al problemei va fi cel conform căruia timpul, în accepțiunea de nivel ontologic, va intra în raport de interacțiune cu ceea ce este dincolo de el. Problema relației timp-eternitate va fi una centrală, influențând în mod hotărâtor rezultatele acestui studiu.

Dincolo de toate aceste considerații cu caracter general, dacă ar fi să ne referim la un exemplu prin care să ilustrăm mai concret cele discutate până acum, putem aminti faptul că Eliade spune despre inițiere că ar fi un proces de *regressus ad uterum* sau unul de *descensus ad inferos*. Din perspectiva lucrării de față, acești doi termeni nu sunt nicidecum sinonimi sau interșanjabili. Între ei există, cum se va vedea, o diferență fundamentală generată de structura contextului religios din care fac parte. Fiecare dintre ei reprezintă scenarii specifice și separate de trecere într-un alt plan al existenței. Fiecare este o cale, o modalitate de sine stătătoare de a ieși din contingent. Legătura cu problematica timpului nu poate trece neobservată, mai ales dacă ne gândim că inițierea în sine nu este altceva decât o încercare de ieșire din timp. Astfel din cele spuse mai sus rezultă că putem distinge mai multe posibilități de a transcende temporalitatea, fiecare luând forme diferite, având o configurație specifică și, mai ales, totul având un conținut profund ontologic și religios.

Pentru a avea o imagine sinoptică, de ansamblu asupra arhitecturii lucrării, mai trebuie precizate unele lucruri. Astfel prima parte face o trecere în revistă a principalelor curente în studiul științei religiilor. Plecând de la cercetările lui Frazer și ajungând până la Eliade și Culianu, se va accentua, în special, ideea relației dintre istorie și structură. În continuare se va trece la analiza viziunii lui Eliade pentru a putea avea un punct de plecare și o bază

de comparație pentru a evidenția diferențele față de viziunea propusă în lucrare. În a doua parte a lucrării se va trece la un studiu analitic al ideii de temporalitate aplicat pe exemplul unor curente religioase consacrate. Aici ideile teoretice își vor găsi implemterea în unele manifestări concrete. Pe schema celor două tipuri de inițiere amintite se va dezvolta ideea constituirii a două tipuri, a două paradigme religioase. Analiza fenomenelor religioase nu se vrea nicidecum exhaustivă, ea surprinzând doar aspectele legate de structura religiilor respective, aflate în legătură și cu problema timpului. Totodată, acest demers analitic vizează în cazul fiecărei tipologii religioase, două planuri. Unul orizontal, în care se vor putea distinge și clasifica apartenența la una sau la cealaltă dintre aceste forme de trăire religioasă. Al doilea este cel vertical, de adâncime, cel în care se vor urmări gradele de profunzime ale acestei trăiri și în care se vor vedea foarte clar nivelele și treptele de depășire a timpului. În final rezultatele vor fi reunite în vederea desprinderii unor concluzii generale.

Din toată această prezentare succintă a excursului ce urmează se desprinde ideea constituirii unei perspective *neutre*, care să se distanțeze de *ambele* sfere ale creației lui Eliade. Totodată aceasta se vrea și o distanțare față de numeroasele exegeze care nu fac altceva decât să aplice ideile teoretice în analiza operei literare, dar și de cele care iau în discuție numai latura științifică, oferind doar o imagine trunchiată asupra personalității lui Mircea Eliade. Cu alte cuvinte este o încercare de a surprinde fenomenul temporal din *întreaga* operă, dintr-o postură detașată, din care să se desprindă o viziune integratoare, de ansamblu. Etimologia latină a cuvântului „neutru”, „nici unul din două”, este poate cea mai bună caracterizare a intenției lucrării de față. În acest context se poate spune că nu continuă exegezele lui Culianu, Marino sau Dancă<sup>2</sup>, în care vom regăsi încercări de explicare a metodei lui Eliade.

## **II. Timp și metodă**

## 1. Scurt istoric al cercetării fenomenului religios până la Mircea Eliade

Problema timpului este deosebit de complexă, dar mai ales deosebit de vastă. De-a lungul istoriei s-au dat o serie întreagă de definiții și s-au evidențiat o mulțime de perspective prin care acest fenomen fundamental al existenței noastre poate fi înțeles și receptat. Impedimentul principal de care ne lovim decurge, în primul rând, din nevoia unei delimitări mai precise a spațiului în care vrem să ne mișcăm. În al doilea rând se poate constata o necesitate acută în găsirea unor criterii de selecție și de clasificare. Fiind vorba de Mircea Eliade și cunoscând perspectiva mitică pe care o adoptă, considerăm oportun să ne menținem în aceeași sferă de semnificații. Deși vom face aproape inevitabil referiri și la sensuri care vin dinspre filozofie, știință sau chiar semantică istorică, nu ne propunem să intrăm în prea multe amănunte. Vom apela la acestea doar ca argumente colaterale când va fi necesar. Dificultatea persistă totuși deoarece, deși avem de-a face cu știința religiilor și a miturilor, un domeniu relativ bine delimitat, el permite existența unei multitudini de posibilități prin care un fenomen de o asemenea anvergură și profunzime poate fi înțeles. Din această cauză dificultatea cu care suntem confrunțați este una mai degrabă de ordin metodologic. Avem nevoie de unele criterii prin care să ordonăm o masă imensă de informații.

Pentru început, fiind vorba de partea teoretică a operei eliadiene, întrebarea cea mai legitimă se referă la modul cum este definit timpul în această știință căreia Eliade i-a consacrat întreaga activitate pe plan teoretic. Prioritatea numărul unu ar fi deci să încercăm să definim timpul din perspectiva științei religiilor. Înainte însă de a putea vedea cum este definit timpul, este foarte important să știm ce este, de fapt, știința religiilor. Nu se poate construi o teză despre noțiunea de timp într-un domeniu teoretic fără a ști exact cu ce se ocupă și, mai ales, *ce este* acel domeniu. Primul pas în

„recunoașterea” unui astfel de „teritoriu” constă în a cerceta esența care îl face să se deosebească de altele. Diferența specifică se revelează mai ales în felul cum este tratat conceptul fundamental al acestei științe: religia. În acest sens considerăm că o cercetare a metodei de lucru este cea mai directă cale de definire a științei religiilor. Metoda „trădează” mecanismul de funcționare al unei științe și permite acel *insight*, acea intruziune în resorturile cele mai intime ale modului de gândire din știința respectivă.

Contestată de unii, supraevaluată de alții această, știință care de fapt nu are nici măcar un nume consacrat, a reușit să se impună prin eforturile unor eminente cărturari, între care Eliade ocupă un loc foarte special. Ca o primă și fundamentală diferență care o delimitează de teologie, de exemplu, ar fi faptul că „în timp ce teologia și filozofia se ocupă cu precădere de Dumnezeu sau de ideea de divinitate, știința religiilor se ocupă de faptul religios așa cum apare el în *istorie*.”<sup>3</sup> Aluzia la istorie ne plasează deodată în chiar miezul problemei supuse spre analiză în lucrarea noastră. Așadar este vorba de manifestarea ne-mijlocită a fenomenului religios în istorie și, implicit, a formelor, pe care acesta le ia în timp. Deși obiectul fundamental al acestei științe este fenomenul religios, timpul devine *suportul necesar*, fără de care nu se poate concepe o adevărată cercetare în domeniul amintit. Dacă așa stau lucrurile, timpul și implicațiile sale devin una dintre cele mai importante preocupări ale unui istoric al religiilor. Cum se va vedea, fiecare exeget va lua atitudine, în problema istoriei și a implicării ei în procesul de interpretare a manifestărilor religioase. Din această cauză, istoria va atinge multe din nivelurile unui istoric al religiilor, în special pe acela al metodei.

În capitolul de față ne rezumăm la o trecere în revistă a principalelor „trend-uri” din știința religiilor. Nu vom aborda un studiu de tip analitic asupra tuturor metodelor folosite în știința religiilor, ci vom face referiri doar la implicațiile timpului în legătură cu ideea de metodă. În acest demers nu ne propunem să ne oprim nici la analiza sensurilor propriu-zise ale timpului. Problema este de prea mare importanță ca să nu fie tratată separat.

Vom începe prin cercetarea tradiției studiului religiilor de până la Eliade. Analiza metodelor de cercetare a precursorilor, respectiv cercetarea metodei lui Eliade, va duce implicit la conturarea unor concluzii din care va reieși perspectiva noastră asupra problematicii timpului. În aceste prime considerații nu se vor stabili decât unele principii teoretice, fără a face

referiri neapărat la opera lui Eliade. Rezultatele demersului urmează apoi să fie confruntate cu opera antropologului român.

Prin cercetarea metodei nu vom înțelege o exhaustivă și laborioasă trecere în revistă a tuturor metodelor folosite. Știința modernă a religiilor își are un prim întemeietor în Max Müller și în a sa știință pozitivă a religiilor. Nu vom insista asupra unor cercetări de tipul animismului lui Tylor, dar înainte de a ajunge la metoda fenomenologică, metodă unanim recunoscută ca fiind cea mai reprezentativă, se impune să-l amintim pe James George Frazer cu teoria sa despre originile religiei în magie. Menționarea operei lui Frazer este importantă și necesară deoarece el a fost, de fapt, stimulentele principale al tânărului Eliade, în îndrumarea spre un astfel de studiu. De asemenea, printre principalii precursori în domeniu, trebuie amintit și Emile Durkheim, cu studiul său *Formele elementare ale vieții religioase*, în care se încearcă o abordare de natură sociologică. Ca o coordonată principală, identificabilă la cercetătorii amintiți mai sus, la care se adăugă exegeza marxistă, se poate spune că toți susțin metoda evoluționistă. Faptul religios este rezultatul unei evoluții istorice care pleacă de la forme rudimentare și neevoluate, precum animismul sau magia, dezvoltându-se apoi în religii politeiste, în final atingând pragul maxim al evoluției prin monoteism. Unele păreri, precum cea a lui W. Schmidt, propun pe de altă parte teza unei involuții de la monoteismul primitiv spre forme inferioare, politeiste, de manifestare ale fenomenului religios. Oricum ambele perspective sunt tributare unei metode de sorginte istorică.

#### **a) Metoda fenomenologică**

Metoda cea mai cunoscută și apreciată rămâne, totuși, metoda fenomenologică. Orice studiu de istorie a religiilor nu poate face abstracție de abordările de tip fenomenologic și comparatist ale unor cercetători ca Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, Joachim Wach sau Raffaele Pettazzoni. J. A. Saliba are dreptate când afirmă că „Schleiermacher și Otto sunt în mare parte răspunzători de dezvoltarea fenomenologiei religiilor în prima fază”, mai ales că studiile lor „pot fi puse în legătură cu școala filozofică a lui Husserl”. Cei mai mulți exegeți au negat, însă, această filiație cu speculația de tip filosofic, așa încât problema a ajuns să fie, în mare parte, evitată. Ceea ce s-a reținut din adevărata metodă fenomenologică a fost,

totuși, „încercarea de a descoperi fenomenele, adică ceea ce « apare »”.<sup>4</sup> Nu se ține nicidecum seama de intenționalitate sau de înțelegerea fenomenului în funcție de întretăierea dintre *noemă* și *noesă*. Mai mult, turnura pe care au luat-o cercetările în domeniu a fost mai degrabă către o abordare de tip comparatist. Din această cauză, în general, studiile de religie comparată au fost clasificate drept studii de fenomenologie a religiei, deoarece, pentru a se ajunge la sensul general se foloseau, prin comparație, mai multe fapte religioase. În acest sens îl putem aminti pe Günter Lanczkowski care, într-o carte foarte doctă, numită chiar *Introducere în fenomenologia religiei*, explică următoarele: ”Din cauza metodei comparatiste, fenomenologia religiei s-a numit foarte des știința comparativă a religiei, și această relație a fost extinsă și asupra întregului domeniu al științei religiei; în engleză «Comparative Religion» s-a menținut ca termen generic până astăzi.”<sup>5</sup> Fenomenologia așa cum a fost definită de Husserl, este un studiu al fenomenelor, fără nici o legătură cu un studiu de natură istorică. În acest punct se plasează și mărul discordiei în privința metodei științei religiilor. Pe de-o parte există poziția celor care apără cercetarea de tip fenomenologic văzută ca o căutare a unor structuri imuabile, ce transcend istorismul și acumulările pozitivistice de date. Pe de altă parte există istorici ai religiilor care țin la primatul documentului istoric, la localizarea lui în timp și la importanța sa din punct de vedere sociologic. Pe scurt metoda fenomenologică cuprinde *trei etape principale*: „Fenomenologia religiei se ocupă de fenomenul religios așa cum se prezintă în multiplele lui manifestări. Încearcă să-l *descrie* (s.n.) cu cea mai mare fidelitate, *ordonându-i* (s.n.) manifestările, *clasificându-le* (s.n.) prin delimitare de alte manifestări asemănătoare, *ierarhizând* (s.n.) diferite aspecte pe care le îmbracă toate aceste manifestări; în sfârșit *sintetizând* (s.n.) trăsăturile lor comune. (...) A doua sarcină a metodei fenomenologice ar putea fi rezumată ca încercarea de a surprinde *structura* (s.n) fenomenului religios. A treia sarcină va fi *interpretarea fenomenului religios* (s.a) care să permită captarea sensului, a semnificației structurii respective.”<sup>6</sup> Prima etapă este de sortare și ordonare a materialului după diferite trăsături comune, a doua constă în sintetizarea acestor trăsături într-o structură, a treia fiind, bineînțeles, hermeneutica acestor fapte religioase. În ceea ce privește statutul și ponderea cercetării structurii putem spune, oarecum anticipând, că „*structura* proprie fiecărei religii *determină forme* (s.n) și funcții pe care le îmbracă diferitele ei

elemente până într-acolo încât, dacă se ajunge ca ea să fie descoperită într-o religie, se poate bănui ce tip de idee sau de reprezentare a divinului comportă acea religie, care-i sunt formele de cult și etica specifică.”<sup>7</sup> Această idee este fundamentală din punctul de vedere al lucrării de față. Ea dezvăluie legătura profundă care există între *structură* și *formă*. În esență, ceea ce trebuie reținut este mai ales faptul că structura atrage după sine studiul formelor manifestării religioase transformându-se, implicit, într-o *morfologie*.<sup>8</sup> La modul general acesta este și punctul de vedere din care va fi abordată și problematica timpului în această lucrare. Martin Velasco susține o relație de determinare între structură și formă, ceea ce îndreptățește, cum vom vedea, studiul morfologic propus aici, plecând de la structuri duale.

Raffaele Pettazzoni definea astfel știința fenomenologiei religiei: „Fenomenologia religiei ignora dezvoltarea istorică a religiei (despre evoluția istorică fenomenologia religiei nu cunoaște nimic” van der Leeuw). Țelul ei este înainte de toate să descifreze din multitudinea de fenomene religioase, diferitele *structuri*. Numai structura ne poate ajuta să luminăm sensul fenomenelor religioase, independent de poziția lor în timp și spațiu și împrejurările culturale. Prin aceasta fenomenologia religiei primește o valabilitate generală care-i lipsește istoriei religiei care se ocupă cu studiul religiilor individuale și din acest motiv este supusă specializării divizatoare.”

<sup>9</sup> Pettazzoni este foarte categoric în afirmațiile sale. În economia demonstrației sale, istoria și implicit timpul nu par să aibă nici o pondere. Dacă ne reamintim definiția științei religiei, aceste afirmații ar intra în contradicție. Acolo era vorba despre specificul acesteia față de filozofie sau teologie, în sensul că știința religiei se ocupă cu manifestarea fenomenelor în istorie. Și totuși contradicția este doar aparentă: istoria există în ambele contexte dar, după Pettazzoni, ea este numai punctul de plecare în hermeneutica religioasă. Structura este cea care luminează și contribuie hotărâtor la elaborarea sensului, istoria fiind doar fundamentul. Van der Leeuw notează următoarele apropo de mentalitatea primitivă: „Mentalitatea primitivă se regăsește în orice stadiu de dezvoltare și la oameni de orice tip antropologic. Asemenea *structuri sunt eterne* (s.n.) și, deși apar în unele epoci destul de limpede, iar în altele mai puțin, nu le putem considera niciodată limitate la perioade determinate sau la grupuri determinate”<sup>10</sup>. Ideea este aceeași în ambele aserțiuni: aspectul de desfășurare în istorie nu interesează decât în mod secundar pe un fenomenolog al religiilor.

Structurile sunt eterne, chiar dacă în unele epoci apar mai pregnant și în altele mai puțin. Van der Leeuw recunoaște, ce-i drept, apariția fenomenului în diacronie, dar ceea ce caută el sunt arhetipurile care coagulează fenomenele împrăștiate în decursul istoriei. Afirmarea acestuia din urmă este poate mai nuanțată decât cea a lui Pettazzoni, dar ideea fundamentală, care exprimă chiar principiul metodei fenomenologice, este aceeași. Părerea lui Mircea Eliade vizavi de această luare de poziție va fi tratată în capitolul următor, dar concluzia care se poate desprinde încă de pe acum subliniază faptul că istoria este pusă într-o poziție de subordonare față de structură. Aceasta din urmă primează și iese în evidență relativizând raportul său cu istoria. Dacă ar fi să anticipăm puțin problematica următorului capitol care tratează strict metoda lui Eliade, am putea observa că acesta este, probabil, punctul nevralgic, cel mai des combătut de exegeții antropologului român. În această sferă se află și principalul reproș care i s-a adus lui Eliade: acela de anti-istorism.<sup>11</sup>

### **b) Dimensiunea hermeneutică**

J. Martin Velasco în interesanta sa carte numită *Introducere în fenomenologia religiei*, vorbește și el de un al treilea pas. Pe lângă compararea și găsirea unor structuri, foarte important din punctul de vedere al analizei fenomenului religios este și ceea ce se numește interpretare. O structură nu poate fi concepută dacă nu este evaluată, interpretată, și, mai cu seamă, înțeleasă din interior. Așa încât o cercetare fenomenologică are implicit și o dimensiune hermeneutică. Concluzia cercetătorului spaniol poate fi rezumată cu propriile-i cuvinte. Accentul pus în mod prea radical pe ideea de structură ne duce la situația prin care „fenomenologia se convertește astfel într-o *morfologie a sacralului lipsită de sens istoric*. Aceeași atenție acordată structurii globale, precum și insistenței asupra specificității sale poate îngădui fenomenologiei descrierea religiosului ca și cum ar constitui o mărime indiferentă condițiilor istorice, sociale, politice, psihologice etc., în care de fapt se realizează.”<sup>12</sup> Problema fundamentală este legată tot de istorie. Un accent prea mare pe structură duce la o negare a istoriei, a timpului. Pretutindeni apare problematica timpului. Metoda fenomenologiei religioase nu este, în esență, decât o meditație și o raportare la statutul temporal. Meditația asupra timpului va fi regăsită la toate nivelurile operei,

pentru că de ea depinde abordarea sensurilor religiosului în general. Nu este locul aici pentru alte comentarii asupra acestei idei, dar o vom face după ce vor fi expuse și opțiunile metodei de cercetare a lui Eliade. Nu ne putem reține, însă, o nedumerire cu privire la adoptarea unei maniere atât de tranșante și exclusiviste. Este evident că Pettazzoni are dreptate atunci când vorbește despre necesitatea constituirii unor structuri în cadrul unor fenomene atât de complexe și de eterogene. Ceea ce i s-ar putea reproșa ar fi numai accentul prea apăsător pus pe aceste structuri cu aspect atemporal. În aceeași ordine de idei mai putem aminti și părerea lui I.P. Culianu care se pronunță în spiritul ideilor de mai sus. „Din nefericire fenomenologia împarte cu morfologia lui Goethe *neputința de a explica transformările istorice* (s.n)”<sup>13</sup>. El recunoaște meritele indiscutabile ale metodei fenomenologice, dar nu poate să nu remarce acest neajuns fundamental detectat la toți continuatorii lui Van der Leeuw, incluzându-l și pe Mircea Eliade. În loc de concluzie putem spune, în continuarea ideilor enunțate mai sus, că eliminarea istoriei din contextul fenomenului religios nu numai că ne îndepărtează de problematica noastră, dar afectează și veridicitatea judecării acestui fenomen. Ceea ce urmărește acest capitol este numai o trecere în revistă, din care să se observe că pentru mulți dintre marii predecesori ai lui Eliade știința care se ocupă cu fenomenele religioase se delimitează foarte abrupt de toate conotațiile care pot trimite spre noțiunea de istorie, în oricare accepțiune a sa.

### **c) Școala sociologică**

Există însă, pe lângă aceste cercetări care nu țin seama de istorie, o serie de antropologi care, în încercarea lor de a explica fenomenul religios, pun accentul mai degrabă pe criterii de tip sociologic. Printre aceștia îi numim, în primul rând, pe Emile Durkheim și pe Georges Dumézil. Pentru ei religia nu este un fenomen autonom, ci „ea codifică relații de ordin social”<sup>14</sup>. Istoria apare în acest caz într-o nemijlocită corelație cu sensul revelat, astfel încât fenomenul religios în discuție este văzut ca un rezultat al momentului, precum și al împrejurărilor sociologice în care a apărut. Acum nu mai avem de-a face cu o structură de adâncime, ci mai degrabă cu niște corelații făcute pe baze strict empirice. În acest sens îl vom aminti și pe Piganiol, cu lucrarea sa *Essais sur les origines de Rome*, în care acesta descoperă *posibilitatea*

*structurării* discutată anterior, dar având la bază o motivație sociologică. El vede o netă distincție între populațiile de *tip pastoral* și cele de *tip agricol*. Se observă că diferența dintre ei nu este creată pe baza unui criteriu strict empiric. Mircea Eliade, după cum vom vedea, nu a negat niciodată o asemenea posibilitate de interpretare. În această ordine de idei mai putem aminti și contribuțiile lui Dumézil care, împreună cu școala sociologică franceză, încearcă să clasifice materialul lor în funcție de ideea de castă indo-europeană: casta sacerdotală, cea a războinicilor și, în fine, cea a oamenilor care produc. Pe de altă parte, cercetările lui Przyluski ne trimit spre un punct de vedere axat pe o perspectivă evolutivă. Este vorba de progresul de la simbolismul religios al figurii materne, Magna Mater, genetrix, cult al fecundității, înspre o con-templare superioară a unui Dumnezeu - Tată.

Toate studiile de tip sociologizant propun o clasificare bazată pe premise similare, dar toate dau dovadă de un anumit empirism prea liniar, descriind fenomenele complexe ale imaginarului uman „plecând de la premise oarecum exterioare conștiinței”<sup>15</sup>, dând dovadă și de o „îngustime metafizică”<sup>16</sup>. Asupra lor vom reveni în capitolul următor, atunci când vom supune atenției modul de lucru al lui Eliade vizavi de această controversă.

#### **d) Metode moderne: Jung, Lévi-Strauss și structuralismul**

Dacă ar fi să lărgim puțin cercul cercetărilor care au ca obiect manifestările religioase și să ne referim la Jung și la metoda acestuia, observăm că problema nu se pune în termeni atât de diferiți. Pentru Jung structura constituie un dat primordial care generează sau „preconștăționează” sensul dezvoltării unui fenomen.<sup>17</sup> Întreaga hermeneutică se face în scopul „descoperirii acestei structuri ascunse”, după cum spune același autor în *Introducerea în esența mitologiei*, elaborată împreună cu Kerényi.<sup>18</sup>

Nu putem vorbi despre metode în știința religiilor fără să amintim contribuțiile lui Claude Lévi-Strauss. Chiar dacă baza metodologică de la care pleacă este cu totul alta, cercetările făcute de acesta ocupă un loc de prim rang în antropologia contemporană. O discuție despre metoda sa ne va duce spre bazele teoretice ale structuralismului. Cea mai importantă deosebire reperată la o primă observație ar fi baza exclusiv lingvistică de la care se pleacă. Nivelul sintactic și formal al limbii este cel care creează

structurile. Totul are la bază o logică de tip *binar*, așa cum bine demonstrează Gilbert Durand în cartea sa *Figuri mitice și chipuri ale operei*. Aristotelismul este, se pare, epistema dominantă în modernitate. Mecanicismul și progresul științific sunt, de fapt, consecințele care decurg din paradigma aristotelică. Durand își însușește complet ideea lui Tullio de Mauro, care parafrazează o afirmație a lui M. Schlick, zicând că: „istoria gândirii occidentale ar fi luat poate alt curs dacă gânditorul grec (Aristotel) ar fi avut mai puțină încredere în existența limbajului.” Între structuralism și aristotelism există, prin urmare, o legătură profundă, cu repercusiuni și asupra modului de a înțelege lumea. „S-ar părea că Tullio de Mauro țintește bine, își continuă Durand demonstrația - atingând în spatele modernismului cibernetic vechiul *binarism* (s.n.) aristotelic - atunci când scrie, constatând de altfel falimentul proiectelor de traduceri mecanice: «Au fost abordate studii asupra posibilității de a mecaniza traducerea, de către ingineri ciberneticieni, într-o perspectivă aristotelică»<sup>19</sup>. Nu este locul și nici Gilbert Durand nu este criticul cel mai avizat al structuralismului, dar demonstrația sa constată lipsa dimensiunii temporale din această metodă. Dacă până acum s-a remarcat rolul secundar pe care îl ocupa istoria în fenomenologie, acum se poate chiar vorbi de anularea ei. Eliminarea diacronismului, mai exact, a dinamismului intrinsec oricărui fenomen, este ideea pe care vrem să o subliniem. Revenind la bazele metodei structurale constatăm o aplicare aproape exclusivă în știința lingvistică. Nu este nevoie să ne gândim decât la studiile unui Propp sau Todorov pentru a ne convinge. „Lingvistica însă are, după Saussure, drept unic și veritabil obiect limba considerată în sine și pentru sine.”<sup>20</sup> Limba apare ca un sistem eminent formal și, pe deasupra, închis în sine. Această noțiune de sistem va duce la o tendință exagerată de încrem-nire în sincronism, astfel încât chiar Saussure va fi foarte reticent în abordarea de tip diacronic a limbii. Această închidere în sistemul lingvistic generează sărăcirea sferei semantice. Se ajunge până la propagarea unui tip de exclusivism care nu admite ambiguitatea sensului. Autorul *Cursului de lingvistică generală* vorbește de o „linearitate a semnificantului”<sup>21</sup>. Însuși Chomski va spune că analiza saussuriană „nu lasă desigur nici un loc *structurii profunde* (s.n.) în sensul gramaticii filozofice a cartezienilor și celei de la Port Royal”<sup>22</sup>. Principala lacună a structuralismului e că nu ia în calcul ambiguitatea sensului. Cuvântul *timp* are, din această perspectivă, numai un singur sens și nu poate simboliza nimic altceva. Acest lucru îl

îndreptățește pe Durand să conchidă că: „limbajului liniar – netolerând ambiguitatea sensului – îi corespunde o *logică binară* (s.n.)”.<sup>23</sup> Structura, în accepțiunea structuralismului, nu este altceva decât însăși exprimarea acestui sta-tism dus până la extrem. În aceeași ordine de idee, Greimas însuși recunoaște că această reacție „nucleară binară„ se identifică la limită cu însuși conceptul de structură<sup>24</sup>. Dacă ar fi să facem o comparație cu fenomenologia, care propune cele trei etape amintite: culegerea datelor din manifestarea lor istorică, desprinderea structurii și, în fine, interpretarea, se poate constata absolutizarea uneia singure. Amputarea celorlalte va duce inevitabil la soluții extreme. Într-adevăr, izolarea structurii nu poate însemna altceva decât eliminarea din calcul atât a istoriei, cât și a sensului. Ceea ce trebuie reținut din cele spuse până acum ar fi, pe lângă renumita „absolutizare a modelului lingvistic”<sup>25</sup>, mai ales „repulsia față de o semantică ce ar avea pretenția să descrie o substanță psihică”<sup>26</sup>, implicit față de polisemie. Structuralismul nu ia în calcul conceptul de ambiguitate a sensului. Structura este instanța supremă, mai ales că dincolo de ea nu este nici măcar un subiect, ci e vid, „o vacuitate statutară a psihismului uman”.<sup>27</sup> „Inconștientul este întotdeauna gol sau, mai exact, este la fel de străin de imagini ca și stomacul de alimentele care-l traversează”. În plus, trebuie să mai subliniem atitudinea de negare totală a istoriei în structuralism și, în special, la Lévi-Strauss. Se constată o totală lipsă de relevanță a timpului în metodologia acestui tip de demers. Totuși, ca un gest reparator la criticile aduse de Gilbert Durand sistemului de gândire structuralist, trebuie menționat că există o diferență între metoda propusă și aplicarea ei în cercetările lui Lévi-Strauss. Durand însuși recunoaște meritele incontestabile ale renumitului antropolog. Această neconcordanță între teorie și practică apare destul de frecvent și la alți antropologi.

#### **e) Rezumatul diferitelor atitudini față de istorie și timp**

Un asemenea capitol teoretic plin de informație riscă să nu-și atingă scopul dacă nu este reluat într-un scurt rezumat conclusiv. Ceea ce trebuie punctat sunt doar pozițiile față de temporalitate, adoptate de fiecare din metodele care s-au conturat de-a lungul acestui capitol. Am întâlnit, în primul rând, metoda istoricilor religiei care pun accentul numai pe datul istoric, în sensul unei acumulări pozitivistice de material, fără nici o tentativă

de generalizare. Am constatat apoi că metoda fenomenologică pleacă de la apariția fenomenului, inevitabil istorică, dar îl transcende prin căutarea unui sens în cadrul unui sistem sau al unei structuri. În acest tip de cercetare sensul este cel mai important, de aceea unii fenomenologi, într-o apetență polemică față de istorici, tind să reducă timpul la un minimum necesar. Există și o serie de cercetători a căror metodă este în esență fenomenologică, dar care rămân la explicarea faptelor religioase printr-o prismă sociologică. În fine, nu trebuie să oțimem structuralismul, a cărei opțiune este net orientată împotriva diacroniei. Și în acest caz este vorba de căutarea unor structuri, dar definiția cuvântului este diferită de cea a fenomenologilor.<sup>28</sup> Structuraliștii se opresc numai la structuri și nu au în vedere herme-neutica lor.

Ne oprim aici cu considerațiile despre adevăratul rol și despre ponderea istoriei în procesul de înțelegere al faptelor de natură religioasă. Oricum această discuție despre metode are limitele ei inerente, dar vom încerca, la fel ca Gilbert Durand, „să încercăm potolirea unei polemici nefaste bazată pe susceptibilități ontologice care ni se pare că mutilează două puncte (în cazul nostru mai multe n.n), la fel de fructuoase și de legitime câtă vreme se cantonează în convenția metodologică”<sup>29</sup>. Scopul nostru nu este de a critica una sau cealaltă dintre metodele analizate, ci doar de a extrage păreriile lor vizavi de conceptul de timp. În finalul capitolului de față trebuie precizat că ne rezumăm deocamdată la evidențierea acestor diferențe de păreri care subliniază, o dată în plus, importanța problematicii timpului.

## **2. Introducere în metoda lui Mircea Eliade. Statutul istoriei în interpretarea fenomenului religios**

Legătura dintre opera lui Eliade și problematica timpului este atât de adâncă, încât constituie însăși baza gândirii sale. Pretutindeni, atât în opera teoretică, cât și în cea artistică se fac referiri la ideea temporalității legată de

soarta omului în lume, precum și de destinul său după moarte. Timpul este intrinsec legat, la antropologul român, de fenomenul religios și de manifestarea sa în lume. Pentru a putea înțelege această problematică trebuie să intrăm în articulațiile intime ale operei sale. Un astfel de demers aplicat unei opere atât de întinse necesită o serie de lămuriri preliminare.

În primul rând, fiind vorba de două tipuri de discurs, ele vor fi privite în mod distinct și separat. Pe de-o parte opera teoretică, pe de alta cea artistică. Eliade însuși le considera două ipostaze diferite ale aceleiași personalități, o față diurnă care ar corespunde operei teoretice, respectiv una nocturnă, a celei artistice. „Așa cum a afirmat în repetate rânduri, un lucru important pentru el era păstrarea echilibrului spiritual prin oscilații între condiția nocturnă a spiritului (raționalismul gândirii științifice) și condiția nocturnă a acestuia (aspectul mitologic al fanteziei și fanteziei)”.<sup>30</sup> Pentru început vom trata separat partea teoretică a operei sale și vom urmări, în special, o serie de constante cu ajutorul cărora să putem penetra acest univers imens de idei și fapte religioase.

#### **a) Mircea Eliade între tradiție și inovație în interpretarea faptului religios**

În capitolul precedent am trecut în revistă o serie de puncte de vedere teoretice privitoare la valoarea istoriei. Aducând în discuție și părerea lui Mircea Eliade în acest context trebuie neapărat să ținem seama de specificul concepției sale. Problema cea mai mare ar fi faptul că el nu a scris o lucrare anume care să-i reunească reflexiile teoretice asupra modului propriu de a concepe analiza fenomenului religios. Ceea ce există sunt mai mult introduceri sau gânduri disipate în întreaga sa operă teoretică. Cert este că Eliade nu a avut vocația de a stabili jaloane stabile. El nu a fost promotorul unei metode consacrate și nici nu a întemeiat o școală care să-i poarte numele. O astfel de incursiune constituie o întreprindere temerară ținând cont de vastitatea operei antropologului român.

Cât despre metoda sau lipsa de metodă a lui Eliade nu ne propunem aici să intrăm în toate detaliile, pentru că ne-ar îndepărta prea mult de subiectul nostru și, de altfel, ea a fost făcută, de pe alte poziții, de către spirite foarte subtile, dintre care amintim numai pe I.P. Culianu și pe A. Marino. Totuși există voci care îi reproșează substanțial această lipsă de fundament teoretic,

așa încât vom subscrie spuselor lui Eliade însuși care recunoaște, într-o scrisoare către discipolul său amintit mai sus, că: ”Personal ca și Granet și Dumezil, n-am fost obsedat de metodologie – deși cred că toți trei am încercat să interpretăm sistematic documen-tele (s.n.).”<sup>31</sup> În treacăt amintim că Ioan Petru Culianu afirmă că în cazul lui Eliade avem de-a face mai degrabă cu o metodă implicită, pentru că el „se poate atașa curentului istorico-religios reprezentat de Otto, Chantepie de la Saussaye, Van der Leeuw; pe de alta, el este apropiat de tentativele structuraliste și fenomenologice ale unui Propp”.<sup>32</sup>

Revenind la tematica abordată în capitolul precedent, putem acum expune și părerea lui Eliade cu privire la statutul timpului istoric. În lucrarea sa *Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului*, într-una din reflexiile sale cu caracter teoretic, el încearcă să redea viziunea privitoare la problema implicării timpului în metoda sa de lucru. Nu promovează o poziție tranșantă și definitivă în privința importanței istoriei în studiul fenomenelor religioase, ci spune foarte clar că această „condiționare istorică a unui fenomen religios, chiar dacă extrem de important (orice fapt uman este în ultimă analiză, un fapt istoric) nu îl epuizează întru totul”.<sup>33</sup> Exemplul dat chiar de Eliade ne propune scenariul șamanului altaic care în timpul ritualului urcă pe o scară cu mai multe trepte. Explicația istorică ne trimite spre originile acestui ritual care se pare că provine din Orient. Ipoteza influenței cosmologiei orientale ce a „creat” (s.a) ritualul altaic nu se poate verifica. Nu este vorba, bineînțeles, de negarea unei explicații de tip istoric, ci, mai degrabă, de recunoașterea unor limite(s.n.) inerente. Soluția pe care o propune Mircea Eliade se focalizează pe un soi de element „ireductibil care ne revelează situația omului în Cosmos, situație care, nu încetăm să o repetăm, nu poate fi numai istorică”<sup>34</sup>. Ideea este că un punct de vedere istoric centrat pe explicarea originilor nu poate duce la înțelegerea plenară a fenomenului. Mult mai importantă este însă *perspectiva ontologică* a unui fapt religios decât sursele și influențele sale. Această perspectivă, după cum s-a amintit și în introducere, va deveni principalul reper pentru analiza noastră viitoare.

## b) Istorie și istoric al religiilor în accepțiunea lui Eliade

O lucrare despre timp trebuie să ia în discuție și sensurile termenului de *istorie*. Eliade propune o nouă viziune asupra statutului de istoric al religiilor și de posibilitățile pe care un astfel de studiu le poate deschide. Întreaga problemă se învârtă în jurul înțelegerii și utilizării termenului de istorie. Eliade distinge în principal trei sensuri fundamentale. Există, în primul rând, sensul de istoriografie, adică actul de a descrie faptele întâmplare, act pur descriptiv. O altă accepțiune ar fi cea de evenimente întâmplare în limitele spațiale sau temporale (istoria unui anume popor, a unei anumite epoci), adică *istoria unei continuități sau a unei structuri*. Istoria poate lua și sensul general, ca și în expresiile „existența istorică a omului”, „situația istorică”, „moment istoric” etc., care este chiar accepțiunea *existențială* a termenului: omul este „în situație”, adică *în* istorie. Ultima este cea vizată de lucrarea de față.

Nu mai insistăm asupra argumentelor lui Eliade, dar concluzia sa este următoarea: „în realitate, sensul filozofic și general al istoriei este cel care convine cel mai bine disciplinei noastre. Facem istorie a religiilor în măsura în care ne străduim să studiem faptele religioase ca atare, adică în planul lor specific de manifestare. (...) totul se manifestă în concretul istoric, și totul este condiționat de istorie. Totuși, un *etern început* se face vizibil în cea mai modestă hierofanie, o eternă reîntoarcere la un moment atemporal, o dorință de a aboli istoria, de a șterge trecutul, de a recrea lumea. Toate aceste lucruri sunt *arătate* în faptele religioase, nu istoricul religiilor este cel care le inventează. Evident un istoric care nu vrea să fie decât un istoric, și nimic mai mult, are dreptul să ignore sensul specific și *transistoric*(s.n.) al unui fapt religios. (...) Un istoric al religiilor (...) familiarizat cu un număr considerabil de hierofanii, ochiul lui va fi în totdeauna pentru a descifra semnificația propriu-zis religioasă a unui fapt. Și pentru a reveni în punctul unde am plecat, această muncă merită exact titlul de istorie a religiilor, chiar dacă nu se derulează din perspectiva cronologică a istoriografiei.”<sup>35</sup> Eliade face în acest caz o incursiune în deontologia istoricului și încearcă să se delimiteze de capcana descriptivismului și neopozitivismului care pândeste un astfel de demers. Istoricul religiilor nu este interesat decât de sensul faptului religios și, în consecință, folosește faptele doar pentru a revela sensul transcendent, dincolo de datul istoric concret. Astfel istoria devine

doar o premisă și un punct de plecare pentru descifrarea sensului, care este unul transistoric.

Citatul este poate cea mai bună prefigurare a ideilor ce vor urma. El este foarte important și pentru că dezvăluie legătura profundă dintre metodă și modul lui Eliade de a vedea lumea. Iată unul din argumentele fundamentale ale acestui capitol teoretic, ce se vrea o lămurire a unor concepte, dar și o introducere în problematica strictă a lucrării. Aici regăsim întreaga concepție a lui Eliade privitoare la timp. Termeni ca *etern început*, *moment atemporal* sau *abolirea istoriei* devin concepte fundamentale ale viziunii sale ce apar la toate nivelele operei, inclusiv în cea literară.

Într-o paranteză fie spus, se va reține și celălalt sens de „istoria unei continuități sau a unei structuri”, apropos de întreaga problematică dezbătută în primul capitol. Eliade găsește prin această expresie o legătură între istorie și structură. O astfel de accepțiune, prin care se caută continuități sau structuri, devine prea limitativă, prea „neîncăpătoare” pentru contextul operei lui Eliade. Scopul lui principal nu se rezumă la o astfel de istorie, adică la un studiu ce urmărește descrierea unor fapte. Studiul său nu se plasează nici într-o bună tradiție fenomenologică de căutare a unor structuri și continuități. Deși mulți dintre predecesorii săi propun un asemenea studiu, Eliade își ia libertatea de a lărgi definiția istoriei printr-o perspectivă mai totalizantă, aceea de condiție ontologică a omului. Principalul său țel este decriptarea aceluși sens care se află dincolo de istorie. În această ordine de idei se regăsesc cele trei etape menționate și în capitolul precedent: 1) istorie, 2) structură, 3) sens.

Problema însă este departe de a fi rezolvată. Descoperirea etapelor nu atinge nicidecum esența ideii. Etapele nu clarifică modul de descifrare al sensului. Revenind la citatul de mai sus și la metoda lui Mircea Eliade, se poate spune că acest proces de descifrare este conceput pe baza comparației mai multor fenomene religioase. Aici se revelează esența științei religiei, pe care o promovează Eliade. El nu este nici un pur fenomenolog, în tradiția celor pe care i-am amintit în primul capitol, scopul lui principal nefiind acela de a căuta structuri. Dar Eliade nu este nici un hermeneut autentic, pentru că analiza sa ar trebui să se axeze mult mai mult pe istoricitatea fenomenului (vezi hermeneutica lui Ricoeur, de ex.). Așa cum a arătat în *Tratatul de istoria religiilor*, „dialectica sacrului are tendința de a repeta indefinit o serie de arhe-tipuri”<sup>36</sup>. Dacă ideea de bază este că totul se rezumă la un model

arhetipal care apare în diferite avatare repetându-se, atunci, într-adevăr, rezultanta firească nu poate să fie decât compararea acestor manifestări ale sacralului. Prin această comparație și pe baza elementelor comune care se repetă se formează, bineînțeles, și o structură. Important de precizat ar fi că, pentru Eliade, structura nu este ultima consecință în analiza faptului religios. Ea se formează pe baza comparației și este anterioară sensului care decurge din ea. Pentru Eliade primordial este *sensul*, adică semnificația hierofaniilor în lume, care are, după cum s-a văzut, un caracter „transistoric”. El depășește atât timpul și istoria văzută ca nivel existențial al omului, cât și structura.

Pe baza celor enunțate se poate afirma că totul pleacă de la faptele istorice, manifestări cu o semnificație mult mai profundă decât o simplă apariție ordinară. Istoria nu intră în contradicție nici cu ideea de reversibilitate, deoarece metoda comparativă ne trimite la momente foarte diferite din punct de vedere cronologic. Analizând consecințele acestui fapt putem spune că dimensiunea metodologică se cristalizează, de fapt, într-un scenariu al unei adevărate aventuri spirituale. Descifrarea unei hierofanii de către un istoric al religiilor trimite dincolo de istorie, primind, în cazul lui Eliade, accepțiuni care trec de o simplă cercetare. Și aceasta numai datorită sensului general primit de istorie când transformă studiul fenomenelor religioase într-o invitație la depășirea unor canoane strict științifice, printr-o deschidere spre o dimensiune cu adevărat existențială. „Fenomenologia, în definiția aceluiași Velasco, constituie un fel de întoarcere dinspre fragmentarea științifică spre totalitatea trăită”.<sup>37</sup>

Evaluând, la modul general, resorturile interioare ale modului de analiză impus de Eliade, am putea spune că nu este vorba de o metodă bine definită și fundamentată teoretic. Ea este, în schimb, deosebit de *eficientă*, având în vedere rezultatele vizibile în operele sale. Meditația asupra timpului nu se rezumă numai la introducerea cărții despre șamanism. În continuare vom mai lua în discuție și alte aspecte care vor întregi concepția lui Eliade asupra rolului istoriei în cercetarea fenomenelor religioase.

Din afirmațiile anterioare trebuie reținut că problematica timpului este intrinsec legată de sistemul de descifrare al sensului unui fenomen religios. Mai exact, sensul se află, după cum spune Eliade însuși, dincolo de timp și nu în timpul istoric propriu-zis. Pentru istoricul religiilor, acesta este numai un punct de plecare, nicidecum un rezultat final. Mircea Eliade însuși

reproșa, în această ordine de idei, unor istorici ai religiilor anteriori, faptul că pun prea mult accentul pe istorie și prea puțin pe religie.

### c) Gândire mitică – gândire sistemică?

În continuarea celor de mai sus, trebuie făcute o serie de precizări, revenind la o serie de argumente mai bine articulate din punct de vedere științific. Acestea vor lua în discuție opțiunea de a elimina sau nu istoria, respectiv timpul, din cercetarea religiilor. În capitolul precedent ajungeam la concluzia că metoda fenomenologică este cea mai la îndemâna multora dintre maestrul lui Eliade, ca de exemplu Pettazzoni, maestrul declarat al lui Eliade. Am văzut chiar și concepția acestuia cu privire la eliminarea istoriei și timpului din studiul religiilor. Astfel se ajunge la acele „abstrakte und idealtypische Begriffe” sau acele „Regelmassigkeiten, Gesetzmassigkeiten der Entwicklung” care ar fi un fel de *epoche* fenomenologic.

Aici poziția lui Eliade este mai nuanțată. În *De la Zalmoxis la Genghis-Khan* spune foarte clar că scopul analizei fenomenelor religioase este de a descifra „semnificațiile majore și a le degaja structura”. Prin aceasta înțelegând o coerență interioară care ne duce la noțiunea de *sistem* și care s-ar forma între diferitele documente cercetate. Premisa fundamentală de la care pleacă este că „gândirea mitică este întotdeauna operantă, sistematică”.<sup>38</sup> „Este important de a pune bine în evidență caracterul coerent și perfect articulat al tuturor credințelor privitoare la sacralitatea centrului. Nu este vorba de noțiuni izolate, ci de un ansamblu de idei care alcătuiesc un *sistem*. (...) Toate aceste aspecte sunt solidare și ele cer să fie integrate pentru a scoate în evidență sistemul teoretic de care depind”.<sup>39</sup> Ideea de sistem pusă de către Eliade în legătură cu gândirea mitică o face să se apropie de spiritul științific. Oricum faptul că mitul nu este o creație aleatorie, ci cu anumite legități interioare care permit posibilitatea unei abordări sistematice constituie un mare avantaj pentru studiul modern al miturilor. Încercarea aceasta stă și la baza lucrării de față.

Dacă până acum s-a susținut ideea depășirii istoriei, Eliade este totuși singurul, dintre toți predecesorii amintiți, care scrie o *istorie a ideilor și credințelor religioase*. Esențial este că el face distincția între un istorism fără o perspectivă generalizatoare și o istorie a ideilor religioase. Observația aceasta vine și ca argument la reproșul de anti – istorism care i s-a adus. Iată,

deci, că poziția lui este mult mai complexă. Mircea Eliade nu se mulțumește să pună pur și simplu istoria și, implicit, timpul între paranteze, ci adoptă o poziție mai nuanțată decât aceea a predecesorilor săi. Timpul în care au apărut fenomenele religioase nu poate fi eludat cu totul pentru a se căuta acele structuri și, respectiv, sensuri, despre care s-a vorbit pe bună dreptate. În jurul acestei atitudini foarte delicate se va coagula de fapt și subiectul propriu-zis al lucrării de față. Într-o continuare a ideilor de mai sus amintim și părerea lui Martin Velasco, din lucrarea citată, în ceea ce privește legătura dintre ideea de sistem și istorie. „În schimb fenomenologia religiei propriie altor autori (Van der Leeuw, Eliade, Heiler, Widengren etc.) se prezintă mai degrabă ca o încercare de *sistematizare* (s.n) a datelor istoriei și într-o clară continuitate cu ea”<sup>40</sup>. Nu insistăm aici asupra acestei probleme, dar trebuie amintit faptul că, în această accepțiune, fenomenologia primește nuanțe pe care nu le-am luat în considerare în capitolul anterior. Cercetători precum E Hirschmann și C. J. Bleeker disting chiar mai multe tipuri de fenomenologie: una descriptivă, „care se mulțumește cu o *sistematizare* (s.n.) a fenomenelor religioase”, una tipologică, preocupată să „investigheze diferitele tipuri de religie”<sup>41</sup>, și una fenomenologică, în sens strict, care „cercetează esența, sensul și structura fenomenelor religioase.”<sup>42</sup> Ceea ce ne interesează pe noi rămâne însă strict problematica istoriei și a timpului.

#### **d) Eliade între istorie și structură**

Raportul lui Eliade cu istoria a fost dezbătut foarte amănunțit de către Adrian Marino în cartea consacrată acestuia. Amintim unele dintre concluziile sale pe care le socotim foarte folositoare pentru cercetarea noastră ulterioară. În primul rând Marino pune accentul pe aspectul hermeneutic al metodei sale. El îl plasează în linia celor mai cunoscuți hermeneuticieni ai momentului. Adoptând o astfel de perspectivă este obligat să includă istoria între coordonatele sale de bază. „O hermeneutică adecvată are de altfel drept sarcină punerea în lumină a realității istorice în interiorul înțelegerii însăși. Este ceea ce Hans Georg Gadamer definește prin expresia *Wirkungsgeschichte* (s.n.)”<sup>43</sup>. Într-adevăr, dacă îl plasăm pe Eliade în acest context, studiul operei sale este de „neconceput în afara situației și încadrării sale istorice, a izvoarelor, a referințelor sale specifice, a tradiției care o instituie și în interiorul căreia se dezvoltă”<sup>44</sup>. Istoria devine un

instrument necesar pentru înțelegerea acestei hermeneutici. Să nu facem confuzia de a crede că afirmațiile despre metoda fenomenologică nu sunt corecte. Cazul lui Eliade este mai special. El descoperă „singur” unele metode și le pune în aplicare de la sine, în virtutea cerințelor situației respective. Hermeneutica lui Eliade nu vine din tradiția lui Schleiermacher, Gadamer sau măcar a lui Ricoeur, cu care a fost bun prieten. El optează pentru o hermeneutică la nivel „ontologic”<sup>45</sup>. Traiectul său este de la text spre metodă și nu invers.

Într-o altă ordine de idei, putem spune că Pettazzoni, negând într-un mod prea categoric aspectul temporal, subliniază pe bună dreptate importanța structurilor în studiul fenomenelor religioase. Poziția lui Eliade vizavi de această idee trebuie și în acest caz înțeleasă ca atare. Istoricul religiilor de origine română cunoaște foarte bine ideea maestrului său, însă nu se hazardează prea mult într-o căutare de structuri și clasificări rigide. În acest sens putem aminti, de exemplu, faptul că, după aproape 400 de pagini dedicate unui fenomen deosebit de complex cum este yoga, Mircea Eliade rezumă în următorul fel:

„Deși concepția magică a lumii este mai accentuată la indo-europeni, vom *ezita* (s.n.) să punem pe seama lor tendința magică atestată în complexul Yoga și să facem din tendința mistică meritul exclusiv al aborigenilor. Ni se pare mai întemeiat să atribuim aportului indo-european importanța considerabilă a ritualismului și speculațiile la care a dat el loc, pentru a le rezerva aborigenilor tendința spre concret în experiența religioasă, nevoia unei devoțiuni mistice față de niște divinități personale sau locale”<sup>46</sup>. Este clar că nu se pune problema unei împărțiri riguroase, ci, mai degrabă, a uneia mai flexibile, dar foarte fidelă descrierii fenomenului în discuție. Eliade nu ajunge sau, mai bine-zis, nu vrea să ajungă la o structură fixă prin intermediul căreia ar putea descrie fenomenul în discuție. Mult mai importantă decât o goană după sisteme generalizante se prefigurează înțelegerea reacțiilor omului din toate timpurile, în diferite situații existențiale. Istoria are pentru el un sens numai dacă este înțeleasă într-un sens general, ontologic și nu ca împrejurare temporală sau spațială precisă. Ca urmare a acestui fapt, Eliade nu poate fi încadrat atât de ușor într-un tipar, opera lui fiind extrem de complexă și variată din punct de vedere metodologic. Aici ne raliem părerii discipolului său, Ioan Petru Culianu, atunci când vorbește despre metoda maestrului său care propune chiar o anume *flexibilitate de metodă*.<sup>47</sup>

Pe de altă parte nu se poate afirma că Mircea Eliade nu se ocupă cu descifrarea unor structuri. El semnalează, ori de câte ori este cazul, faptul că un fenomen religios este comun mai multor popoare. Un exemplu ar fi termenii mitici *descensus ad inferos* sau *axis mundi*, însă aceste elemente nu se constituie în ceva asemănător cu o structură închegată, cu caracter de generalitate. El nu va generaliza însă, cum vor face un Gaston Bachelard sau un Gilbert Durand, într-o structură prin care să încerce să surprindă întreg corpusul de texte cercetate, structură capabilă să funcționeze independent de spațiul sau timpul fenomenului religios asupra căruia se aplică. Când va încerca, totuși, o astfel de generalizare în *Tratatul de istoria religiilor*, o va face pe baza unor simboluri majore, cum ar fi *cerul, apa, pământul, luna*. Aceasta este și cea mai apreciată lucrare, în care se regăsește așa-zisa metodă fenome-nologică a lui Eliade<sup>48</sup> și, implicit, poziția pe care o adoptă etnologul român cu privire la această problemă. Dealtfel Gilbert Durand, în introducerea la celebra sa carte *Structurile antropologice ale imagina-rului*, semnalează exact *Tratatul de istoria religiilor* ca pe o primă încercare de structurare a unei concepții. „Eliade în remarcabila sa lucrare *Traite d'histoire de religions*, respectă aproape același plan de delimitare a hierofaniilor, dar izbuteste cu mai multă profunzime să integreze miturile și simbolurile cataclismice, vulcanice și atmosferice în categorii mai generale; de unde rezultă vaste capitole consacrate riturilor și simbolurilor uraniene, soarelui, lunii și „misticiei lunare”, apelor, cratofaniilor și pământului.”<sup>49</sup> O primă concluzie a celor spuse până în acest punct ar fi că poziția teoretică a lui Eliade este oarecum singulară. Nefăcând abstracție de aspectul temporal, refuză soluția unui istorism fără perspectivă, însă nici nu se lasă ademenit de generalizări, sub forma unor structuri de tipul celor propuse de o serie întreagă de antropologi.

#### **e) Concluziile capitolului**

Cu aceste considerații, însă, problema metodei de cercetare a lui Mircea Eliade este departe de a fi elucidată, mai ales că unele exegeze mai moderne pun chiar sub semnul întrebării necesitatea unei metode în studiul contemporan. Oricum poziția sa vizavi de istorie – ceea ce ne interesează pe noi de fapt - este deosebit de complexă și flexibilă. Eliade pleacă de la un fapt istoric, dar pe care îl va depăși în încercarea sa de a-i găsi corespondențe

cu alte fapte similare. În aceste condiții nu va mai ține neapărat cont de determinarea sa istorică. Interpretarea acestor fapte, prin găsirea unor structuri care reies din trăsăturile lor comune, este din nou un prilej de a transcende conținutul istoric de la care s-a plecat. Manifestările sacrului sunt mult prea alambicate pentru a putea ține seama de o anumită cronologie. Eliade vorbește chiar de posibilități de reversibilitate, de „salt istoric” al unor religii care pot să evolueze sau să decadă independent de împrejurările în care au apărut. Chiar dacă Marino vorbește de „un loc geometric [...] între istorie și fenome-nologie”<sup>50</sup>, rezultatul efectiv al cercetării sau, mai bine-zis, practica nemijlocită, ne trimite spre o altă nuanță. Istoria nu este negată, ceea ce distruge argumentul de antiistorism, ea fiind doar pretextul, punctul de plecare al unui demers. Istoria este condiția omului supus temporalității și finitudinii în această lume.

Mai trebuie semnalată o părere destul de șocantă pentru valențele unui om de știință, dar reală în esență. Dacă ar fi să mai insistăm asupra unicității poziției lui Mircea Eliade, ar trebui să amintim ideea propusă de un exeget mai recent<sup>51</sup> care afirmă că scopul ultim al operei sale este mai mult de natură soteriologică. Scriitorul nostru ar viza, după spusele proprii, „un nou umanism”, „o planetizare a culturii”. Din fericire asemenea idei au fost lansate și de către alții. Expresia este adecvată, deoarece Eliade a fost acuzat de o serie de cercetători de lipsă de fundament metodologic și mai ales filozofic. Primul ilustru înaintaș în această linie este Platon, pentru care esența filozofiei este cunoașterea și unirea cu Realitatea Ultimă a Unului absolut. Nu trebuie să ne mire faptul că până și Hegel care, în plină maturizare a discursului filozofic, vorbește de „anamneza salvatoare”<sup>52</sup>. „Reminiscenta îl situează pe Hegel în marea tradiție platoniciană a filozofiei, unde speculația rămâne întotdeauna salvatoare și păstrează un aspect sensibil”<sup>53</sup>. Această reminiscentă (Erinnerung) nu este un simplu exercițiu de memorie, ci, mai degrabă, un proces de interiorizare, după cum sugerează și numele, dar, mai ales, unul de regăsire de sine și a libertății sale eterne după cum spune și Schelling: „În fiecare om se agită obscura reminiscentă care ar fi fără îndoială, centrul absolut”<sup>54</sup>. Eliade acordă o deosebită atenție acestui termen, definitiv pentru concepția sa asupra religiei. Orice ritual este, de fapt, o reamintire a faptelor care s-au petrecut la origine. În formă simbolică regăsim reminiscente și în proză. Nu trebuie decât să ne gândim la personajele sale amnezice care caută să-și reamintească adevărata lor

identitate și esență. Iată, deci, că ideea lui Eliade de a propune o știință plenară care să satisfacă setea de sacru a omului modern nu este nicidecum nouă sau originală. Totul are o finalitate soteriologică. Ideea este foarte importantă din perspectiva tratării timpului. Pe Eliade nu-l interesează timpul sau istoria ca atare, ci doar timpul care se deschide spre mântuire. El își pune permanent problema depășirii istoriei. „Încă o dată nu este vorba de a judeca validitatea unei filozofii istoriste, ci numai de a constata în ce măsură o asemenea filozofie poate salva de teroarea istoriei”<sup>55</sup>, se întreabă el apropo de filozofia lui Hegel.

### 3. Structură sau istorie?

În capitolul precedent am încercat evidențierea unor trăsături definitorii privind metoda lui Eliade. Cercetarea operei sale nu implică în mod necesar folosirea aceluiași procedee. O interpretare chiar a operei teoretice nu presupune o transpunere fidelă, o aplicare a propriilor idei. Orice demers de felul acesta ar mărturisi o subiacentă tendință speculativă și ar eșua probabil într-o interpretare care ar semăna mai mult cu un cerc vicios. O cercetare a secțiunii științifice a operei eliadești, ce nu se vrea o simplă reluare a propriei recuzite ideatice, trebuie să încerce *raportarea la alte premise teoretice*. În cazul unei analize a părții artistice nu am face decât să aplicăm grila teoretică a operei sale științifice. Lucru este destul de des întâlnit în critica privitoare la Eliade. Prin aceasta am fi confrunțați cu un fenomen de reducere la jumătate a posibilităților interpretative. Opera teoretică ar fi un fel de model sau etalon, iar cea artistică, un simplu reflex, o oglindire sau, mai bine-zis, un mod de discurs în care se aplică și nu se regăsesc altceva decât ideile teoretice. Încercarea de față nu va urma această cale. În capitolul precedent am formulat chiar unele rezerve cu privire la metoda teoretică a lui Eliade. Punctul de vedere de la care se va pleca în analiza operei va fi un altul. Prin aceasta se încearcă o mai mare flexibilitate în perspectivă, adică o

distanțare, o independență sau, mai bine-zis, o emancipare de ideile teoreticianului, cât și posibilitatea de a privi sau de a recupera opera lui Mircea Eliade ca pe un întreg format din două mari sectoare: opera teoretică și opera artistică.

#### **a) O posibilă relație între istorie și structură**

Revenind la noțiunea de structură, atât de importantă în studiul unor fenomene complexe, trebuie să spunem că marele merit al lui Durand este de a o fi plasat la nivelul imaginarului, față de cel sociologic al unora dintre predecesorii săi. El vorbește despre un regim diurn și de unul nocturn. Foarte important este faptul că cele două intră într-o relație de contradicție și complementaritate. Acest mod de gândire bazat pe dihotomii este mult mai vechi decât încercarea acestuia<sup>56</sup>. În introducerea operei sale Durand trece în revistă încercările unor alți antropologi, ca de exemplu Piganiol, care grupează miturile și simbolurile din lumea mediteraneană în două categorii sociologice: „în vreme ce anumite populații pastorale sau anumite straturi etnice înalță altare, închină un cult focului mascul, soarelui, păsării sau cerului, altele dimpotrivă duc o viață sedentară de plugari, se mulțumesc cu pietre mânjite cu sânge în chip de altar, invocă divinități feminine și telurice”.<sup>57</sup> Privit din exterior, acesta este un alt punct de vedere, însă Durand îl evocă ca pe unul din marii lui înaintași. Dubletul masculin-feminin este cercetat și de Przulski, în cartea sa *La Grande Déese*. Acesta încearcă tot o asemenea clasificare, însă el imprimă un caracter evoluționist, în sensul unui progres de la o „Dumnezeire mamă”, la desăvârșirea unui „Dumnezeu tată”. Cele două aspecte ale divinității unice sunt valorizate și ies astfel din domeniul unui studiu de tip fenomenologic. „Deosebirea fundamentală față de filozofia religiei și teologie constă în aceea că ultimele două sunt reflecții *normative* asupra faptului religios: plecând de la principiile specifice rațiunii, filozofia și, în interiorul credinței, teologia, ambele se pronunță asupra valorii și adevărului fenomenului religios, asupra existenței efective a realității ce-i determină apariția și asupra validității comportamentelor în care se manifestă. Fenomenologia, în schimb, ca știință descriptivă, se mulțumește cu interpretarea fidelă a faptului, respectat și acceptat în specificitatea sa. Desigur, atât filozofia religiei cât și teologia se pot elabora, cel puțin parțial, cu o metodă fenomenologică; dar la un moment dat, ele vor

trebui să se pronunțe asupra veridicității fenomenului religios, abandonând, prin urmare, simpla lui comprehensiune.”<sup>58</sup> Aceasta este punctul fundamental care desparte fenomenologia de celelalte științe ale spiritului. Faptul că fenomenologia nu valorizează și nu normează, ci ia fenomenele așa cum sunt, interpretându-le doar, îi conferă o independență și o iluzie de obiectivitate, pe care celelalte științe nu o au. Ceea ce se aduce nou în această cercetare a lui Przulski este caracterul istoric, după cum am văzut mai sus, neglijat de fenomenologi. Acest mod de clasificare este unul evolutiv. El pune una din cele două părți în situația de subordonare față de cealaltă, figura unui „Dumnezeu Tată” depășind-o calitativ pe cea de „Dumnezeu Mamă”. Poziția este, bineînțeles, criticată de către Durand care, în bună tradiție fenomenologică, concepe cele două regimuri pe același plan de egalitate la nivelul imaginarului, ca un fel de Janus bifrons. Structurile antro-po-logice ale acestui cercetător sunt niște modele ideale care generează două tipuri de gândire separate ce reacționează sau, mai bine-zis, acționează fiecare în mod diferit, dar în regim de complementaritate.

Singurul lucru pe care îl putem remarca de pe acum este faptul că perspectiva durandiană are neajunsul de a fi fost concepută la nivel ideal, deci, implicit, un nivel prin excelență static, adică rupt de manifestarea concretă în realitatea devenirii istorice. Deși în definiție structurile, spre deosebire de forme, au o anumită dinamică interioară transformatoare, această dinamică este de natură intrinsecă și nu privește legăturile sale cu istoria. „Definiția formei include o anumită oprire, o anumită fidelitate, un anumit caracter static. Structura implică dimpotrivă un anumit dinamism transformator”.<sup>59</sup> Practica interpretării dovedește că lucrurile nu stau chiar așa. Dealtfel Durand însuși recunoaște acest lucru într-o carte ulterioară. „Prezenta lucrare (este vorba despre *Figuri mitice și chipuri ale operei*), din fericire îngemănată cu studiul „static” despre *Structurile antropologice ale imaginarului*, constituie veriga inter-mediară între acestea din urmă și lucrările de bătaie lungă – sau mai degrabă referitoare la o durată mai îndelungată – integrând o dinamică ce, începând din 1982, constituie câmpul nostru de cercetare, atât individual cât și colectiv.”<sup>60</sup> Structurile antropologice fiind construcții ideale prea abstracte aveau nevoie de o complinire, de o implementare în istorie, pentru a li se percepe adevărata profunzime. Abia acum metoda lui Durand își găsește unitatea de viziune și complexitatea necesară. Ipoteza de la care pleacă acest din urmă studiu este

foarte elocventă: între imaginarul de tip mitic și concretizările sau oglindirile sale istorice există o legătură foarte adâncă. Nu putem rupe structurile mitice de mani-festarea lor istorică. Între primii care au semnalat această legătură, îl putem numi pe Eliade, poziție adoptată și de Durand în cartea sa. „Mircea Eliade a formulat cel dintâi, clar, ipoteza după care povestirile noastre culturale, și în particular romanul modern, sunt reinvestiri mitologice mai mult sau mai puțin mărturisite(...)”<sup>61</sup>. Ideea cea mai importantă care se desprinde ar fi că timpul este o coordonată esențială a metodei de cercetare și interpretare a fenomenului religios. Nu se poate face un studiu serios ignorând dimensiunea temporală a fenomenului. Oricât ar părea de atractivă ideea unor structuri ideale, ele trebuie să-și găsească aplicabilitatea și fundamentarea în istorie<sup>62</sup>. Teoretic toate aceste idei sunt valabile, dar totul depinde numai de modalitatea cum se va realiza acest lucru.

#### **b) Caracteristicile relației dintre istorie și structură: Gilbert Durand**

Întreaga expunere de mai sus a plecat, de fapt, de la constatarea unui paradox rezultat din discuția despre metoda fenomenologică. Aproape toate studiile accentuează ideea că în acest caz avem de-a face cu un tip de analiză care nu ține seama prea mult de dimensiunea istorică a fenomenului. Studiul metodei de cercetare și interpretare a lui Eliade vine însă să nuanțeze concluziile prea tranșante. În capitolul anterior s-a văzut că opera antropologului român este foarte bogată și, mai ales, variată în semnificații, nefiind astfel deloc adecvată pentru studii bazate pe un punct de vedere unilateral și radical. După lectura *Structurilor antrop-logice ale imaginarului* s-a putut constata din nou același neajuns. Structurile erau extrem de simetric construite, dar nu se lua în calcul, la modul serios, o dimensiune temporală a lor<sup>63</sup>. Abia apariția *Figurilor mitice* încearcă să facă lumină în legătură cu problema în discuție.

Dincolo de orice dubiu se poate afirma că între istorie și structură există o relație. Chiar dacă anterior a apărut doar ca una de contradicție și excludere, ea poate avea implicații foarte profunde. Dacă ar fi să facem un pas înainte și să analizăm strict relația istorie-structură, Durand este cel care face unele precizări importante. În contextul operei sale se relevă legătura dintre *mit* și *istorie*, despre care aminteam mai sus: „Dar la această ipoteză a

continuității între imaginarul mitic și pozitivitatea istorică se adaugă imediat o altă ipoteză, mai bogată în perspective, pe care epoca noastră a presimțit-o de multă vreme. Visul sau dorința mitică cuprind *mai multe* (s.n.) decât evenimentul istoric ce adesea le concretizează, căci comportamentele concrete ale oamenilor, și mai cu seamă comportamentul istoric, repetă, cu timiditate și mai mult sau mai puțin reușit, decorurile și situațiile dramatice din marile mituri.”<sup>64</sup> Concluzionând, se poate spune că între mit și istorie exista o relație. Este vorba de o continuitate. În orice caz, pe baza acestor considerente am putut vorbi despre o anumită recuperare a dimensiunii temporale în metodologia de cercetare a lui Gilbert Durand. Temporalul și istoricul nu fac decât să repete modelele mitice. Mergând mai departe și analizând *ponderea și importanța istoriei*, rezultă următoarea concluzie: viziunea duraniană este, ca și cea a lui Eliade de altfel, una prin excelență *platonicească*. Se pleacă întotdeauna *de la ideal înspre realitatea istorică*. Criticând logica binară aristotelică, antropologul francez ajunge la concluzii de tipul: „Istoria oamenilor nu este un destin prefabricat de o fatalitate mecanică, deci materială, ea nu apare decât ca fructificarea, produsul care se ivește din înflorirea operelor oamenilor; ea e *fiica mitului* (s.n.) adică a potențialităților imaginative”<sup>65</sup>, sau „fiindcă după cum vom vedea adeseori pe parcursul acestui studiu, arta, departe de a urma moda dictată de istorie sau de societate, dimpotrivă *precede istoria* (s.n.) – fără opere, unde ar fi trecutul? – și *modelează* (s.n) socialul.”<sup>66</sup> Dacă ar fi să punem în balanță mitul și, respectiv, istoria, se poate vedea foarte clar preponderența mitului. Mitul este elementul primordial prin intermediul căruia istoria poate fi înțeleasă, o precede și o modelează. Istoria este numită chiar „fiică” a mitului, neavând un sens independent. Ea este într-o relație de totală dependență față de mit. Într-o paranteză fie spus, Durand ar putea fi mai degrabă decât Eliade acuzat de anti-modernism, anti-istorism. Problema esențială constă în faptul că el introduce pe de-o parte dimensiunea temporală, dar pe de alta, o plasează într-o totală subordonare. Prin aceasta se evidențiază și mai mult primordialitatea mitului. Se observă același model de scenariu întâlnit în majoritatea religiilor asiatice foarte dragi și lui Eliade, în care universul material este o creație, un nivel subordonat față de universul spiritual. Nu comentăm veridicitatea acestei afirmații, ci consemnăm doar opțiunea lui Durand care susține această *primordialitate* a mitului, a acestor structuri ideale, față de orice manifestare istorică.

### c) Culianu și o posibilă răsturnare a relației timp-structură

Lucrarea lui Ioan Petru Culianu, numită *Arborele Gnozei*, propune o soluție cu adevărat „revoluționară”, după spusele lui Umberto Eco: „Cel mai revoluționar aspect al gândirii lui Culianu apare în ultima sa carte – publicată postum – *Arborele Gnozei*. Sistemele gnostice, arată Culianu, au toate ceva comun și sunt totuși diferite, formând un fel de *arbore binar* care permite diverselor tulpini ale gândirii gnostice să se permute de pe o cărare pe alta. Această dinamică a ideilor este cu siguranță mai puternică decât voința individuală și ea constituie elementul care împinge grupurile și societățile să se miște în direcții diferite. (...) «Ideile», spune Culianu, «formează sisteme care pot fi socotite *obiecte ideale*», existente în dimensiunea lor logică, iar aceste obiecte ideale unesc și se separă printr-o *ars combinatoria* de tip matematic. Concepția sa nu este fără legătură cu structuralismul lui Lévi-Strauss, pe care Culianu îl recitește în lumina unor teorii *morfo-dinamice*. Dacă natura este combinarea unor forme elementare, atunci religia, dar și ideile filozofice și științifice ascultă de legități similare”.<sup>67</sup> Aceasta pare a fi cea mai bună introducere la o carte care nu a fost încă omologată la adevărata valoare. Nu vom face aici un rezumat al cărții, dar vom aminti cele mai îndrăznețe teze care vin în întâmpinarea problematicii în discuție.

Revenind la Claude Lévi-Strauss se poate afirma cu certitudine că a fost adeptul teoriei structuraliste aplicată în domeniul antropologiei. Din analiza făcută în capitolul întâi am ajuns la concluzia că structuralismul său este complet anti-istoric. În ultimele lucrări, însă, numite *Mitologice*, cele dedicate mitologiilor Americii de Sud, el a făcut o descoperire fundamentală: *timpul*. Ideea aceasta este reluată subtil de I. P. Culianu în ultima sa carte, *Arborele Gnozei*. Cl. Lévi-Strauss devine astfel unul dintre promotorii unei asemenea de abordări diacronice, de astă dată legată de fenomenul temporal. Pe baza acestei intuiții a lui a lui Lévi-Strauss, Culianu își propune, prin această din urmă operă, o clasificare a mișcărilor de tip gnostic, cu ajutorul a ceea ce va numi el „obiecte ideale”.

Pentru o înțelegere mai bună a argumentației ne îngăduim să-l urmăm, de această dată pas cu pas, pe Culianu. Menționăm că argumentele aparțin în totalitate regretatului discipol al lui Eliade. Ele provin din domenii ale științei foarte disparate în aparență, cum ar fi teoria relativității din fizică,

apoi din matematică și chiar din modă, și pot da naștere unor întrebări, cum ar fi cea referitoare la lipsa unui numitor comun. Se vehiculează concepte neaplicabile în domeniul studiului religiilor, decât cu o doză foarte mare de risc. Autoritatea lui Culianu nu anulează automat acest risc și invită la o meditație mai profundă. Este foarte adevărat că există o tendință interdisciplinară sau, mai bine-zis, transdisciplinară în știința contemporană, care își propune programatic să aplice același model de gândire, aceeași metodă în științe diferite, în scopul descoperirii unei metode universale valabile a unui tip de logică care să „împace” contrariile. Dincolo de această tendință ce va fi analizată mai pe larg, ceea ce încearcă Culianu este descoperirea tot a unei paradigme după care funcționează spiritul uman. Este vorba despre aceeași aspirație de a dezvălui unitatea care există subiacent în orice manifestare a creativității umane.

În argumentația adoptată, el pleacă de la o imagine cu caracter generic propusă de Einstein, în lucrarea *Știința relativității pe înțelesul tuturor*. Ideea de bază a fizicianului german este aceea că oamenii care trăiesc într-un univers cu mai multe dimensiuni au o viziune superioară în raport cu cei care trăiesc într-un univers cu mai puține dimensiuni. Platlanda este numele generic dat de Einstein, după un renumit exeget al lui Shakespeare, universului bidimensional. Oamenilor din Platlanda li s-ar părea o intruziune dintr-o lume superioară cu mai multe dimensiuni un fapt neobișnuit, bizar și inexplicabil. Într-o lume bidimensională fără conștiința unui alt univers, astfel de fenomene ar părea niște enigme, pasibile de a fi descifrate doar de unii dintre aleșii cei mai dotați. *Același gest* este un fapt normal și obișnuit într-o lume superioară, într-un univers cu mai multe dimensiuni. Ideea este că totul depinde de punctul de vedere. Dacă accedem la o perspectivă mai amplă se pot percepe lucruri care până atunci păreau imposibil de conceput.

În aceasta constă și esența reproșului pe care îl aduce Culianu cercetării fenomenelor religioase a predecesorilor săi. Exegeza precedentă analizează faptele religioase fără a ține seama, în mod real, de dimensiunea temporală. Perspectiva este prea statică dacă nu se ia în calcul factorul timp și schimbările generate de el. Chiar dacă Eliade scrie o *istorie* a religiilor, el nu face altceva decât să pună una lângă alta exegeze foarte pertinente, dar elaborate *punctual*, referitoare la un anumit moment temporal. Este adevărat că el dedică mai multe capitole creștinismului, de exemplu, din care se desprinde viziunea de ansamblu. Din aceste studii nu reiese *legătura* între

diferitele momente temporale. Nu se pune problema de a aduce o obiecție de fond, ci doar una de metodă. Lipsurile unei astfel de perspective constau în faptul că ea nu urmărește pas cu pas variațiunile sau uneori chiar metamorfozele impuse respectivului curent religios, de-a lungul devenirii sale istorice, plecând de la un invariant. Oricum, încercarea lui Eliade de a face o istorie a tuturor religiilor este un țel extrem de greu de realizat chiar în cazul fiecărei religii în parte. Inevitabil apar și omisiuni. Motiv pentru care Culianu se va lansa în această inovatoare teorie, propunând o viziune nouă, dar numai asupra mișcării gnostice.

Al doilea pas al argumentației este luat din domeniul matematicii. Culianu amintește, fără să intre în prea multe detalii tehnice, rezultatele matematicianului englez Thompson, care cerceta schimbarea formei unui organism. Concluzia lui Thompson, pe exemplul unui os metacarp al unui bou, este că acesta nu ar fi decât o *transformare* geometrică a osului metacarp al girafei. „Acest savant extraordinar era conștient că forma unui organism nu este doar o configurație în spațiu, ci un «eveniment în spațiu-timp»”. Nu intrăm în amănunte, pentru că important din punctul nostru de vedere ar fi faptul că timpul primește în această configurație un rol mai serios. El devine un factor care trebuie luat neapărat în calcul. Dacă timpul contribuie la transformarea formei, în sensul de model inițial, atunci nu mai poate fi plasat într-o postură subordonată. La fel se întâmplă și în cazul fenomenelor religioase. Dacă timpul contribuie la crearea variațiunilor unui invariant model mitic, atunci el nu este o „piesă” oarecare în cercetarea și analiza fenomenului respectiv. În acest caz el devine chiar „motorul” și cauza acestor transformări. Singura concluzie posibilă ar fi că istoria, timpul în gene-ral, nu este numai un punct de plecare care va fi, mai apoi, abandonat în favoarea unor structuri abstracte sau un simplu receptacol dependent total de un model superior. El constituie o constantă cu o „personalitate” proprie sau, mai bine-zis, o modalitate mai profundă de a înțelege legăturile subtile dintre fenomene (în exemplul de față revelând legătura dintre osul de bou și cel de girafă). Noutatea vizată aici se referă la faptul că dimensiunea temporală devine un factor necesar în înțelegerea a ceea ce s-a numit morfodinamica fenomenelor. Dimensiunea temporală devine nu numai *suportul necesar*, dar chiar o verigă importantă în revelarea acestor legături care nu erau vizibile până atunci. Pe această bază se pot face corelări între diferite elemente aparent eterogene, pentru explicarea unor idei

religioase. La fel cum osul de girafă se leagă cu cel de bou prin acea dinamică a formei lor, tot așa se poate spune că un cult solar de tipul *sol invictus* are corespondențe cu religiile monoteiste<sup>68</sup>.

Nu se poate omite faptul că aceste pendulări de la o știință la alta trebuie făcute cu mult discernământ. În cazurile de față este vorba de omologie sau de paralelism și nu de suprapunere de planuri. Între știința matematicii și istoria religiilor nu se produce o confuzie sau un amalgam. Ceea ce s-a propus aici este încercarea găsirii unei posibilități de comunicare între domenii, fiecare dintre ele păstrându-și propria identitate și specificitate. Într-un cuvânt, este vorba de o „azvârlire” de punți de legătură, pentru ca ideea respectivă să primească o confirmare mai solidă, prin această oglindire reciprocă.

În continuare, Culianu recurge la un exemplu destul de șocant la prima vedere, aproape ca un artificiu retoric, s-ar putea spune. Punctul de plecare este fenomenul modei ce nu pare a avea nici un fel de coerență și nici susținere printr-o constantă de natură structurală. Moda este, poate, fenomenul cel mai puțin legat de profunzimi ideatice, fiind cunoscută drept apariție supusă perisabilității, trecătoare și instabilă, prin definiție. În acest sens, avem părerea lui Roland Barthes. „Sistemul modei înseamnă o corelație statică între accesorii.”<sup>69</sup> Fenomenul modei este, totuși, unul dintre cele mai importante manifestări ale spiritului uman, legate intrinsec de timp. Ce altceva decât moda este mai dependentă de un anume *Zeitgeist*? Mai mult, l-am amintit mai sus pe Durand cu teoria sa și ne permitem să reluăm citatul: „fiindcă după cum vom vedea adeseori pe parcursul acestui studiu, arta, departe de a urma *moda* dictată de istorie sau de societate, dimpotrivă precede istoria și modelează socialul - fără opere, unde ar fi trecutul?” Din acest punct de vedere, moda este un produs al artei, al miturilor dominante într-o epocă, nicidecum un fenomen determinat de istorie sau de societate.

Agnes Brooks, o specialistă în istoria modei, a făcut în 1973 poate cea mai mare descoperire de până acum, privitoare la acest domeniu. Ideea cercetătoarei engleze e că moda este *recurentă*. Ea poate varia numai între anumite limite, între anumite plafoane. Când unul dintre aceste plafoane a fost atins, atunci moda va reveni inevitabil spre celălalt pol. Moda evoluează numai în *cicluri formale*. Ea este aproape condamnată să se repete periodic. Conceptul de *ciclu* este, după cum vom vedea, unul dintre cele mai importante concepte ale mentalității arhaice. El constituie și legătura cu

opera lui Eliade. În privința modei, însă, concluzia practică a cercetătoarei engleze este că ea poate varia numai între forma tubulară și cea de o lărgime maximă. „Când veșmântul atinge maximumul expansiunii nu poate să revină la forma tubulară, trecând prin stadiul intermediar al amplitudinii posterioare”. Cel mai important lucru semnalat de cercetătoarea engleză este existența a două puncte extreme, între care se pot desfășura variațiunile formale ale modei. Moda nu mai este un capriciu sau o apariție aleatorie, ci primește un caracter *cosmotic*<sup>70</sup>. Ea poate exista *numai* între doi parametri stabili. Aceste puncte sunt contradictorii și, într-un fel, se suprapun pe cele două valori polare ale structurii binare ireductibile, utilizate și de Durand: regimul diurn și, respectiv, cel nocturn. Aceștia devin adevărate puncte de reper, în funcție de care imaginarul uman poate fi circumscris. Similitudinile care reies din concluziile ambelor cercetări nu pot fi trecute cu vederea. Cele două puncte extreme, contradictorii, apar invariabil și în sfera imaginarului, dar și în modă. Modalitatea prin care s-a ajuns la această concluzie este diferită. Bineînțeles că nu putem alătura două spirite eminente din sfere spirituale foarte diferite. Una este cercetarea modei și alta cea a imaginarului. Discuția este foarte riscantă, dar, ca să nu excludem din principiu orice posibilitate a unui schimb de idei, se va preciza că perspectiva adoptată este una teoretică, cu un grad foarte general. Timpul însuși reclamă o astfel de valoare, dar și valabilitate generală. Ceea ce se încearcă este un *mis en abîme* a unor idei. Fiecare dintre ele au în fundal o anumită „coloratură” care vine din sfera științifică în care au fost elaborate. Pentru a nu cădea în acea euforie a structuralismului atotcuprinzător și atotputernic ce deschidea prea facil o cale de comunicare între domenii eterogene, ele vor fi luate ca atare, făcându-se abstracție de context, accentul căzând numai pe semnificația lor. Ceea ce trebuie evitat aici este, pe de-o parte pericolul de a amesteca lucrurile și, pe de alta, de a nu cădea în extrema cealaltă, excluzând orice contact între științe. Dincolo de aceste măsuri de precauție, discuția nu se vrea deloc complicată.

Ceea ce au în comun ambele teorii este faptul că amândouă încearcă să găsească niște constante în ipostaza unor termeni polari și contradictorii. Într-un caz însă este vorba de o perspectivă ascendentă: cercetătoarea engleză a reușit să extragă ideile din curgerea temporală. Aceste idei recurente și constante care formează structura nu sunt doar niște modele ideale independente de timp și spațiu. „Dimpotrivă, Agnes Brooks Young –

este de părere Culianu – caută sincronicitatea în diacronie”<sup>71</sup>. Aici este accentul fundamental al teoriei sale. Spre deosebire de ceea ce s-a discutat până acum, de această dată primordială este diacronia și istoria. Ea nu mai este „fiica” unor structuri și forme ideale, platonizante.

În timp se revelează acele constante, acele structuri alcătuite pe baza repetării anumitor aspecte. Ele nu mai vin ca niște modele atem-porale, primordiale și, într-un fel, prefabricate, care să influențeze istoria, precum arta sau miturile din teoria lui Durand, ci se nasc dintr-o meditație nemijlocită asupra diferitelor aspecte manifestate numai în decursul curgerii temporale. Iată diferența dintre o perspectivă ascendentă și una descendentă. „Obiectele ideale”, cum sunt numite de Culianu, concepute astfel, includ într-un mod intrinsec dimensiunea temporală. Antropologul român încearcă să „descifreze gramatica minții”<sup>72</sup>, analizându-i complexitatea precum un joc de șah în care posibilitățile de mutare sunt date de un set de reguli. Această analiză „în mișcare”, în devenire, este inevitabil legată de timpul istoric. Introducerea dimensiunii temporale în legătură cu aceste concepte ideale este comparabilă cu acele universuri imaginate de Einstein, cu mai multe dimensiuni, în care oamenii pot vedea lucrurile diferit de cei privați de acest acces. Într-un fel este exact inversul teoriei lui Durand, pentru că acum se pleacă de jos în sus, de la timp înspre structurile ideale.

Problema nu este de a alege între una sau cealaltă, ci mai degrabă de a sublinia că ambele perspective ajung la *același* rezultat. Diferențele există, însă ele nu sunt un „măr al discordiei”. Important de remarcat sunt omologiile care apar între științe. Ambele susțin ideea că un fenomen, oricât ar fi el de eterogen în aparență, moda sau chiar imaginarul uman, trebuie să se manifeste într-un mod *cosmotic*. Prin aceasta se înțelege posibilitatea de putea fi descris și, în același timp, delimitat în funcție de două puncte extreme. Acești termeni limită sunt binari și contradictorii. Opțiunea nu e în favoarea uneia sau celeilalte dintre aceste teorii, ci mai degrabă pentru o privire împreună a lor, într-o complementaritate. Durand a arătat că structurile mitice sunt primordiale în raport cu istoria, iar Culianu teoretizează pe marginea posibilității de a deduce aceste structuri imuabile, care depășesc timpul din diacronia însăși. Mitul poate fi primordial din punct de vedere ontologic, însă desprins în aceeași măsură din istorie, dintr-o cercetare diacronică. Acest lucru relevă faptul că ambele sunt *la fel de importante*, având mai ales în vedere ponderea pe care o capătă în procesul

de analiză. Discuția nu va continua pe această pistă, deoarece lucrarea de față nu este interesată de a stabili clasamente, ci doar de a atrage atenția asupra relației create între istorie și structură, între timp și mit. Este mai important de subliniat faptul că la baza teoriilor există ideea revenirii la o formă primordială și ireductibilă. La fel cum Goethe căuta altădată „planta arhetipală” care să genereze toate plantele tot astfel perechea de termeni contrari sunt binomul inițial din care, prin diferite permutări, se poate dezvolta o teorie sistematică asupra fenomenului în discuție<sup>73</sup>.

Înainte de a încheia acest capitol socotim ca necesară lămurirea unui aspect al ideilor novatoare ale lui Culianu. Acesta nu creează numai un simplu concept artificial ci descoperă o serie de principii pe baza cărora funcționează mintea umană în general. Pentru el orice fenomen, oricât ar părea de complex la prima vedere, poate fi descifrat și redus la niște constante cu ajutorul unui set de reguli de generare. Acest procedeu este încercarea „ultimului” Culianu și are ca scop descoperirea unor chei simbolice ale minții omenești. El este atât de inovator încât pune sub semnul întrebării o serie de adevăruri încetățenite ale științei religiilor. Șamanismul a fost explicat, inclusiv de către Eliade, fie pe baza teoriei difuziunii lui din anumite centre spiritual-religioase, fie pe baza împrumuturilor culturale. „Mai nou, susține I.P. Culianu, șamanismul ar fi creația *simultană* (s.a.) în mai multe spații istorico-simbolice a unor seturi de reguli apriorice și universale”<sup>74</sup>.

Din această perspectivă timpul nu mai este tratat într-o manieră clasică, ci deschide noi posibilități de interpretare. Analiza raportului său cu noțiunea de structură nu a fost deloc întâmplătoare. Acest întreg capitol introductiv, teoretic, a prins contur în scopul de a prefața ce va urma. Dacă s-a ajuns la ecuația timp-mit, ideea de sacru și eternitate nu poate fi departe. În fond, planul mitic, al formelor și structurilor ideale, platonice, este și unul al sacrului etern. Vom vedea că timpul primește același statut și în raport cu sacrul și, chiar dacă în economia sacrului nu joacă un rol principal și se mulțumește aproape întotdeauna cu unul secundar, el nu poate fi totuși eludat în favoarea a ceea ce există dincolo de el. Anticipând, putem afirma că timpul este un receptacol al sacrului, terenul său de manifestare, fără de care divinul nu s-ar putea comunica pe sine. Acesta este deocamdată statutul cel mai adecvat al timpului în raport cu transcendentul. Discuția va primi și alte coordonate o dată ce se va ajunge la studiul propriu-zis al eternității.

#### d) Concluziile capitolului

Până acum am insistat asupra schimbării de perspectivă ce evidențiază mai mult ideea de timp în comparație cu cea de structură, însă nu trebuie să ometem elucidarea teoriei „obiectelor ideale”, pe care Culiianu o propune prin această carte. „Asemenea constrângerilor de ordin fizic care silesc celula să ia formă sferică și organismele să nu se extindă dincolo de o anumită mărime dictată de gravitație; asemenea veșmântului care nu se poate lărgi la infinit fără a deveni neliniștitor de nefuncțional, și care este obligat să se reducă prea mult sub dimensiunile conturului fizic al trupului omenesc, obiectele ideale sunt sisteme care operează într-o dimensiune logică și nu pot coborî sub premisele lor (în general cât se poate de simple)”<sup>75</sup>. „Obiectele ideale” sunt, deci, niște sisteme a căror dimensiune devine previzibilă. Ele nu pot să sară peste propria lor umbră, așa cum organismele nu pot să facă abstracție de forța gravitațională. După cum un veșmânt nu poate lua orice formă, decât cu riscul de a deveni, „nefuncțional”, tot astfel timpul, într-o asemenea configurație, (adică văzut ca un „obiect ideal”), este obligat să fie conceput între anumiți parametri. Acestea sunt, de fapt, ca și în cazul modei, cele două puncte extreme între care se pot face variații, dar care rămân stabile. De exemplu, de-a lungul istoriei filozofiei s-au făcut clasificări de tipul *timp subiectiv – timp obiectiv*, doi termeni extremi, dincolo de care nu pot exista decât variațiuni în funcție de ei. Există, bineînțeles, și alte modalități de clasificare. Dar acceptând dihotomia subiectiv – obiectiv cei doi fiind parametrii unui astfel de sistem, atunci timpul nu poate lua decât valori care variază între cele două puncte extreme. Scopul nostru nu este să revoluționăm gândirea structurală, dar o asemenea clasificare ne ajută să găsim *o posibilitate de ordonare, un criteriu de clasificare* în multitudinea de accepțiuni pe care le-a luat timpul, să ne stabilim niște jaloane, după care să putem *aprofunda sensurile în interiorul acestor parametri*. Stabilirea unui criteriu nu exclude și nu dă dreptul de exclusivitate unei singure perspective. Punctul vizat este doar găsirea unei „porți”, ca să vorbim în termenii lui Eliade, pentru a putea transcende dimensiunea descriptivă a fenomenului.

Mai multe amănunte cu scopul înțelegerii teoriei propuse, s-ar preta doar ca o prelungire a celor spuse în capitolul anterior. Comparând cele de mai sus, despre modul de lucru al lui Mircea Eliade, putem să înțelegem mai bine problematica „obiectelor ideale”. Nu trebuie să ne întoarcem decât la

afirmația potrivit căreia descoperirea unor elemente comune se face pe baza comparației diferitelor manifestări. Este metoda de lucru declarată a lui Eliade. Aceeași este și metoda lui Culianu, doar că merge, poate, un pas mai departe, concluzionând că aceste elemente comune se pot coagula sub forma a doi poli, a două puncte extreme, între care se „mișcă” manifestările în discuție. Statutul acestor puncte extreme nu este nici el aleatoriu: ele sunt perechi binare de contrarii. Eliade a încercat în *Tratatul de istorie a religiilor* o clasificare structurală, însă el *nu* ajunge la o astfel de reducere la binaritate și la determinarea unui astfel de dublet. Manifestările analizate nu sunt încă duse la ultimele lor consecințe de generalizare și esențializare. Nu este un reproș, ci mai degrabă remarcăm insensibilitatea la noțiunea de structură.

Studiul nostru nu își propune să cerceteze exhaustiv toate modalitățile de clasificare ale temporalității, ci doar să stabilească una din ele care ni se va părea definitivă și adecvată pentru opera lui Eliade și pe care, mai apoi, să o aprofundăm. În fond, scopul acestor considerații a fost, în primul rând, găsirea unei metodologii, cu ajutorul căreia să poată fi abordate sensurile timpului, iar în al doilea rând de se depăși acuza de neluarea în discuție a celorlalte. Alegerea celor doi termeni polari cu ajutorul cărora va fi clasificat timpul se bazează pe studiul exclusiv al operei în discuție. În interiorul acestei alegeri nu pot exista, eventual, decât variațiuni. Timpul ca „obiect ideal” formează un sistem de sensuri justificabile și legitime doar în contextul acceptării existenței sistemului însuși.

Avantajele acestui tip de perspectivă ar fi, în primul rând, faptul că astfel există un criteriu prin care se poate clasifica, dar mai ales analiza, fenomenul temporal. *Timpul* este o abstracțiune și nu poate fi pus pe același plan cu *moda* cercetătoarei engleze. Manifestările modei sunt, în principiu, limitate față de sensurile pe care le poate lua ideea de timp. Pe noi ne interesează, însă, *valabilitatea* metodei ca atare. Culianu îndrăznește să aplice metoda asupra unui fenomen cum este cel al Gnozei. Timpul poate lua, într-adevăr, o infinitate de sensuri, de unde și problema. În hățișul acestei varietăți avem nevoie de un criteriu de ordonare, de selecție. Fără un astfel de sistem ordonator s-ar risca adoptarea unei viziuni neopozitivistice, ce ar genera o simplă contabilizare a cât mai multor astfel de sensuri, mai mult sau mai puțin disparate. O asemenea întreprindere este de la început sortită eșecului, deoarece nu poate fi niciodată exhaustivă. Cu alte cuvinte, fără siguranța unor principii metodologice, orice cercetare riscă să rămână la un nivel descriptiv. Sistemul propus oferă cel puțin o *posibilitate* de abordare a

timpului. Chiar dacă în secolul nostru gândirea așa-zisă sistematică este considerată desuetă, preferându-se fragmentarismul, marele ei avantaj ar fi faptul că oferă puncte de sprijin pentru a se putea construi ceva. Nevoia acestor coordonate vine și din marea tradiție a gândirii de tip mitic, care nu uită niciodată să se reîntoarcă la fundamente.

Revenind la ideea principală se poate sublinia faptul că, din perspectiva „obiectelor ideale”, timpul primește o *șansă* de a fi clasificat în spațiul a doi termeni polari care îl circumscriu. Care sunt acești termeni polari vom stabili în capitolul următor, unde ne vom ocupa de opera lui Mircea Eliade în ansamblu. După cum am spus, noutatea nu stă în faptul că timpul poate fi astfel clasificat, deci mai ușor de definit (de exemplu subiectiv vs. obiectiv), ci, mai degrabă, în faptul că aceste puncte extreme sunt în această dimensiune, singurele posibile, dacă, bineînțeles, acceptăm posibilitatea unui sistem unitar de înțelegere a conceptului în discuție<sup>76</sup>.

În finalul capitolului, se poate observa că acest mare antropolog combină o serie de rezultate ale științei moderne pentru a demonstra că dimensiunea temporală este o componentă congenerică a oricărui fenomen. În primul rând, o dată cu Einstein, ne dăm seama că o atare dimensiune permite adâncirea perspectivei; în al doilea rând, am văzut împreună cu matematicianul englez, că această dimensiune este necesară; iar în al treilea, că poate fi concepută în limita unor tipare, ceea ce dă o viziune unitară și, în același timp, cosmotică.

Dacă ar fi să răspundem, în final, la întrebarea titlului acestui capitol, nu se poate face decât o singură precizare. Lucrarea de față nu tratează tema timpului în sine. Aceasta ar fi în total dezacord cu opera lui Eliade. Am văzut că timpul este în permanentă legătură și nu poate fi despărțit de ceea ce este dincolo de el. Eternitatea imobilă este pe același plan cu structura și timpul cu istoria. Deci așa cum nu putem izola timpul de eternitate, tot așa nu se poate vorbi despre istorie, fără noțiunea de structură. În cele ce urmează se va vedea mai clar că perspectiva lucrării de față nu este a unui „sau... sau”, deci a unei excluderi, ci, mai degrabă, a unui „și... și”. Capitolul următor va intra în detaliile acestui tip de relație.

#### 4. Spre o nouă configurație...

*„Fizica și matematica sunt în mare măsură responsabile de revenirea interesului pentru căile mistice de cunoaștere”*

(I.P. Culianu)<sup>77</sup>

După toate aceste precizări de ordin teoretic, se poate naște întrebarea care este finalitatea acestui studiu? Demersul nostru a plecat de la ideea că timpul este un fenomen deosebit de eterogen și de greu de prins în tiparele unor concepte. Toată argumentația a fost pusă în slujba găsirii unor criterii de clasificare a fenomenului temporal. Am trecut în revistă încercările unor cercetători ca Pettazzoni sau Gilbert Durand, arătând măsura în care ideile lor ating această problemă. Principalul lapsus al unei încercări de acest gen a fost de ordin metodologic. Pe planul metodei de cercetare noțiunea de structură conține în sine un aspect static și mai ales atemporal, pe care timpul, în sensul cel mai obișnuit, nu îl poate accepta. Ceea ce rezultă este o contradicție în termeni. Timpul ar fi privat de sensul său cel mai obișnuit și, în același timp, fundamental.

„Obiectele ideale” ale lui Culianu revelează faptul că timpul nu poate lua orice sensuri „fără a deveni redundant, ridicol și mai ales nefuncțional, pentru că și obiectele ideale sunt sisteme care operează într-o dimensiune logică și nu pot coborî sub premisele lor (în general cât se poate de simple).”

<sup>78</sup> Ce premisă mai simplă pentru a descrie imaginarul uman ar fi putut găsi Durand, decât banala relație de binaritate și complementaritate între noapte și zi (regimul diurn – regimul nocturn). Ideea definirii unui fenomen în funcție de două puncte extreme binare și contradictorii vine din surse diferite, dar apare atât la Durand, cât și la Culianu. Acest lucru justifică și confirmă legătura profundă care există între cele două teorii. Tot astfel procedează și Przulski, citat mai sus, pe schema dihotomiei Mamă – Tată. Această problemă este mult mai veche, exemple de asemenea factură apar și la Nietzsche, sub forma apolinicului și a dionisiacului său, precum și în cazul lui Schiller, cu poezia naivă și sentimentală etc. Toți nu fac altceva decât să găsească acea binaritate ireductibilă ce-și trage originile „pornind de la o experiență inițială a dualității într-o lume bazată pe dualități (zi-noapte, cald-

rece, dreapta-stânga, femeie-bărbat) mintea omenească este capabilă să fixeze un număr limitat de reguli pentru a stabili un sistem”<sup>79</sup>. Oricât ar părea de paradoxal, această idee a binarității nu este nicidecum nouă. Ea a fost oarecum redescoperită de școala romantică germană de Naturphilosophie, centrată în jurul revistei *Athenaeum*. Gânditori romantici ca Schelling, Schlegel, Novalis, Ritter, având ca sursă de inspirație opera unor mistici ca Jakob Böhme, încep să gândească natura în termeni opuși și binari. Hegel este un ilustru reprezentant care pune și el, în termeni filosofici, problema amintită<sup>80</sup>. Dar nici în contemporaneitate încercarea lui Culianu de a „aborda istoria pe baza teoriei informației care sugera că miturile sunt similare în toată lumea, deoarece mintea omenească funcționează în virtutea unor procese binare, universale”<sup>81</sup> nu este singulară. Ar fi nedrept să-l cităm doar pe Gilbert Durand cu cartea sa despre structurile antropologice, în care, într-adevăr, concepe structurile la un nivel static și ideal. El va completa această perspectivă cu o nouă încercare numită *Figuri mitice și chipuri ale operei*, în care face o critică dură structuralismului, pentru lipsa de fundament semantic al structurilor. El crede că asemenea structuri au la bază o logică bivalentă de tip aristotelic, care duc „inevitabil la o falsificare a obiectului”<sup>82</sup>. Cel care a denunțat primul această greșală imensă a fost maestrul său Bachelard, în cărțile sale *Filozofia lui Nu* și *Noul spirit științific*. Ceea ce propune el ca rezolvare a acestor stări de fapt este recursul la un *alt tip de logică*, la logica trivalentă a lui Ștefan Lupașcu. El îl amintește în acest context pe Stephane Lupasco și logica trivalentă a acestuia. Durand este de părere că „logica dinamică a contrariilor” introduce acel „postulat al profunzimii”, remediu ideal pentru a scăpa din îngustimea structuralismului. „Este ceea ce face ca «diferența» să nu poată fi gândită fără «asemănare», ca «sincronicitatea» și «diacronicitatea» să fie inseparabile, în sfârșit, ca structura să nu fie nicidecum un sistem «formal» pur, ca ea să se sprijine totdeauna pe un *material energetic de «circumstanță»* (s.a.)”<sup>83</sup>.

Toate aceste considerații pot părea rupte din contextul propriu al unei astfel de lucrări. De câteva ori s-a apelat la științe exacte cum ar fi matematica sau fizica, redate totuși prin prisma lui Culianu. Cu toate acestea nici autoritatea acestuia nu poate să umple *hiatus*-ul creat de-a lungul timpului între aceste științe exacte și științele spiritului printre care se numără și știința religiilor lui Eliade. Legătura cu această lucrare, cu

noțiunea de timp, se păstrează în încercarea de *aplicare a acestui tip de gândire la relația timp-eternitate*. Aceasta este, de fapt, *perspectiva neutră* de care se vorbea în introducere, pentru că viziunea lui Eliade nu se integrează în acești parametri.

#### **a) În căutarea unei baze comune de discuție**

Ted Anton este unul dintre cei mai buni cunoscători al operelor lui Eliade și Culianu. El surprinde foarte exact diferența dintre cei doi. „Spre deosebire de Eliade, Culianu nu căuta o soluție de ieșire din istorie. Mai mult, își pusese în gând să integreze istoria printr-o «cartografiere», demers care îi va permite să o controleze. Precum Ficino și Bruno, el concepea gândul ca pe o formă sau structură desfășurată *în timp* (s.a.): și era de acord cu Einstein că măsurătorile științifice în timp ale structurilor morfologice. Toți acești gânditori împărtășeau afirmația că timpul istoric este maleabil. Marsilio Ficino a încercat să dovedească acest lucru cu ajutorul pozițiilor magice și al talismanelor, iar Einstein cu ecuațiile sale care demonstau că timpul se desfășoară mai rapid sau mai lent. Culianu a creat o punte între cei doi conectând știința, care prevedea viitorul, cu imaginația, care modifică prezentul, și cu memoria, care modifică trecutul”<sup>84</sup>. Ideile profesorului american sunt deosebit de importante și din punctul de vedere al lucrării de față. În primul rând se surprinde diferența specifică dintre maestru și discipol, iar în al doilea ideea fundamentală pentru care pleda Culianu: necesitatea găsirii unei legături, a unei posibilități de comunicare între domenii diferite ale spiritului uman.

În limbajul calculatoarelor, transferul de date de la un computer la altul este relativ simplu, presupunând că există o punte de legătură. Problema cea mai mare constă în adecvarea unui domeniu științific la altul. Încercarea creării unei baze comune de discuție, a unui limbaj comun sau măcar tangențial a fost făcută de o serie întreagă de cercetători. Inițiatorul este Gilbert Durand, cel care vorbește de un fel de unificare a unor intuiții foarte vechi văzute în lumina noilor rezultate științifice. Trebuie amintite și eforturile lui Basarab Nicolescu care vine, de astă dată, de pe teritoriul unei științe exacte, încercând să arunce o punte de legătură spre reflexia filozofică. În cartea sa despre Jacob Böhme merge pe aceeași cale, însă inovația constă în faptul că *plasează logica lupășciană în ontologie*<sup>85</sup>.

Acesta este și principalul argument și punct de sprijin totodată, pentru problematica lucrării de față. În contextul actual timpul este văzut în postură de *nivel ontologic*<sup>86</sup>. Basarab Nicolescu este cel care vorbește despre niveluri ale Realității, fapt nemaîntâlnit la Lupașcu<sup>87</sup>. Ideea lui Nicolescu nu este singulară. Ea se plasează într-o întreagă tradiție. Totul are la bază intuiția depășirii logicii de tip aristotelic. În volumul colectiv dedicat memoriei lui Ștefan Lupașcu, Durand are o intervenție foarte edificatoare în acest sens. El vorbește, mai ales, de o tradiție a acestui tip de gândire în taoism, în culturile amerindiene și chiar în islam. De asemenea citează întâlnirea de la Eranos, din 1967, care a avut în centru aceeași idee. După cum se știe, Eliade a fost unul dintre invitații de marcă la acest eveniment. În volumul apărut în anul următor, etnologul român extinde aria de răspândire a acestui tip de gândire, la o serie întreagă de civilizații arhaice. Între cei care s-au mai ocupat de problema contradicției poate fi amintit și Gaston Bachelard care, în cărțile amintite<sup>88</sup>, abordează problematica din punct de vedere epistemologic. Chiar structurile antropologice ale lui Durand presupun, în esență, aceeași intuiție. În urma acestor circumscrieri se poate constata că noua configurație promisă în titlul acestui capitol nu este nicidecum o „găselniță”. Ea poate fi numită, mai degrabă, o constantă a gândirii umane manifestată în diferite domenii de activitate. Ideea depășirii acestui tip de contradicție în care unul dintre termeni îl exclude pe celălalt (*tertium non datur*) este confirmată atât de trecut, prin mișcările religioase amintite, dar și de prezentul științelor exacte, ca în exemplul fizicii cuantice. Basarab Nicolescu, în cartea sa *Transdisciplinaritatea*, pledează și el pentru depășirea logicii aristotelice și pentru aplicarea logicii lupașciene a terțului inclus. Celebrul fizician de origine română propune o cu totul altă viziune asupra lumii, având la bază chiar acest model de logică.

#### **b) Conturarea noului tip de contradicție**

„*In Ja und Nein bestehen alle Dinge.*”  
(Jacob Böhme)

Înainte de a explica mai pe larg acest tip de gândire ar trebui să sondăm unele dintre „metamorfozele” sale. Prima oprire importantă asupra căreia atrage atenția chiar Basarab Nicolescu este opera lui Jacob Böhme. El îi

consacră acestui modest pantofar-metafizician un eseu destul de întins<sup>89</sup>. O monografie completă și foarte interesantă va elabora și Alexandre Koyré. Filozoful și matematicianul amintit analizează în opera lui Böhme, la un moment dat, chiar această problemă. Ideea esențială este că cei doi termeni antitetici, în cazul respectiv „întunericul și vidul, nu sunt concepte negative, negații ale plinului și luminii. Întunericul și vidul sunt *ființe* (s.a.) negative sau forțe și puteri ale ne-ființei existente. Ele se opun luminii și corpului ca puteri, principii sau calități reale; sunt corelative, dar nu precum afirmația și negația logică, ci precum frigul și căldura, greutatea și lipsa de greutate; se opun precum polii unui magnet”<sup>90</sup>. Întrebarea care și-o pune Böhme însuși nu poate fi decât cum anume este posibil ca acești termeni contrari și polari să se unească în opoziția lor? În primul rând trebuie înțeles că „acestea nu sunt decât faze sau momente care se opun, forțe polare care se implică prin polaritate”<sup>91</sup>. La fel ca și în cazul nostru ele „nu sunt puteri izolate care formează o sinteză-combinație, sunt elemente care se disting și se opun în interiorul *Chaos-ului* (s.a.) primitiv și care se diferențiază diferențiindu-l”<sup>92</sup>. În fine, concluzia este că „această origine comună este cea care face posibilă sinteza ultimă”<sup>93</sup>. Opoziția lor este dinamică, răul nu este un bine inferior, moartea nu este o absență a vieții, neființa nu este absența ființei, timpul nu este absența eternității, ci contrariul ei, spune același Koyré parafrazându-l pe Böhme.

De la început trebuie accentuată ideea că marele avantaj al teoriei propuse este descoperirea mai multor nivele de realitate. Ceea ce interesează în lucrarea de față (pe lângă relația dintre binaritățile contrare) este faptul că în căutarea diferitelor forme și accepțiuni pe care le-a luat timpul în diferite curente religioase se propune fundamentarea unei viziuni de ansamblu, transreligioase. Într-adevăr, similar cu metoda pe care am denumit-o fenomenologică, și această viziune caută structurile comune. „Atitudinea transreligioasă este aceea care, izvorâtă dintr-o transdisciplinaritate trăită, ne permite să învățăm să cunoaștem și să apreciem specificitatea tradițiilor religioase și areligioase ce ne sunt străine, pentru a percepe *structurile comune* (n.n) care le fundamentează și pentru a ajunge astfel la o viziune transreligioasă a lumii.”<sup>94</sup> Aceasta este, de fapt, exprimată în termenii științifici și în premisa teoretică a studiului nostru. Numai astfel poate fi concepută abordarea concomitentă a mai multor religii. Mai ales când se

dorește descoperirea specificității fiecăreia dintre ele și totodată a structurilor comune care le conferă acea unitate transreligioasă.<sup>95</sup>

Într-o altă ordine de idei, după atâtea incursiuni teoretice, ne-am putea întreba dacă studiul nostru nu a depășit rigoarea științifică, încercând să aducem în discuție exemple din domenii atât de diverse. Am vorbit de Einstein, de matematicianul englez Thompson, de specialistă în istoria modei, Agnes Brooks, și de alții. Dincolo de măsurile de precauție de mai sus<sup>96</sup>, problema este că viziunea trans-disciplinară invită la o astfel de abordare. Ea presupune programatic „transferul metodelor dintr-o disciplină în alta”<sup>97</sup>. Aceasta este o condiție *sine qua non* pentru a putea concepe lucrurile transdisciplinar. Asupra noii metode vom mai reveni, dar deocamdată putem spune că ea reprezintă, pe lângă teoria „obiectelor ideale” a lui Culianu și antropologia structurală a lui Durand, unul dintre pilonii teoretici ai argumentației. Punerea lor în paralel trebuie făcută cu multă precauție și discernământ.

Concluzia celor enunțate mai sus este că, oricât ar părea de eterogenă și de greu de definit, nu poate să ia, cel puțin teoretic, în contextul unor sisteme de acest fel, decât un număr limitat de sensuri. „Deși implicând un număr infinit de dimensiuni (în univers orice lucru intră în interacțiune cu tot restul), un sistem poate fi izolat drept un obiect ideal format prin permutări binare”<sup>98</sup>. Această izolare a timpului în postură de „obiect ideal” va constitui punctul de plecare în analiza lui. Numai raportarea la o bază teoretică îi conferă siguranța unei abordări oportune a fenomenului în discuție.

Ceea ce aduce nou teoria lui Culianu nu este dihotomia în sine, care am văzut că are o lungă tradiție, ci faptul că ea este *necesară* în definirea unui fenomen. Perechile binare nu sunt niște apariții nemaivăzute, *ex nihilo*, ci constituie fundamentul obligatoriu și, în același timp, natural și firesc al analizei unui concept cum este timpul în cazul nostru. Culianu concepe această teorie cu prilejul analizei unui alt fenomen și el deosebit de eterogen, și anume fenomenul gnostic. În cazul timpului, de-a lungul secolelor s-au dat un număr mare de definiții, deoarece, cum spune discipolul lui Eliade, orice lucru intră în interacțiune cu tot restul, dar ca „obiect ideal” timpul poate fi redus la acele cupluri dihotomice.

### c) Concluziile capitolului

În acest capitol ne oprim aici, rezumându-ne doar la constituirea unui fundament și la stabilirea unei direcții pe care o va urma excursul de față. Deocamdată este vorba doar de o serie de premise care vor constitui coordonatele de ordin teoretic. Evaluând rezumativ cele mai importante idei aduse în discuție în acest capitol, putem spune că el s-a axat în special pe analiza relației dintre timp și ceea ce este dincolo de el. S-a plecat de la nivelul metodei unde timpul, ca istorie, stă pe poziții radical antagoniste față de structură. S-a amintit apoi soluția lui Eliade, care încearcă să împace cele două opuse, acordând istoriei rolul de punct de plecare al analizei. Exegeza lui Durand propune o relație de primordialitate a mitului în raport cu istoria și, în fine, Culiianu vine cu o răsturnare a raporturilor. Ideea acestuia este de a acorda timpului rolul principal într-o cercetare asupra fenomenelor. Dincolo de toate aceste diferențe, trebuie reținut faptul că cele două elemente intră într-o relație de excludere reciprocă. Aici este punctul unde se inserează o nouă posibilitate de abordare a temporalității. Premisele au fost stabilite atât în trecut, în limbajul misticilor, cât și în modernitate, în fizica cuantică și în filozofia logicii. Este vorba de depășirea relației diadice, printr-o relație triadică.

În capitolele următoare dedicate studiului morfologiei timpului în diferite religii vom reveni cu precizări mai analitice. Tot atunci se va stabili care sunt acele cupluri sau, mai bine-zis, care dintre cuplurile amintite mai sus pare mai potrivit. În momentul de față este necesară înțelegerea faptului că această argumentație este doar o încercare de a crea o posibilitate de abordare, și, mai ales, de clasificare a unui fenomen cum este timpul, având o bază și o justificare științifică și teoretică. Procedul pare inovator la prima vedere, dar la o observație mai atentă se descoperă o serie de asemănări, de exemplu cu hermeneutica istorizantă folosită de Ricoeur în cartea sa *Temps et récit*. Acolo filosoful francez pleacă, în analiza sa asupra timpului, tot de la un dublet destul de cunoscut în istoria filosofiei și anume, subiectiv vs. obiectiv. El încearcă să grupeze, în funcție de acest binom, mai mulți filosofi foarte cunoscuți care au meditat la problematica timpului.

În mod foarte sintetic se poate spune că s-au stabilit cel puțin două lucruri:

1) S-a delimitat și totodată stabilit „spațiul de joc”. Timpul ca fenomen complex nu va fi tratat aleatoriu. El intră într-o configurație în care va fi încadrat de două puncte extreme și polare. (teoria lui Culianu cu reducerea la binaritate)

2) Binaritatea astfel concepută atrage după sine interogația asupra naturii relației celor doi termeni contrari. Lucrarea de față va opta pentru o abordare din perspectiva unei logici ternare. Aceasta va deveni principalul sprijin în încercarea de circumscriere a timpului în accepțiunea sa de nivel sau realitate ontologică (logica terțului exclus a lui Lupașcu).

### **III.**

## **Timp și perspectivă**

## 1. Perspectiva lui Mircea Eliade

Înainte de a aborda o nouă perspectivă trebuie cunoscută cea de la care se pleacă. În cadrul discuției despre timp trebuie să facem, în primul rând, o prezentare a viziunii lui Mircea Eliade. Importanța acestui demers decurge din necesitatea unui punct de plecare, a unei baze și a unui termen de comparație. Acesta va fi prezent permanent în expunerea ce va urma, iar referirile la el vor fi făcute acolo unde va fi cazul. Sistemul de gândire eliadesc este punctul de reper de la care va pleca orice considerație făcută pe marginea ideii de timp. El este în general foarte cunoscut, dar, de cele mai multe ori, chiar acesta este și marele impediment în abordarea miezului problemei. Pentru a confrunta cele două puncte de vedere în receptarea imaginii de ansamblu, acest capitol va încerca să surprindă coordonatele esențiale ale viziunii antropologului religiilor.

Se poate vedea că opera lui Eliade conține o serie de intuiții generale pe care se bazează întregul sistem de interpretare al faptelor religioase. Aceste intuiții apar de timpuriu în eseurile sale publicate încă în România, fiind reluate în dese rânduri. În principal este vorba de un mănunchi de idei-forță care au devenit astăzi aproape un loc comun în orice cercetare asupra operei lui Eliade. Uneori există chiar riscul de a se crea impresia unui limbaj aproape de lemn. Termeni ca dialectica sacrului cu profanul sau timpul mitic circular sunt deseori citați, fără a se ține seamă de semnificația lor reală.

Esența viziunii religioase a lui Mircea Eliade are în centru conceptul de sacru. Despre acesta s-au făcut numeroase considerații, de cele mai multe ori contradictorii. Unul dintre ei mai importanți cercetători care au încercat să-l explice este Sergiu Al-George. Concluzia la care ajunge el este că ideea lui Mircea Eliade despre sacru nu corespunde, cum poate s-ar fi așteptat, concepției tipic indiene. Conceptul în discuție nu acoperă decât parțial sensul indian. Sacrul a fost identificat întotdeauna cu ceea ce se înțelege prin *Brahman*. Se știe prea bine că acest concept este imposibil de explicat așa încât el a fost despărțit în funcție de cele două manifestări ale sale: *nirguna Brahman* și *saguna Brahman*. Primul este cel superior pentru că depășește

orice noțiune. El este dincolo de tot ceea ce este creat și poate fi pus alături de Dumnezeu apofatic. Cel de-al doilea este cel care poate fi circumscris prin atribute pozitive. El poate fi cunoscut pentru că se manifestă prin semne. Doar acesta din urmă ar corespunde oarecum conceptului eliadian de sacru. Sergiu Al-George se exprimă astfel: „Reținem în primul rând că aceste atribute pozitive ale lui Brahman coincid în parte cu valorile pe care Mircea Eliade le atribuia sacrului”<sup>99</sup>. În consecință, ceea ce denumește Eliade prin conceptul de sacru acoperă o realitate care este *doar* un preambul, un punct de plecare pentru ceva mult mai profund. Ideea cea mai importantă din punctul nostru de vedere este că alături și dincolo de sacrul lui Eliade ar mai putea exista ceva.

Cartea lui Aurel Codoban, *Sacru și ontofanie*, încearcă o scurtă trecere în revistă a întregii discuții privind acest concept. Cel mai important merit al lui Eliade constă în receptarea sacrului la nivel *ontologic*<sup>100</sup>. „Dorința omului religios de a trăi întru sacru echivalează, în fapt, cu dorința sa de a se situa în realitatea obiectivă, de a nu se lăsa paralizat de relativitatea fără sfârșit a experiențelor pur subiective, de a trăi într-o lume reală și eficientă, și nu într-o iluzie”<sup>101</sup>. Acesta este și aspectul care interesează lucrarea de față, timpul văzut tot din punct de vedere ontologic. Eliade vorbește de o adevărată „obsesie ontologică”<sup>102</sup> a omului arhaic.

Dacă încercăm să analizăm esența viziunii ontologice a lui Eliade, fără a recurge la comparații, ea se desfășoară, în principal, pe două planuri. Fie că este vorba de sacru și profan, de realitate și iluzie, timp istoric-timp mitic, perspectiva lui Eliade are întotdeauna în vedere *doi* termeni. „Să recapitulăm: omul religios cunoaște *două* (s.n.) feluri de Timp: cel profan și cel sacru, o durată evanescentă și o «succesiune de eternități» recuperabile periodic, cu prilejul sărbătorilor ce constituie calendarul sacru”<sup>103</sup>. Structura în doi timpi este elementul esențial care se reține din meditația lui Eliade asupra timpului. Este adevărat că nici în acest caz Eliade nu este original, dar întreaga lui concepție are la bază această idee centrală. Între acești doi termeni se creează ceea ce numește el dialectică. Înainte de a intra în analiza relației dialectice și pentru a putea înțelege exact ce înseamnă acest lucru trebuie să definim conceptele în discuție.

Timpul istoric este prima și cea mai de jos treaptă pe scara existenței. El reprezintă și elementul negativ, care trebuie depășit. Timpul istoric are

statutul de iluzie. Despre acesta nu se pot spune prea multe lucruri inedite, deoarece este arhicunoscutul timp în care trăiește orice ființă umană.

#### **a) Problema eternității: mișcare sau stare pe loc**

Problemele intervin însă o dată cu cealaltă categorie, abordată de Eliade de foarte multe ori în opera sa. „Timpul sacru se prezintă sub aspectul paradoxal al unui Timp circular, reversibil și recuperabil, un fel de etern prezent mitic, în care te reintegrezi periodic prin intermediul riturilor”<sup>104</sup>. Este adevărat că această realitate temporală este foarte greu de definit și termenul de paradox pare cel mai potrivit. În orice caz, enumerând caracteristicile amintite de Eliade, timpul sacru ar trebui definit ca: circular, reversibil, recuperabil, prezent etern. De la prima vedere, contradictoriu ar fi faptul că acest tip de timp este atât ciclic, cât și imobil. Chiar dacă este în cerc, mișcarea nu își pierde specificul și nu poate fi confundată cu imobilismul. „În anumite privințe el poate fi omologat cu «Eternitatea»”<sup>105</sup>, continuă Eliade. Aici este o problemă mult mai delicată decât ar părea la prima vedere. Conceptul de eternitate a fost vehiculat în multe feluri. Eliade este destul de clar în descrierea lui: „În măsura în care îi imită pe zei, omul religios trăiește în *Timpul originii* (s.a), Timpul mitic. El iese din durată profană pentru a se alătura unui Timp «imobil», «eternitatea»”<sup>106</sup>. Se pare că antropologul român optează mai degrabă pentru o interpretare a eternității în sensul de oprire în loc a curgerii temporale. „Este un timp ontologic prin excelență, «parmenidian»; mereu egal cu sine însuși, el nu se schimbă, nici nu se sfârșește”<sup>107</sup>. Dincolo de faptul că Eliade definește timpul în sens ontologic, din nou se face aluzie la aspectul static al timpului sacru. Totuși și această afirmație nu este definitivă, deoarece în unele locuri din opera sa găsim o revenire la interpretarea circulară și ciclică a eternității. Sergiu Al-George, unul dintre cei mai buni cunoscători ai operei lui Eliade vorbește despre eternitatea „așa cum există în natură unde viața trece fără oprire de la o formă la alta”<sup>108</sup>. Aceasta din urmă ar corespunde unei viziuni ontologice orientale și mai precis indiene. Wilhelm Dancă, un exeget mai recent al operei sale sesizează această neconcordanță și vorbește de o anumită „oscilație între concepția indiană și cea occidentală”<sup>109</sup>. Chiar dacă în contextul respectiv cercetătorul amintit nu se referă la problema temporală, ideea este corectă. După cum se va vedea mai jos concepția orientală conține

aspectul circular al timpului, iar cea occidentală o propune pe cea statică. Înclinăm să-i dăm dreptate lui Wilhelm Dancă, deoarece, cum s-a văzut, Eliade operează cu termeni care sunt contradictorii. Dacă ar fi să restrângem coeficientul de neclaritate al problemei și de a decide punând în balanță cele două viziuni, am opta mai degrabă pentru cea indiană. Opera teoretică este presărată parcă mai insistent cu o concepție orientală care vede timpul în ipostază circulară. Aceasta a dus la repetatele pledoarii pentru Marele timp cosmic și este parte integrantă dintr-un model ontologic tipic pentru populațiile primitive, numit *religiozitatea cosmică*, adică manifestarea sacrului prin obiecte și ritmuri cosmice<sup>110</sup>. Într-o paranteză putem spune că în contextul studiului de față această perspectivă asupra existenței va fi numită paradigma maternă.

Revenind la ideea definirii timpului sacru se poate spune, cel puțin pentru moment, că Eliade nu adoptă o poziție tranșantă. O posibilă explicație pentru această situație paradoxală și contradictorie ar putea fi faptul că el nu încearcă să extragă o concluzie generalizatoare. În exemplul particular al unor curente religioase timpul sacru este delimitat foarte riguros. Mitologia indiană are o structură foarte precisă din acest punct de vedere. Ciclicitatea ontologică este devenirea eternă care îl îndepărtează pe om de găsirea adevăratului sens al existenței sale: descoperirea eternității stabile dincolo de schimbările iluzorii<sup>111</sup>. În acest caz este clar că ciclicitatea este plasată într-o postură inferioară în raport cu eternitatea statică<sup>112</sup>. Din punctul de vedere al omului arhaic însă atingerea și revelația ciclicității Marelui Timp este cea mai mare realizare. A participa în timpul ritualului la recrearea cosmosului conferă existenței sale un sens. Accederea la o astfel de stare elevată în timpul sărbătorii este însă „temporară”. Chiar dacă aceasta reprezintă pentru el o realitate superioară, nu poate deveni țelul absolut al omului arhaic. Zeii sunt singurii care pot suporta acest timp „puternic” și „pur”<sup>113</sup> vreme îndelungată. Omul îl folosește doar pentru a se regenera, pentru a nu cădea în disperarea pe care o poate provoca timpul profan fără ieșire. El se „încarcă” cu o nouă energie în aceste temporare „pauze” în eternitate care îi oferă o posibilitate de ieșire din cenușiul existenței în istorie, interpretată ca reluare ciclică. Ideea este că așa-zisul timp sacru poate lua diferite forme în funcție de perspectiva adoptată. Este foarte greu să se ajungă la o definiție generalizatoare.

Aceste considerații fac o distincție clară între cele două concepte contradictorii: ciclicitate și imobilism. Fiecare are într-un anumit context o semnificație diferită. Acesta din urmă este singurul criteriu care dictează și deschide în același timp posibilitățile multiple de interpretare. În exemplul indian timpul profan rămâne cel ciclic, în mișcare, reprezentat prin lanțul nesfârșit de reîncarnări la care este supus sufletul până la eliberarea finală. În cel de-al doilea ciclicitatea este timpul sacru, esențial, care devine sinonim cu ritmul cosmic universal. Anul este unitatea temporală în care se măsoară timpul. Spre deosebire de modernitate, în vechime trecerea într-un nou an însemna reluarea aceluiași veșnic început. Timpul istoric nu se continua în celălalt an, ci era „creat” din nou sau regenerat. Ideea de continuitate era exclusă. Toate păcatele erau șterse o dată cu Anul Nou, pentru că el însemna o reluare a cosmogoniei. Astfel omul arhaic se găsea într-un soi de întrepătrundere de timpuri. Pentru a putea trece în Anul Nou, el trebuia să transceadă timpul profan și să intre într-un alt tip de timp. Totuși nici această depășire nu era definitivă, pentru că, după această excursie în divin, el se întorcea tot în lumea terestră și își relua viața obișnuită.

Ceea ce rezultă fără urmă de dubiu este un joc dialectic între cele două tipuri de timp. Fiecare se ascunde sub forme diverse care lasă senzația unei inconsecvențe și a unei oscilații într-o logică mai mult sau mai puțin riguroasă a interpretării lor. Totul depinde, în fond, de modul cum se valorizează existența. „De fapt, cele două moduri de a fi, *sacru* și *profan*, sunt determinate de diferitele poziții pe care omul le-a cucerit în Cosmos”<sup>114</sup>, spune Eliade însuși. Foarte interesant este însă și raportul care se naște între timpul profan și cel sacru din acest joc dialectic. Din cele spuse rezultă o întrepătrundere a celor două feluri de timp de-a lungul întregii existențe. Termenul de „întrepătrundere” este destul de vag și întrebarea care se pune ar fi cum se poate lămurii această relație dintre cele două tipuri de timp. Aici suntem, de fapt, în miezul principal al problemicii excursului nostru. Totul se învârtă în jurul naturii, a *tipul de relație* și a interacțiunii lor. Din ea reiese cel mai pregnant misterul, dar și complexitatea fenomenului temporal.

Din cele afirmate de Eliade se poate deduce că este vorba de o relație de contradicție care generează o excludere reciprocă. Cele două tipuri de timp sunt contradictorii prin esența lor. Condiția primă în accederea la sacru era „abolirea” timpului profan. „Căci nu este vorba numai despre încetarea

efectivă a unui anumit interval temporal și de începutul unui alt interval (cum își imaginează, de exemplu, un om modern), ci despre abolirea anului trecut și a timpului scurs... Timpul uzase ființa umană, societatea, Cosmosul, iar acest Timp distrugător era Timpul profan, durată propriu-zisă: el trebuia abolit pentru a te re-integra în momentul mitic când lumea începuse să existe, scaldându-se într-un Timp «pur», puternic și sacru”<sup>115</sup>. Cert este că ambele nu pot exista în același timp. Ideea nu este neapărat originală, mai ales că Wilhelm Dancă face chiar o scurtă incursiune în originile ei. Se pare că promotorul ei a fost E. Durkheim și școala sociologică franceză. Ideea apare foarte clar și la Caillois: „sacru este ceea ce se opune profanului”<sup>116</sup>. Acesta este și punctul de vedere „oficial” al lui Eliade. Totuși, datorită influenței culturii indiene, problema se nuanțează simțitor<sup>117</sup>. Opțiunea determinantă și fundamentală se pare că este totuși cea în continuarea maestrului său, Nae Ionescu, care susține ideea lui R. Otto a diferenței fundamentale dintre sacru și profan. Între ele există o „ruptură”. În acest punct apare o așa-zisă „oscilație”<sup>118</sup> în sistemul de gândire al lui Eliade.

Plecând de la această teză, dar aducând în discuție și intuițiile unor mistici precum Jacob Böhme și rezultatele științelor fizicii moderne, se va ajunge la concluzia existenței unui al treilea termen al acestei *dialectici*, care va schimba fundamental configurația întregii probleme a timpului. Acest al treilea termen nu mai „provoacă” excluderea unuia dintre cei doi termeni contradictorii, ci propune, mai degrabă, o includere a ambilor într-o unitate mai mare. Cu alte cuvinte, anticipând, ideea principală relevă faptul că alături de timpul profan și cel sacru, mai există un al treilea element. În acest punct se inserează și primesc coerență ideile vehiculate în capitolele introductive cu privire la modul de gândire care depășește aristotelismul.

Este drept că și Eliade vorbește în multe locuri de acel misterios concept numit *coincidentia oppositorum*, însă ea nu se articulează în sensul mai sus menționat în relația dintre sacru și profan. Unirea sacrului cu profanul nu conduce spre un al treilea element care să le conțină și să le depășească pe amândouă, ci are ca rezultat tot sacru. *Brahman* sau *Nirvana* care exprimă acea misterioasă *coincidentia* sunt puse sub semnul egalității cu sacru. Conceptul lansat de Cusanus nu este exploatat în sensul său original. Eliade nu îl vede în prelungirea dialecticii sacru – profan, respectiv timp-eternitate. În mod fundamental, judecata eliadiană asupra fenomenului religios rămâne astfel o ecuație în doi timpi, profund legată doar de relația

amintită dintre sacru și profan. Sistemul de gândire al lui Eliade nu depășește conceptul de Realitate absolută ca nivel existențial: sacrul și profanul sunt „două modalități de a fi în lume, două situații existențiale”<sup>119</sup>. Ceea ce încearcă să se exprime prin *coincidentia oppositorum* depășește atât realitatea, cât și irealitatea.

Problema cea mai delicată apare în momentul abordării ideii sale privind „camuflarea sacralului în profan”. O să vedem că aici se ascunde ideea manifestării în regimul dualității a acelei unități misterioase care, la rândul, ei nu poate fi definită. Simbolul este conceptul legat cel mai mult și de *coincidentia oppositorum*. Nu insistăm aici dar vrem să atragem atenția că o analiză temeinică a fost făcută de Wilhelm Dancă, în cartea sa. Oricum aceasta este specifică și pentru fenomenul religios din contemporaneitate. În timpurile noastre se poate constata o adevărată degradare a trăirii religioase, ceea ce nu este un motiv de disperare pentru antropologul român. El transformă această decădere într-o formă nouă de trăire a sacralului. Această degradare devine o „camuflare”, o trecere dintr-o stare de manifestare într-o stare de ascundere. Influențat poate parțial și de curentul existențialist, Eliade nu împărtășește nicidecum temerile acestuia cu privire la tragica situație ontologică a omului modern. „Camuflarea” este un proces normal pentru Eliade, care poate găsi diferite căi de rezolvare. El vorbește de amintire, de trezire a sensului original latent<sup>120</sup>. Întrebarea, din punctul nostru de vedere, vizează în ce măsură se regăsește acum gândirea duală. În acest caz s-ar putea detecta o încercare de suprapunere sau chiar identificare de planuri. Totuși nici acum cele două realități contrare nu se suprapun propriu-zis. Chiar dacă se vorbește de o apropiere a celor doi termeni, Eliade nu o concepe ca pe o confundare a lor. Sacralul rămâne distinct și separat, iar profanul, la fel. Nu se pune problema unei confuzii, a unei întrepătrunderi, cu atât mai puțin nu se poate concepe un al treilea element. Într-un cuvânt, fiecare plan acționează după propriile legități, neacceptând același numitor comun. Imaginea „camuflării” ar putea trimite, mai degrabă, spre un soi de panteism<sup>121</sup>.

Esențial rămâne faptul că Eliade concepe realitatea pe două etaje: primul este cel obișnuit, al timpului profan, iar al doilea, superior și ultim totodată, unde trăiesc numai zeii și oamenii care au reușit să se despartă definitiv de condiția lor umană. Eliade reia de câteva ori în opera sa exemplul tipic al iluminatului din yoga care viețuiește într-un tip de existență

paradoxală. El trăiește în profan, dar e acel *nunc stans* prin care Boethius definea eternitatea. Din păcate și în acest exemplu cele două niveluri rămân distincte. Aproximarea lor rămâne precum a unei picături de ulei în apă. Vom vedea că se face o mare greșeală îngrădind existența lui *jivan mukti* numai la eternitatea care devine un sinonim al sacrului.

### b) Dualul și ternarul

În scopul argumentării unei viziuni temporale diferite de cea a lui Eliade și pentru a puncta, încă de pe acum, această diferență specifică, introducem ideea necesității *ternarului*. Problema cifrei trei este deosebit de interesantă și ar necesita o discuție mai aprofundată. Pentru demersul nostru ne rezumăm doar la sublinierea schimbării generate de o astfel de abordare. Saltul de la o filozofie în doi timpi, la una în trei are repercusiuni considerabile pe mai multe planuri. În capitolul introductiv s-a făcut aluzie la un tip de logică non-aristotelică, în care nu mai funcționează principiul *tertium non datur*, ci lasă să se strecoare în rigiditatea relației lui „ori... ori”, o a treia posibilitate, mediană între extremele Da și Nu, între plus și minus etc.

Baza teoretică de la care se pleacă este complexă și imensă, în același timp. Ea vine din două direcții: pe de-o parte din trecutul mistic și intuitiv, și pe de alta, din știința contemporană. Sursele ideii privind necesitatea cifrei trei pot pleca atât din Biblie, cât și din neoplatonismul lui Plotin. Cel mai bun exemplu este cel al filozofiei lui Jacob Böhme. „În cosmologia lui Böhme, Realitatea are o *structură ternară*, determinată de acțiunea a trei principii: «Sursa tenebrelor este primul principiu; puterea luminii este cel de-al doilea principiu și extragerea în afara tenebrelor prin puterea luminii este cel de-al treilea principiu...»<sup>122</sup>. Aceste principii funcționează fiecare independent, dar în același timp sunt în interacțiune toate trei *deodată*. „Dinamica interacțiunii lor este o dinamică a contradicției”<sup>123</sup>, spune Basarab Nicolescu într-un eseu asupra lui Jacob Böhme. Misticul german insistă asupra necesității structurii ternare. În viziunea lui contradicția are întotdeauna trei poli, radicali opuși și totuși reuniți, nici unul neputând exista fără ceilalți doi. Acest principiu se aplică atât la nivel uman, fiindcă „există o marcă sau o sămânță a trinității în fiecare om”, dar și peste tot în univers „...și nu se poate inventa, nici găsi vreun loc sau așezare în care spiritul tri-

unității să nu fie prezent și să nu fie în toate substanțele, dar ascuns substanței, locuind în sine însuși ca o esență care umple în același timp toate lucrurile deodată...”<sup>124</sup>. Despre misticul german se pot spune o serie întreagă de lucruri interesante, esențială rămâne structura pe trei nivele a Realității. Aici rezidă germenul incongruenței cu viziunea lui Eliade, diferența între o gândire în doi timpi și una în trei. Însă nu dualitatea în sine este problema. În capitolul teoretic s-a adus în discuție teoria lui Culiianu, care susține cea „reducție la binaritate”. Nu relația dintre contrarii desparte cele două viziuni. Problema pleacă de la *tipul* acestei relații. Într-un caz dualitatea trimite spre o logică cu „terț exclus” (*tertium non datur*), în altul ea creează premisele unui nou tip de logică, numită de Lupașcu cu „terț inclus”. Acesta este principiul în jurul căruia se învâрте întreaga configurație a lucrării.

Chiar dacă analogiile cu știința modernă nu se bazează decât pe izomorfisme de structură, ele apar într-o lumină foarte incitantă. Ștefan Lupașcu vorbește actualmente despre necesitatea celor „trei materii” în fizica cuantică, iar Charles Sanders Peirce, despre „trei universuri”, în teoria matematică a grafurilor. Putem concluziona alături de Basarab Nicolescu că: ”La gânditorii ternarului sub diferite fațete, pare să se manifeste una și aceeași lege. Ea este cea care zămislește structura ternară a Realității în toate manifestările ei”<sup>125</sup>.

În finalul acestui capitol rezultă că, în ansamblu, Eliade concepe realitatea pe două nivele distincte. În particular, cum se va vedea, problema se nuanțează considerabil. În cazul analizelor punctuale consacrate diferitelor curente religioase, el ia în considerare și un al treilea nivel, pe care însă nu îl ridică la rang de judecată general valabilă.

## 2) Premise pentru o perspectivă morfologică

Cum s-a precizat și în capitolul introductiv, una din premisele lucrării se bazează pe existența mai multor modalități de a transcende timpul. Proza lui Eliade oferă foarte multe exemple în această privință. Dacă ne amintim numai de romanul *Noapte de Sânziene*, a cărui problematică are în centru Timpul și depășirea lui, putem observa mai multe soluții pe care le propun personajele lui Eliade. Bunăoară Anisie, personaj la granița dintre real și mitologic, realizează o ieșire din timp prin integrarea în Marele Tot; Ștefan Viziru încearcă, pe de altă parte, o încremenire a clipei; Biriș, într-o bună tradiție a curentului filosofic existențialist, cu toată încrederea sa în istorie, ajunge și el, în ultimele clipe ale vieții, la o soluție mai degrabă mistică. Nu ne propunem să facem aici o listă exhaustivă, dar îl mai amintim pe Ciru Partenie care încearcă transcenderea timpului prin arta teatrală. Nu insistăm în acest context asupra literaturii lui Eliade, deoarece ea va fi tratată separat, cu alt prilej.

Acestor soluții de natură literară le putem adăuga și multe altele, izvorâte din tradiția religioasă a diferitelor popoare. Pentru a depăși nivelul descriptiv ce presupune o simplă acumulare și trecere în revistă a imensului material factual este necesară găsirea unui criteriu de clasificare a diferitelor căi. Care este diferența dintre ele și cum pot fi comparate una cu cealaltă pentru a putea fi ordonate? O perspectivă morfologică implică chiar această nevoie de a distinge între mai multe modalități diferite. Principiul de bază constă în descoperirea diferențelor în domeniul formelor de manifestare ale fenomenelor. În acest fel se poate ajunge, indirect, și la anumite generalizări în problema centrală a lucrării, aceea a diferitelor tipuri de timp<sup>126</sup>.

În ceea ce privește căutarea unor criterii de ordonare și clasificare a fenomenului religios este foarte adevărat că Eliade nu a avut niciodată vocația unor asemenea generalizări<sup>127</sup>. *Tratatul de istorie a religiilor* este unul dintre puținele locuri ale operei sale teoretice unde a aplicat o asemenea perspectivă morfologică. Aici optează pentru o perspectivă integratoare. Înainte de a intra în miezul problemei se pune întrebarea dacă, recurgând doar la aceleași exemple de care s-a folosit și Eliade, nu există riscul de a intra într-un cerc vicios. Aceleași exemple pot duce la aceleași concluzii.

Pentru a evita acest risc și a nu recurge numai la materialul oferit de Eliade, îl amintim și pe Hans Peter Duerr care, în de acum celebra sa carte *Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*, notează o serie de tradiții arhaice care merită să fie aduse în discuție. El vorbește despre diferite tipuri de ritualuri feminine care conturează ceea ce s-a numit *arhetipul Mamei*. Mai toate exemplele sale converg în prezentarea unor ritualuri feminine, după modelul menadelor, pe jumătate dezbrăcate, dansând în miez de noapte pe coline, într-un dans amețitor. În acest caz se precizează că avem de-a face cu un ritual pre-indoeuropean, întâlnit pe o arie foarte largă, având ca prototip un cult al vegetației, asimilat generic cultului zeiței Artemis-Diana. „Artemis, einstmals die „Löwin der Weiber,, von den Griechen zur Keuschheit verpflichtet, war eine uralte Frauengöttin und auch eine Baumgöttin, aber wiederum nicht die Herrin der kultivierten, von den Menschen gezogenen Bäumen, sondern der unbeherrschten, wildwachsenden Natur, hier in nicht unähnlich dem Baumgott Dionysos, der nicht als Gott des Weines schlechthin, vielmehr des wilden Weines war”<sup>128</sup>.

Trebuie reținută și comparația făcută, în final, între Diana și zeul Dionysos, pe care grecii îl slăveau într-un mod foarte special și aparte. Într-o notă, același cercetător remarcă treptata asimilare a cultului lui Artemis de către Dionysos, mai ales că zeița va fi, cu timpul, sub influența indoeuropenilor, „îmblânzită”, devenind fecioară, iar bărbații care o vedeau goală riscau să înnebunească.<sup>129</sup> În acest caz este vorba despre motivul „ielelor” prezent și în folclorul românesc, care l-a inspirat, printre alții, și pe Camil Petrescu.

Al doilea exemplu citat de Duerr este cel al vrăjitoarelor care călătoresc prin aer, de tipul Frau Holt. Modalitatea prin care aveau loc aceste călătorii era cu ajutorul drogurilor halucinogene. Se pare că acestea provoacă călătorii „cu spiritul”, mai degrabă decât cu corpul. Cercetătorul german analizează fenomenul zborului într-un capitol separat, din care reiese clar acest lucru<sup>130</sup>. Dincolo de toate detaliile, un lucru rămâne cert și anume că toate aceste ritualuri sunt subsumate unui cult mai general, de natură feminină, cel al Marii Mame sau Marii Zeițe.

Ceea ce nu amintește Duerr și unde Eliade insistă foarte mult în lucrările sale, apropo de cultul feminin, este aspectul său *agrar*. Am văzut din citatul de mai sus că Artemis nu este o zeiță agrară, fiind mai degrabă o apariție „din afara” civilizației. Oricum cultul Marii Mame este un cult al

pământului, iar ritualurile acestuia reprezintă ceea ce Eliade numește „regressus ad uterum”, adică o reîntoarcere la starea de sămânță, la sânul protector al Mamei, pentru a fi renăscut, ca o altă ființă.

Concluzia pe care o putem trage împreună cu Duerr este că: „Wie groß auch immer die Differenzen zwischen all diesen Menschengruppen sein mögen, es verbindet sie, daß sie „außerhalb der Zeit” ihre normalen, ihre Alltagsaspekte verlieren und zu „jenseitigen” Wesen werden, sei es, daß sie leiblich durch die Landschaft schwärmen oder daß sie nur „con lo spirito”, in der Extase, mit oder ohne „halluzinogene Drogen tun”.<sup>131</sup> Ceea ce i se pare evident lui Duerr este faptul că numitorul comun al tuturor acestor experiențe este *ieșirea din timp*. Problema cea mai mare constă în găsirea unei modalități de a verifica adevărul acestei afirmații. La prima vedere nu se poate nega acest lucru, dar întrebarea firească este dacă se pot pune pe același plan experiențe atât de diferite. Pământul cultivat și natura virgină reprezintă concepte diferite, chiar și pentru un om al societăților arhaice.

În capitolul anterior s-a văzut că simpla analiză concretă a faptelor religioase, adică știința religiilor, nu depășește nivelul descriptiv. Este nevoie de o metodă mai modernă și mai eficace. Tot din capitolul teoretic reiese că metoda fenomenologică este în permanentă căutare de asemenea structuri. Ele sunt reperul principal și, în același timp, un instrument de clasificare al fenomenelor. Cu ajutorul lor poate fi înțeles materialul faptic, de origine religioasă, punându-l în legătură cu anumite arhetipuri fundamentale la care se raportează în mod inconștient. Cu alte cuvinte, ceea ce căutăm este o cale de a le diferenția și ordona. Jung este primul care a văzut legătura profundă dintre structuri și arhetipuri<sup>132</sup>. O analiză prin raportare la arhetipurile de bază care sunt, de fapt, manifestările cele mai complexe ale psihicului uman, pare cea mai potrivită.

La prima vedere, în cazul exemplelor amintite, lucrurile par destul de simple. Dacă privim de la un nivel foarte general, este vorba de un cult feminin al Marii Zeițe care trimite, implicit, și spre arhetipul Mamei. Problema intervine în momentul analizei separate a fiecărui fenomen. Am văzut deja că Duerr refuză proveniența agrară a cultului lui Artemis. Menadele dionisiace care hoinăreau noaptea prin munți, dansând nebunește, sunt și ele mai apropiate, din punct de vedere structural, de *același* cult al zeiței Artemis. Grecii însă făceau o clară distincție între Demeter sau mai arhaica Mama Gea și Artemis. Singura concluzie posibilă în acest caz este

că avem de-a face cu imagini diferite. Pe de-o parte descifrăm motivul Mamei legat de pământ, iar de alta ne apare figura femeii tinere ce trimite mai degrabă spre imaginea iubitei. În mod legitim se naște întrebarea dacă aceste două imagini se deosebesc din punct de vedere structural sau nu. Miezul problemei nu rezidă, deci, într-un vag nivel de generalitate, de unde sunt privite lucrurile, ci totul are ca și criteriu nivelul structurii arhetipale. Legătura cu fenomenul temporal nu este aleatorie deoarece, dacă deosebirea de acest tip se dovedește valabilă, atunci implicațiile sale au repercusiuni și asupra modalităților de transcendere a timpului. Dacă motivul mamei se dovedește *structural* diferit de cel al iubitei, atunci acesta generează, implicit, și un alt tip de scenariu de ieșire din timp. Ar fi vorba de un traiect morfologic diferit, pentru a transcende temporalitatea cu un specific deloc de neglijat.

Nu se va insista acum asupra acestei probleme, deoarece considerațiile actuale sunt doar niște premise care tatonează o posibilă cale de abordare. Capitolele următoare vor prilejui o discuție mai amănunțită despre principalele arhetipuri dominante. Deocamdată, revenind la al doilea exemplu al lui Duerr, se poate constata că el poate fi interpretat mai nuanțat. Dacă menadele făceau aluzie la cultul dionisiac, călătoriile „în spirit” ne trimit, după cum vom vedea, mai degrabă spre Sybilla lui Apollo și spre o structură șamanică. Dar cum ar putea fi puși laolaltă, în configurația aceluiași arhetip al Mamei, zei antitetici ca Dionysos și Apollo?

Pentru a putea răspunde la o astfel de întrebare se va introduce termenul generic de *extaz*, în perimetrul căruia pot fi circumscrise și cuprinși atât Apollo, cât și Dionysos. În acest sens I.P. Culianu scrie: „Într-adevăr «extaz» acoperă sfere de semnificație destul de deosebite: se dau același nume unor experiențe *neasemănătoare* (s.n) precum acelea ale dionisiacilor din vechea Grecie, ale șamanilor tunguși, ale vracilor (medicine-men) australieni, ale dervișilor rotitori sau ale Sfintei Tereza din Avila”<sup>133</sup>. Extazul este o tehnică de ieșire din timp, dar Eliade îl folosește mai ales într-un anumit context și anume pentru a defini procedeele prin care *șamanul* realizează acest lucru.

Culianu întreprinde și o incursiune în istoria termenului, ce ne ajută la lămurirea deosebirii de la care s-a plecat, anume cea dintre apolinic și dionisiac. În primul rând sunt amintite cercetările lui Nietzsche, care vede opoziția consumându-se într-o sinteză superioară. Următorul pas este celebrul studiu al prietenului lui Nietzsche, Erwin Rohde, numit *Psyché*.

Acesta din urmă ajunge la concluzia că dionysianismul considerat de origine tracă „reprezenta o degenerescență față de apolinismul funciar al Greciei”<sup>134</sup>. Cercetările mai noi, între care le amintim pe cele ale lui H. Jeanmaire, constată, în continuarea afirmațiilor de mai sus, că acest curent dionysiac este „o tradiție mitico-rituală foarte veche referitoare la divinitățile feminine ca Hera și Artemis”<sup>135</sup>. Pe scurt, caracteristicile cultului dionysiac pot fi rezumate în felul următor: „Dionysianismul este ceea ce s-ar putea numi un cult extatic tipic care presupune un grup alcătuit din subiecți posedați involuntar (de mania ce emană de la zeu). Actorii ritualului dionysiac sunt în cea mai mare parte *femei* (s.n.), ale căror manifestări principale sunt vagabondajul („pe munți” oreibasias) consumul de băuturi amestecate și dansul. Scena centrală a ritualului pe care participanții o efectuează într-o stare de insensibilitate și inconștiență este lacerarea unor victime animale (ori chiar umane) și ingestia omofagă sau nu, a cărnii ei”<sup>136</sup>. Se observă că ritualul dionysiac este unul tipic feminin și poate fi, pe bună dreptate, asimilat cu ceea ce se numește religia Mamei. Un singur lucru mai trebuie adăugat, fiind omis din citatul de mai sus, anume faptul că aceste ritualuri se desfășurau în special noaptea, element și el tipic feminin.

Deosebirea devine cât se poate de evidentă atunci când ajungem să cunoaștem și trăsăturile fundamentale ale ritualului apolinic. În primul rând că în acest caz nu avem de-a face cu o manifestare colectivă, ci cu inițieri individuale în care neofitul caută singurătatea. Apollo este un zeu al luminii, al unui ținut mistic numit Hiperboreea, care nu putea fi atins de oricine, iar inițiații (iatromanții) lui posedau capacități para-normale. Ei puteau vindeca boli, chiar resuscita morți, puteau fi în mai multe locuri în același timp, puteau zbura prin aer sau cunoaște viitorul. După părerea multor specialiști aceste fenomene au o serie de caracteristici comune cu șamanismul. Candidații erau aleși după anumite caracteristici și formau o adevărată elită, dar probele de trecut erau, în același timp, deosebit de dure. Ei se însingurau într-o peșteră, unde trebuiau să petreacă un anumit timp în care avea loc o descindere în infern, motiv pentru alte probe. După absolvirea cu succes a acestora, ei primeau de la spiritele respective tot felul de secrete, cu ajutorul cărora puteau face acte ieșite din comun. Similitudinea cu cele amintite de Duerr, mai ales dacă ne gândim la zborul vrăjitoarelor prin aer, călare pe mătură și a lui Abaris, venit din Hiperboreea călare pe o săgeată, este destul de evidentă.

Referitor la structura inițierii șamanice, Eliade, ca specialistul numărul unu în domeniu, afirmă că aceasta nu este nicidecum feminină. În centrul spiritualității șamanice este un zeu celest masculin foarte spiritualizat, fundamental deosebit de figurile feminine care o reprezentau pe Marea Zeiță. Ponderea femininului în șamanism este, după spusele lui Eliade, relativ minoră și neglijabilă. Există o clasă de spirite protectoare, feminine sau soții spirituale ale șamanului, fără referire la structura religiei Mamei. Revenind la exemplele citate de Duerr, privind vrăjitoarele care călătoresc cu spiritul, putem spune acum, cu destulă certitudine, că acestea nu evocă nicidecum extazul dionysiac. Structura extazului apolinic este fundamental diferită și implică o altă modalitate de ieșire din timp. În finalul argumentației se poate concluziona că structura acestor ritualuri rămâne una fundamental masculină, chiar dacă ele sunt săvârșite de femei. Autorul actului nu imprimă în mod automat structura arhetipală. Imaginea iubitei se constituie în acest exemplu într-o structură diferită de cea a mamei. Totuși ea nu devine un model aparte și independent, care să amplifice dualitatea masculin – feminin. Arhetipul artemidian al iubitei se apropie mai mult de paradigma paternă. Însă problema este mai complexă și mai nuanțată, deoarece aceste apariții la jumătatea drumului dintre cele două puncte extreme devin forme hibride, care pot oricând să „jongleze” cu unul sau celălalt dintre termenii antitetici.

Oricum ideile aduse aici în discuție se vor doar niște puncte de plecare pe baza cărora se va cristaliza argumentația lucrării de față. Sunt încă în stare de proiect și nu pot fi considerate concluzii definitive. În acest capitol ne mărginim doar la ridicarea unor întrebări și la sublinierea unor idei care privesc subiectul nostru.

În primul rând se pune întrebarea dacă exemplele lui Duerr nu pot fi interpretate și altfel. În mod cert există o diferență între două tipuri, structural diferite, de fenomene: pe de-o parte există un tip apolinic, șamanic, patern, iar pe de alta este unul dionysiac, matern. Există însă și o altă problemă cu acele vrăjitoare zburătoare pe care le amintește Duerr. În spațiul european ele sunt o certitudine. Dincolo de orice afirmație nu putem nega că în poveștile europene vrăjitoarele sunt, în principal, personaje feminine de tipul „Frau Holt”. În ce tip de clasificare ar putea fi incluse, fiindcă diferă totuși foarte mult de manifestările menadelor sau chiar de orgiile colective agrare tipice pentru structura religioasă maternă? Pentru a putea răspunde la această întrebare trebuie precizat că o asemenea clasificare

nu trebuie înțeleasă în mod rigid. În retortă fenomenele sunt, fără îndoială, foarte clar delimitate, însă în realitate apar și manifestări hibride. Istoria fenomenelor religioase, pe care o stăpânește atât de bine Eliade, ne transmite totuși exemple aproape paradoxale din acest punct de vedere. Cel mai la îndemână este chiar al zeului Dionysos. S-a stabilit că Dionysos este un zeu chhtonian al vinului și al vegetației. Cu timpul însă va acumula și alte caracteristici. În epoca lui Plutarh va primi chiar atribute celeste, devenind zeu solar, apropiindu-se de Apollo. Explicația cea mai plauzibilă ar fi că în decursul istoriei au loc diferite treceri de la o paradigmă la cealaltă. Arhetipul dominant dintr-o epocă este metamorfozat paradoxal în chiar opusul său<sup>137</sup>. În acest fel, în timpul decăderii elenismului, inițierile dionysiace împrumută simbolul scării și pe cel al nemuririi astrale, ne spune același Culianu<sup>138</sup>. În această ipostază el nu mai seamănă nicidecum cu zeul vegetației care murea ca într-un *regressus ad uterum* și era reînviat din sânul Marii Mame natură. La fel se petrec lucrurile și cu infernul sau Tartarul care, altădată, pe vremea lui Homer sau chiar Platon, era localizat într-un spațiu subteran, devenind în epoca lui Plutarh un infern ceresc.

Demn de remarcat, ca deosebit de interesantă, rămâne ideea legăturii dintre acești termeni antitetici. Chiar dacă sunt profund antagonici, ei nu trebuie concepuți ca ruși unul de celălalt, ci mai degrabă într-o legătură dialectică. Existența acestui tip de legătură implică, cum se va vedea, și un al treilea termen. În decursul expunerii relația dintre aceste opuse va apărea cu recurență, deoarece se configurează într-un tip de context având drept finalitate constituirea unei scheme logice în care terțul nu este exclus.

Oricum Grecia antică este unul din cele mai potrivite exemple pentru ideea de „democratizare” a religiei. Poate numai în India au putut exista laolaltă curente religioase profund contrare din punct de vedere structural. Julien Ries, în cartea sa *Sacrul*, vorbește despre un substrat datând din neolitic, al unei religii cu un cult al „fecundității și fertilității care gravitează în jurul zeițelor-mame ale lumii anatoliene și mediteraniene”<sup>139</sup>. Imagini ale sale sunt așa-numitele „Venere neolitice”, care se prelungesc până în perioada clasică, în religia lui Dionysos și în cultul lui Demeter și Core. Pe acest substrat se suprapune religia patriarhală a invadatorilor indoeuropeni ce se implantează în orașe. „Se constată apariția unui dublu curent religios: cel de la oraș cu divinitățile poliade și cel popular cu mistere și inițieri”<sup>140</sup>. Această idee nu îi este străină tânărului Eliade care scrie *Înainte de*

*miracolul grec*, din volumul de eseuri *Insula lui Euthanasius*. Acolo se susține aceeași teză a existenței unui tip de religie maternă care precede „religia olimpică apolinică, virilă, continentală”<sup>141</sup>. Important este faptul că acest substrat religios nu va dispărea niciodată. Cele două curente vor coexista simultan, așa încât întreaga istorie a Greciei va fi un periplu între aceste două coordonate. Alt exemplu aproape similar este cel al Indiei. Și acolo are loc o întrepătrundere a două paradigme religioase structural diferite, după cum constată chiar Eliade în cartea sa despre yoga.

Ideea ce se degajă din acest exemplu este că distincția între o religie a Mamei și una a Tatălui nu este una geografică sau culturală. Ea poate apărea oriunde și oricând, în forme foarte diverse. Deosebirea poate fi făcută în interiorul aceleiași culturi sau între spații culturale diferite. Nu este locul aici pentru o istorie a acestor idei, dar printre reprezentanții cei mai de seamă ai unor astfel de concepții îi amintim pe Guénon, pe Spengler sau la noi, pe Blaga și Anton Dumitriu care, în cartea sa *Culturi heracleitice și culturi eleate*, se plasează pe aceleași poziții teoretice<sup>142</sup>.

În fond este aceeași idee pe care am întâlnit-o mai sus, la nivelul metodei. În capitolul *Structură sau istorie* s-a amintit de descoperirea factorului timp în studiul structurilor. Concluzia la care s-a ajuns acolo era că metoda lui Culianu contribuie substanțial la înțelegerea corectă a fenomenului în discuție. Pe de-o parte există arhetipurile plasate undeva încremenit, în afara curgerii timpului, pe de alta istoria ne oferă prilejul descifrării aceluiași fenomen, dar de această dată sub aspect dinamic. S-au amintit rezultatele matematicianului englez Thompson, care sublinia acea *morfodinamică* specifică fenomenelor din perspectivă istorică. Prin aceasta însă nu se sugerează nicidecum negarea structurii sau a valabilității arhetipurilor. Nici măcar primordialitatea acestora – pe care o susține și Durand printre alții – nu este pusă sub semnul întrebării<sup>143</sup>. Este vorba numai de luarea în calcul a dimensiunii temporale care, în această accepțiune, relativizează viziunea prea statică privind arhetipurile. Într-un cuvânt, manifestarea sau apariția în istorie a acestor structuri este mult mai complexă și mai nuanțată decât conceperea lor *sub specie ideali*. În acest fel se pot înțelege mai bine mișcările interioare și articulațiile subtile pe baza cărora funcționează arhetipurile care sunt, totuși, niște construcții abstracte în raport cu realitatea istorică foarte dinamică. Tot în capitolul teoretic s-a văzut că ele au o dinamică foarte bine determinată, precum și un statut bine definit în

raport cu istoria<sup>144</sup>. Orice arhetip rămâne de sine stătător pe planul ideal. Însă manifestarea sa poate avea fluctuații considerabile, metamorfozându-se pe nesimțite în chiar opusul său. La fel cum Dionysos s-a transformat în Apollo, tot astfel o paradigmă inițial de tip matern se poate transforma într-una de tip patern. Această cedare nu presupune dispariția tipului de religie maternă, ci doar metamorfozarea în opusul său la nivel istoric, în plan ideal el rămânând oricum ca un concept neperisabil.

Din toate aceste considerații reiese faptul că aceste arhetipuri nu trebuie înțelese ca niște structuri rigide, ele suportând ciudate metamorfoze de-a lungul istoriei. În același timp însă, această trecere nu atrage după sine o confuzie sau o amestecare a lor, fiecare dintre ele păstrându-și caracteristicile specifice și precise. În ceea ce privește legătura cu problema principală a lucrării se poate afirma, ca o primă concluzie preliminară a acestor considerații, că fiecare dintre arhetipuri constituie, cel puțin teoretic deocamdată, posibile căi de transcendere a temporalității, având în vedere faptul că ele au la bază scenarii inițiatice distincte. Capitolul următor va prilejui dezvoltarea acestor premise, mai analitic, bazându-ne pe fapte religioase mai complexe și mai concrete.

### 3. Religia Mamei vs. religia Tatălui

*„Dialectica sacrului are tendința de a repeta în mod indefinit o serie de arhetipuri”.*  
(Mircea Eliade)<sup>145</sup>

Dacă ar fi să insistăm asupra interpretării ideii fundamentale exprimate de Eliade în motto-ul capitolului, ar trebui să intervenim cu următoarele precizări, adaptându-l punctului de vedere al acestui studiu: „dia-lectica sacrului are tendința de a repeta în mod in(*de*)finit o serie de (*două*) arhetipuri”.

Într-unul dintre capitolele anterioare<sup>146</sup> am ajuns la concluzia că orice fenomen, oricât ar fi el de eterogen sau de diferit în manifestările sale, este supus unei repetiții periodice, în acest fel „cosmicizându-se”. Am văzut și

exemplul modei care, la prima vedere, pare cea mai „capricioasă” manifestare a creativității umane, dar în multitudinea de variante și schimbări se pot identifica totuși o serie de constante care reapar periodic în cicluri. Moda, oricât ar fi de variată, are elemente fundamentale care se repetă la un moment dat. Când se atinge un punct extrem (pe care cercetătoarea engleză Agnes Brooks l-a definit ca atare, dar care nu are prea mare importanță în contextul actual) moda devine redundantă și este efectiv constrânsă să revină, mai mult sau mai puțin, de unde a plecat. Pe aceeași cale ea pare să-și canalizeze întreg potențialul creator pentru a atinge celălalt punct extrem. O dată atins și acesta, moda se va reîntoarce din nou, ca într-o perpetuă gravitație între două poluri. Concluzia cercetătoarei amintite era că întreg fenomenul modei poate fi definit ca o oscilație între cele două extreme care se constituie în perechi binare de termeni opuși. Motto-ul acestui capitol este un gând al lui Eliade, care face aluzie la aceeași idee. În decursul istoriei sacral repetă în mod imprecis și de nenumărate ori aceleași arhetipuri.

Legat de ideea capitolului trecut se poate spune că aceasta este explicația aparentei treceri al unui arhetip în opusul său. Concluzia este că sacral nu poate să ia un număr infinit de sensuri, nu se poate desfășura oricum și oricât. Există o limită intrinsecă care obligă manifestarea să se restrângă la un număr limitat de ipostaze. Ideea de repetare a acelei „serii de arhetipuri” este mărturia cea mai clară în acest sens. Și aici avem de-a face cu o tendință cosmotică. Principiul trebuie să fie valabil, cum vom vedea, și în cazul fenomenului numit *timp*. Nici timpul nu poate lua o infinitate de sensuri. Și el va „avea tendința de a repeta indefinit o serie de arhetipuri”<sup>147</sup>.

Întreaga operă a lui Eliade, atât cea științifică, cât și cea literară se plasează sub semnul tendinței spre concret. De nenumărate ori Eliade a insistat asupra acestui termen. Pentru el *concretul* înseamnă apropierea de real, adică de ieșirea din ceea ce numește el experiența cotidiană, profană, nesemnificativă, „iluzorie”, în care trăiește omul. Cu această afirmație se intră direct în miezul problematicei în discuție. Ieșirea din experiența cotidiană nu are loc aleatoriu, ci după o anumită practică. Ea presupune un scenariu bine stabilit, așa cum l-a descris Eliade de nenumărate ori. În rândurile următoare îl reconstituim succint.

Pentru a putea ieși din timpul profan omul trebuie să urmeze o anumită cale prestabilită. Această cale se numește generic *inițiere*. „Dacă putem spune că inițierea constituie o dimensiune specifică existenței umane este

înainte de toate pentru că numai inițierea conferă morții o funcție pozitivă: aceea de a pregăti o nouă naștere, pur spirituală, accesul la un mod de a fi nesupus acțiunii devastatoare a Timpului”<sup>148</sup>. În spațiul inițierii neofitul trebuie să se confrunte cu ceea ce Eliade numește, de exemplu, *descensus ad inferos*. Este vorba de o coborâre în întunericul propriei ființe, unde este supus anumitor încercări. Dacă le trece cu succes, inițierea este omologată și neofitul primește un alt statut existențial. El este născut a doua oară și are pentru prima dată experiența unui timp de altă factură decât cel cotidian. Acestea sunt reperatele scenariului unei inițieri. Dacă ne-am opri aici, enigma ieșirii din timp s-ar rezolva destul de repede. Totuși premisa de la care pleacă demersul de față este că nici un fenomen nu poate fi redus la o singură și unică posibilitate de manifestare. Doar o viziune dogmatică ar putea susține acest lucru. Eliade însuși este de acord cu această premisă când susține faptul că există mai multe tipuri de inițiere. Lucru care generează totodată mai multe posibilități de a ieși din timp. Identificarea acestora, precum și a modului lor de realizare, este scopul mai mult sau mai puțin explicit al lucrării.

Înainte de a intra în problema propriu-zisă se impune stabilirea unei serii de principii care vor sta la baza întregii argumentații. Unul dintre ele a fost amintit într-unul din capitolele precedente. Este vorba de diferențierea, din punctul de vedere al structurii și formei, între diferite fenomene. Religia Mamei se deosebește de cea a Tatălui prin caracteristici legate de formele de manifestare ale fiecăreia dintre ele. Dacă avem de-a face cu o astfel de perspectivă, planul în care se desfășoară cercetarea este unul orizontal. Ca urmare, mai multe fenomene pot fi grupate în categorii diferite, având drept criteriu caracteristicile comune. Tipul de clasificare amintit este însă numai primul pas în analiza fenomenelor religioase. El nu se ocupă de departajare, ci se axează pe structurile de profunzime. Diferențierea pe verticală se va face după alte criterii, și anume după diferitele trepte care se disting în perimetrul fenomenelor aparținând aceleiași paradigme. Exemplul cel mai la îndemână este cel al diferențierii între mase și elite. Ideea apare foarte mult și la Eliade, chiar din primele eseuri. Marea majoritate a neofiților parcurg procesul inițierii până la un anumit stadiu. Cei aleși merg până la capăt, iar rezultatul unei astfel de inițieri este cu adevărat superior precedentului. Când vorbește despre religia maternă a Greciei primitive, Eliade face deosebirea

între un nivel „popular”, cel al Marii Zeițe cretane, și un nivel „aparținând unor anumite elite”<sup>149</sup>, corespunzând orfismului.

În cartea sa *Nașteri mistice* (de fapt titlul este *Patterns Of Initiation*, adică Modele sau Paradigme ale Inițierii), propune o clasificare morfologică a diferitelor tipuri de inițiere. Se disting următoarele categorii: 1) riturile de pubertate grație cărora adolescentul accede la sacru, la cunoaștere și la sexualitate sau, mai exact, accede la condiția de ființă umană; 2) inițieri specializate, pe care le întreprind numai anumiți indivizi, pentru a *transcende condiția umană* și a deveni ființe de condiție supranaturală sau protejării unor astfel de ființe. Eliade le numește *inițieri ușoare* și, respectiv, *dramatice*. Acest tip de clasificare este însă foarte relativ. El însuși revine spunând că „această a doua categorie de inițiere utilizează în general temele proprii riturilor de pubertate”<sup>150</sup>. Comentariile lui Eliade nu sunt prea lămuritoare, dar exemplul în sine va fi de ajutor în prefigurarea metodei de lucru. La prima vedere se pare că este vorba de același tip de inițiere, dar cu grade de profunzime diferite.

Care este, în acest caz, diferența dintre cele două exemple evocate? Avem de-a face cu o diferențiere pe verticală, în planul treptelor de profunzime sau cu una pe orizontală, în sensul unei deosebiri de structură? Dacă ne referim la prima parte a întrebării, analizând planul vertical trebuie să ne oprim la noțiunea de *intensitate* a trăirii religioase. Eliade face în cartea sa despre șamanism o serie de precizări foarte importante. Discuția se referă la diferite curente aparent considerate ca fiind fundamental deosebite. În final însă istoricul român al religiilor demonstrează că: „Diferența nu este în structura universului religios, ci în *intensitatea* (s.n.) experienței religioase declanșată de ședința șamanică”<sup>151</sup>. Într-adevăr, inițierea specializată utilizează aceleași teme, același scenariu ca și cea de pubertate, însă la prima nu pot participa decât anumiți aleși, o anumită elită care prezintă anumite semnalmente că ar putea suporta duritatea unei asemenea încercări. În acest caz succesul nu este asigurat „din oficiu”, nu orice neofit ajunge neapărat un inițiat. Sunt cunoscute și tragice eșecuri. Este adevărat că structura rămâne aceeași, însă diferența specifică rezidă în intensitatea, în profunzimea trăirii la care este acum supus neofitul. În acest caz este vorba de depășirea condiției umane, pe când inițierea de pubertate implică mai mult conștientizarea trecerii într-o nouă etapă din viața sa cotidiană. Așadar acest

tip de clasificare rămâne valabil doar în perspectiva profunzimii trăirii religioase.

Acesta constituie numai răspunsul la cea de-a doua parte a întrebării, cea a abordării de tip vertical. Exemplul oferit prezintă aceleași semnalmente din punct de vedere structural, Eliade neprecizând mai multe amănunte pentru a putea susține și ideea unui alt tip de structură. Cu toate acestea, nu se poate nega existența mai multor tipuri de inițiere. Lectura atentă a lucrării citate mai sus<sup>152</sup> scoate în evidență multitudinea de posibilități ale unui scenariu inițiativ: în capitolul *De la riturile tribale la cultele secrete*, Eliade analizează un tip de inițiere care are în centru imaginea Magnei Mater. Capitolul *Inițieri eroice și inițieri șamanice* este dedicat inițierilor de tip eroic, iar, în fine, ultima formă de inițiere aparține religiei creștinismului, prefigurând o acțiune pur spirituală și ireversibilă.

De la bun început trebuie precizat că Eliade, într-o bună tradiție fenomenologică, face această împărțire neimplicând o judecată valorică. „Nu putem spune că există o evoluție atunci când o temă inițiativă cedează locul alteia, nici o temă nu derivă genetic din cea precedentă și nici în cele din urmă, că o temă anume este *superioară* (s.n.) alteia. Fiecare reprezintă o creație suficientă sieși”<sup>153</sup>.

În esență, scenariul cel mai cunoscut propune o serie de încercări ale neofitului în atingerea un anumit grad de inițiere, adică a condiției de „spirit”, cum spune Eliade. Termenul generic, caracteristic pentru această stare este, bineînțeles, acela de *extaz*. Dacă în capitolul precedent s-a glosat asupra semnificațiilor termenului, acum vom intra în detaliile inițierii propriu-zise. Scenariul începe printr-o coborâre în întunericul propriei ființe, unde are loc o confruntare cu diferite apariții demonice. Aceste spirite îl dezmembrează de cele mai multe ori în bucăți, înlocuindu-i, precum în inițierile șamanice, organele vechi cu altele noi. El trebuie să urce la Cer, unde se întâlnește cu ființe divine care îi dezvăluie diferite secrete, cum ar fi: arta de a vindeca, de a zbura prin aer, de a înțelege limba animalelor și altele. În momentul când revine din transa extatică, el nu mai este aceeași persoană. Are acum puteri paranormale și poate fi considerat născut a doua oară.

Scenariul descris mai sus nu este, însă, unicul posibil. Cu toate că acoperă o serie întreagă de încercări ce pot fi aduse la un numitor comun, el nu epuizează căile de atingere a sacrului, de ieșire din timp. Un indiciu în acest sens îl dă chiar Eliade în monografia sa despre șamanism. În primul

rând șamanii sunt niște exponenți ai unor societăți arhaice nomade, care se îndeletniceau în special cu vânătoarea. Una din cele mai importante descoperiri ale geniului uman este, însă, *agricultura*. Legătura tainică cu pământul roditor a avut o mare influență asupra spiritului uman. În *Istoria credințelor și ideilor religioase* Eliade vorbește de o adevărată „revoluție”. Principala diferență față de modelul ontologic precedent, deși criteriul cronologic nu este relevant în acest caz, ar fi faptul că *femininul* devine arhetipul fundamental. Femeia în ipostază de Mamă născătoare are o legătură secretă cu pământul care rodește. Mai bine-zis, numai ea poate cunoaște legile nescrise ale pământului. Femeia devine manifestarea vizibilă a ceea ce se va numi Magna Mater sau Marea Zeiță.

Pentru a sublinia mai bine deosebirile, vom apela tot la Eliade, care definește șamanismul ca pe o religie preponderent masculină: „*Morfologic* (s.n.), această religie se apropie în linii mari de aceea a Indo-europenilor: chiar prin importanța Marelui zeu celest sau al furtunii chiar prin absența zeitelor (...) amândouă societățile au o structură patriarhală”<sup>154</sup>. El optează pentru un punct de vedere morfologic, distingând din capul locului cele două paradigme fundamentale. Deși șamanismul nu este, probabil, cel mai bun exemplu pentru o „religie a Tatălui”, „a Cerului”, elementele masculine sunt fără îndoială dominante<sup>155</sup>. Însă absența elementelor feminine și preponderența celor masculine ne obligă să căutăm o altă posibilă paradigmă. Cum s-a văzut, în manifestare fenomenele nu există niciodată în stare pură. Totul se rezumă la o problemă de „cântărire”. Acesta va deveni și criteriul principal de clasificare a unor fenomene atât de complexe, ca cele religioase.

Conceptul-cheie lansat de Eliade în istoria religiilor, legat de această morfologie a scenariilor bazate pe arhetipul Mamei, este acela de „*regressus ad uterum*”. Dacă până acum am vorbit de un „*descensus ad inferos*”, echivalentul acestuia în cel de-al doilea scenariu va deveni „*regressus ad uterum*” sau „*ab origine*”. La o primă observație apar o serie întregă de diferențe, dar pentru a păstra un echilibru al expunerii vom urmări pas cu pas și acest al doilea scenariu.

Exemple de astfel de inițieri abundă în opera lui Eliade. Această abundență poate să pară atât de normală, încât să treacă de cele mai multe ori neobservată. Ca o măsură de precauție trebuie să spunem că, dacă în celălalt caz am ales un exemplu cât se poate de cunoscut, căruia Eliade i-a consacrat

o întreagă monografie (*Șamanismul*), acum vom încerca să păstrăm aceleași proporții.

Bineînțeles că experiența Indiei a fost pentru tânărul bursier o întâlnire deosebit de fructuoasă. Acolo l-au impresionat nu numai limba unui popor cu o cultură milenară, dar și unele tradiții, valorificate ulterior în întreaga sa operă. Încă din primele cărți publicate, Eliade susține, pe baza descoperirilor arheologice de la Harappa sau Morenho Daro, ideea existenței unui substrat aborigen sau autohton al Indiei, anterior culturii ariane. În plus, încă din tinerețe el va elabora o lucrare despre un fenomen astăzi destul de cunoscut în întreaga lume. Este vorba despre tradiția yoga, pe care Eliade a cunoscut-o și a practicat-o în India. Nu vom face întreaga istorie a evoluției doctrinei yoga în opera sa, ci vom trece direct la problema care ne interesează. Este vorba de descifrarea elementelor de structură care caracterizează yoga, din perspectiva acestor arhetipuri. În acest sens nu vom mai reveni asupra tezei timpurii, *Yoga. Erotica mistică în Bengal*, ci vom vorbi numai de monografia finală, *Yoga. Nemurire și libertate*.

După cum se știe, Eliade a fost tot timpul foarte precaut în a trage concluzii definitive. El avea întotdeauna sentimentul relativismului care trebuie să primeze în orice cercetare. Întregul său demers despre yoga pornește de la ideea complexității fenomenului. Yoghini erau considerați atât sfinți, cât și magicieni, orgiaști, fakiri și vrăjitori. Mai exact, Eliade definește yoga ca acel fenomen care se poate „adapta uneia sau alteia dintre căi”. Important rămâne faptul că în această manifestare religioasă definitorie pentru întreg spațiul indian se suprapun mai multe straturi de spiritualitate. „Indo-europenii aduceau o societate cu structură patriarhală și cultul zeilor Cerului și ai atmosferei, într-un cuvânt «religia Tatălui». Aborigenii prearieni cunoșteau deja agricultura și urbanismul (civilizația Indusului) și în general participau la «religia Mamei»”<sup>156</sup>. În mod paradoxal, în fenomenul yoga cele două tendințe profund contrare își găsesc o posibilitate de „conviețuire”. Concluzionând, Eliade își precizează foarte clar poziția: „Hinduismul, așa cum se înfățișează el la finele Evului Mediu, reprezintă sinteza celor două tradiții, însă cu o *predominare vizibilă a factorilor aborigeni*: aportul indo-europenilor a fost în cele din urmă complet asiaticizat. Hinduismul semnifică victoria religioasă a elementului autohton”<sup>157</sup>. Aceste afirmații, făcute de specialistul de necontestat în materie de yoga, ne dau deci dreptul de a include fenomenul yoga între curente religioase

exponente ale unei tipologii bazate preponderent pe elementul matern. Pentru a nu intra în amănunte tehnice, evitate și în cazul șamanismului, vom puncta doar principalii piloni care configurează acest tip de inițiere.

*Regressus ad uterum* este o modalitate deosebit de răspândită de a accede la sacru. Traiectul său pleacă de la ideea reîntoarcerii la o stare prenatală, amorfă, adică la condiția de sămânță care ia ființă din Magna Mater. „Mortul se reîntoarce într-o stare larvară, foarte apropiată cu cea a semințelor”<sup>158</sup>. Este vorba, bineînțeles, despre moartea temporară, care constituie o etapă în scenariul inițierii. Ritualul, de cele mai multe ori într-un cadru nocturn, susține un tip de inițiere care presupune închiderea neofitului într-un spațiu închis, o grotă sau adesea chiar un mormânt, unde trebuie să petreacă un anumit timp, de obicei întreaga noapte. Acesta este un exemplu tipic de ritual de ieșire din pubertate.

Revenind la yoga, precizăm că deosebirea dintre ritualul descris anterior și meditația yoghină propriu-zisă rezidă numai în faptul că pentru aceasta din urmă întoarcerea la origini este un proces exclusiv interior. Deci între cele două nu se pune problema unei diferențieri de structură, ci doar de orientare a energiei înspre interior sau, respectiv, exterior. Însă în ambele cazuri se urmărește *concentrarea* întregii energii, cu scopul de a se reveni la acea stare inițială și originară, printr-o pornire „împotriva curentului”. Într-un cuvânt, orice efort al yoghinului se îndreaptă înspre a face „exact contrariul la ceea ce natura umană te forțează să faci”<sup>159</sup>. Dacă viața umană este o curgere inexorabilă spre moarte, el încearcă să refacă drumul înapoi și să se adape la sursa de unde izvorăște viața însăși. Astfel înțelegem mai bine și expresia deja consacrată de „*regressus ad uterum*” sau „*ab origine*”.

Dacă șamanii erau, prin excelență, maeștrii extazului, yoghinii intră într-o stare pe care Eliade o numește „*enstază*”. Asupra termenului de enstază vom reveni cu explicații mai detaliate. Deocamdată fenomenele vor fi descrise doar la un nivel general. Totuși pot fi detectate și unele analogii cu ceea ce s-a spus mai sus. S-a amintit clasificarea propusă de Eliade, bazată pe diferențierea dintre mase și elite, din paradigma pe care am numit-o „a Tatălui”. Acest lucru a facilitat distingerea diferitelor nivele de profunzime ale trăirii religioase. Și în această paradigmă o astfel de subclasificare este posibilă. Ritualul de inițiere prin reclusiunea temporară nu necesită aptitudini deosebite, ce le-ar presupune complicatul proces de inițiere al unui yoghin. În yoga există și pericole și riscuri de autocombustie,

cum amintește și Eliade, însă ele devin minore în cazul ritualului de trecere în maturitate.

Pentru a clarifica mai bine deosebirile dintre cele două structuri diferite de trăire religioasă și pentru siguranța valabilității acestei clasificări în genere, vom apela la o idee a lui Eliade, din volumul *Yoga. Nemurire și libertate*. „Yoga nu poate fi în nici un caz confundată cu șamanismul, nici integrată printre tehnicile extazului: scopul yogăi clasice rămâne autonomia desăvârșită, enstaza, în timp ce șamanismul se definește prin efortul de a ajunge la „condiția de spirit”, de a realiza „zborul extatic”. Iată, deci, că retragerea în starea de increat, „regressus ab origine” este, morfologic vorbind, diferită față de cunoscutul „descensus ad inferos” șamanic. Fiecare aparține unei paradigme inițiatice proprii, care se ramifică separat și independent.

Prima întrebare născută în mod firesc se referă la modalitatea exactă prin care are loc acest scenariu și care sunt etapele sale, în legătură cu fenomenul temporal. Mai precis: cum anume are loc ieșirea propriu-zisă din timp? Totuși, înainte de a intra în miezul acestei probleme, deschidem o paranteză pentru a analiza conceptele de masculin și feminin, din punctul de vedere al științei religiilor. Pentru evitarea acuzei că lucrarea folosește termeni aproximativi sau că adoptă acești termeni pur și simplu, în virtutea autorității lui Eliade – care îi utilizează uneori în studiile sale – autoritate nu de puține ori contestată, deschidem o paranteză explicativă. Considerăm această paranteză ca absolut necesară, mai ales că deosebirea dintre paradigme va constitui fundamentul argumentației ulterioare.

În vederea înțelegerii distincției dintre „religia Mamei” și cea „a Tatălui” trebuie să ne întoarcem la perspectiva psihologiei sexelor a lui Bachofen. Învățătul german, pentru prima oară (după știința noastră), pune problema deosebirilor dintre sexe în termeni științifici. Cartea sa *Geschlecht und Character* este, bineînțeles, o operă de pionierat care are la bază criticismul kantian, dar care constituie, în același timp, o bună introducere, evidențiind importanța problemei în discuție. Distincția nu este nicidecum un simplu artificiu formal, ci reprezintă dualitatea primordială, în plan ontologic, a celor două sexe. Deși exegeza lui Bachofen are serioase nuanțe misogine, ea rămâne, totuși, unul dintre pietrele de temelie ale cercetării în domeniu. El este primul care intuiește necesitatea distincției dintre postura

de femeie-mamă și femeie-iubită, în cadrul paradigmei care stă sub semnul feminității.

Dacă vorbim despre o „religie a Mamei”, nu se poate să nu-i amintim alături de Bachofen, citat mai sus, și pe Duerr, pe Przulski sau chiar pe Jung, ale căror cercetări în domeniu au adus o importantă contribuție la stabilirea parametrilor problemei. Unul dintre cei mai pătrunzători cercetători ai fenomenului rămâne însă Julius Evola. Cărțile sale, dintre care amintim *Metafizica sexului*, *Tradiția ermetică* sau *Yoga secretă a puterilor divine*, reușesc să se desprindă de imensul material factologic și să propună o serie de interpretări deosebit de interesante. În primul rând *Metafizica sexului* este o lucrare dedicată exclusiv lămuririi conceptului de feminitate și a raportului său cu masculinul, într-un sens foarte concret al termenului. Mai precis, Evola circumscrie sfera de cuprindere a conceptului, ca fiind „limita cosmică”<sup>160</sup>, el identificând divinitățile feminine cu sfera universului creat. De la bun început face distincția fundamentală între cele două tipuri de religie, pornind de la *Banchetul* lui Platon. „Nu este o întâmplare, spune Evola, că această teorie este pusă în gura unei femei, în primul rând și în la doilea rând, în gura Diotimei din Mantinea inițiată în Misterele ce pot fi numite, cu drept cuvânt «Misterele Mamei» și care trimit la stratul preelenic, preindoeuropean, al unei civilizații telurice și ginecocratic orientate. Rezervându-ne dreptul de a reveni asupra acestui punct, vom spune aici numai că pentru o atare civilizație, ce pune misterul matern al procreației fizice în vârful concepției sale religioase, persoana individuală nu are o existență proprie, este caducă și efemeră, veșnic numai pântecul cosmic matern, unde ea se dizolvă neconștient, dar de unde va renaște veșnic: la fel cum, la un copac frunze noi dau în locul celor căzute<sup>161</sup>. Este contrariul conceptului de nemurire veritabilă și olimpică care presupune însă ruperea legăturii naturaliste și teluric-materne, evadarea din cercul procreației, ridicare spre regiunea imu-tabilității și a ființei pure. Dincolo de aspectele de o deconcertantă modernitate darwinizantă, în erotologia expusă de către Diotima răzbate deci *spiritul arhaicei religii pelasgice și telurice a Mamei* (s.n). Care sunt «misterele depline» la care ea face aluzie, vom vedea mai departe. Aici e esențial să remarcăm că prin teoria androgenului și prin aceea a supraviețuirii întru specie, avem *două concepții efectiv antitetice* (s.n), una în spirit metafizic, uranic viril și, eventual, prometeic, cealaltă în spirit teluric-matern și fizic<sup>162</sup>.

Se remarcă faptul că și Evola atrage atenția asupra originii preindoeuropene a cultului matern, idee pe care am întâlnit-o și la Duerr, și la Eliade. Autorul *Metafizicii sexului* face distincția între două tipuri fundamentale diferite de abordare a sacralului. Pe de-o parte avem o religie a Mamei, telurică și legată de universul creat, avându-și „salvarea” în acel izvor al Cosmosului creat, inepuizabil și infinit, din care ia naștere orice lucru, numit, în termenii lui Eliade, „unitatea primordială dinaintea de Creație”. Pe de altă parte, contraponderea acesteia este în forma unei „religii a Tatălui”, cu care suntem poate mai obișnuiți, din cauza religiei creștine. În acest caz avem de-a face cu concepte ca imutabilitate, statism și „prezent etern”, care își găsesc punctul culminant în ceea ce misticii numeau unirea cu Tatăl sau cu Unul, acea „unio mystica” pur spirituală. Dizolvare în Mamă și împlinire în Tată devin, deci, cele două „concepții antitetice” cu care se va opera în continuare, fiind punctele de plecare în susținerea argumentațiilor scenariilor specifice fiecărei paradigme religioase, în ceea ce privește ieșirea din timp. Interesant de amintit ar fi și faptul că spre această pereche de termeni antitetici ne trimite și teoria „obiectelor ideale” a lui Culiănu. Acolo exista aceeași problemă a găsirii perechii de extreme, binare și antitetice, în limitele căreia un fenomen poate fi descris. Aplicată la contextul actual, teoria ar avea următorul rezultat: dacă s-ar accepta, pentru fenomenul religios respectiv, perechile contrare, acelea ar deveni limitele extreme între care și în funcție de care el poate fi definit. Acest lucru ar restrânge considerabil spațiul de speculație și ar propune un instrument cu ajutorul căruia poate fi *sistematizat* fenomenul în cauză. Cu alte cuvinte, dacă un fenomen religios este privit prin perspectiva acelor perechi binare, el este „constrâns” de a fi definit în funcție de ele. Premisele acceptării celor două paradigme fiind deja stabilite, urmează analiza detaliată a implicațiilor fenomenului temporal în diferitele ipostaze ale acestora. Pe scurt, se va cerceta modul exprimării timpului în diferite curente religioase, aparținând paradigmei materne, respectiv paterne. Cuprinzând prin statutul lor de perechi binare antitetice întreg spectrul de manifestare din sistemul astfel creat, paradigmele propuse devin totodată și limitele, prin care poate fi exprimat timpul .

În fond este aceeași idee ca în teoria relativității unde totul depinde de punctul de vedere la care ne raportăm. Absolutul depășește orice concept. Însă dacă faptele sunt privite într-un anumit mod, adică dacă perspectiva este

acceptată, atunci consecința firească ar fi aceea că un context impune la rândul lui o serie de limitări. Luarea în calcul a unor restricții și norme devine necesară. Această situație oferă marele avantaj prin faptul că debarasează fenomenul de balastul haotic, supunându-l „cosmicizării” de care vorbea și Eliade.

Ca în orice lucru există un aspect pozitiv și unul negativ al problemei. Pe de-o parte este bine că s-a obținut un criteriu sistematic de a analiza a unui fenomen atât de eterogen cum este timpul. Pe de altă parte apare riscul de a nu-l surprinde în totalitate. Între cele două optăm pentru soluția plasării timpului între coordonatele stabile ale unui sistem astfel constituit. În paranteză fie spus, totalitatea este oricum un fel de *fata morgana* niciodată cuprinsă în întregime. Dacă se admite că manifestările religioase pot fi clasificate în „religia Mamei” și respectiv a „Tatălui”, ca perechi binare antitetice, atunci timpul, privit ca un fenomen religios, primește o șansă de a fi exprimat în funcție de acești termeni. Mai mult chiar, dacă termenii sunt antitetici, atunci ei reprezintă limitele extreme, între care fenomenul în discuție poate fi definit.

Există un punct în care Evola și Culianu se întâlnesc și teoriile lor devin complementare. Unul scoate în evidență profunzimea, dar mai ales *antitetica* diferență de structură între cele două tipologii religioase, iar celălalt afirmă că ideea de binaritate antitetică configurează, în același timp, limitele extreme între care se poate desfășura un fenomen. În cazul de față timpul este un astfel de fenomen religios, care obține de la perechea de termeni antitetici coordonatele prin care se poate manifesta în mod nehaotic. El se va „cosmiciza”, fiind „constrâns” să se manifeste între anumiți parametri. Aceștia sunt perechile de termeni antitetici, corespunzând celor două tipuri de religie. Orice religie, fiind implicit, și un scenariu inițiativ, cele două tipuri amintite devin, în principiu, tot atâtea posibilități de a ieși din timp.

În esență este aceeași idee de la care s-a plecat în prezentul capitol, după care „dialectica sacrului tinde să repete o serie de arhetipuri”. Iată o posibilă explicație a „repetării” lor. Fiind două puncte extreme, nu există altă soluție, decât o pendulare de la una la cealaltă. Figura Mamei și cea a Tatălui sunt arhetipurile care constituie parametrii extremi ai ecuației propuse aici. Nu este vorba de nici o figură de stil, ci de o realitate care stă la baza întregii științe a religiilor. În acest fel se delimitează aria teoretică de cuprindere a problemei pentru ca, în continuare, să se treacă la o analiză mai punctuală.

În finalul capitolului se poate sublinia ideea că timpul nu mai este o noțiune vagă și aproximativă, ci a primit dimensiunile unui fenomen religios, care se pretează unei analize sistematice în contextul operei teoretice a lui Eliade. În continuare demersul se va diversifica printr-o abordare pe cele două coordonate amintite: planul orizontal sau de diferențiere a formelor și cel vertical, de departajare a treptelor de adâncime, al treptelor temporale.

#### 4. Perspectiva de suprafață sau orizontală

Întrebarea cea mai justificată care s-ar putea pune după paginile anterioare ar fi ce înseamnă exact această perspectivă? După cum s-a văzut, capitolul precedent stabilea posibilitatea unei clasificări din punct de vedere morfologic în religia Tatălui și cea a Mamei. Acestea se referă la formele de manifestare pe care le poate lua timpul. În demersul de față vom încerca să intrăm în detaliile interne ale paradigmatelor. În rezumat se poate spune că religia Mamei este o religie care are sens de interiorizare, de retragere, de repliere în raport cu un centru. De aceea Eliade accentuează expresia *regressus ab origine* sau *ab utero*. De cealaltă parte, religia Tatălui are un sens contrar. Ea încearcă să depășească limitele unei lumi materiale pe care o consideră inferioară. Pentru a înțelege într-un mod mai subtil mecanismul interior al acestei configurații amintim distincția pe care o face însuși Eliade între cele moduri de a se atinge eliberarea (*moksa*). Precizăm că eliberarea nu este altceva decât ieșirea din timp. Cele două posibilități sunt: „fie prin inacțiune, detașare și contemplație, într-o gnoză pură, fie, dimpotrivă, prin act, angajare, experiență și meditație. Cea de-a doua cale a libertății era menționată și în *Oceanografie* (p.70) unde se referea în mod direct la meditație, căreia îi este opusă contemplația. Această opoziție este bine precizată în contextul indian; aici Yoga se opune contemplației detașate, preconizată de metafizica upanișadelor și a celorlalte *darsana* (s.a), aceasta fiind o meditație, experiență concretă. Contemplația, precizează Mircea

Eliade, «înseamnă o perfectă subordonare a tuturor facultăților în profitul inteligenței pure, singura în stare să-și apropie adevărurile metafizice sau teologice»; în opoziție cu aceasta, în meditație «inteligența are un rol secundar, limitat la conservarea lucidității», rolul principal jucându-l așteptarea, voința, asimilarea etc.<sup>163</sup>

Pentru început vom acorda atenție religiei Mamei deoarece ea este mai pretențioasă și mai puțin cunoscută. Femininul luat ca atare are o multitudine de fațete. O definiție exhaustivă ar fi inevitabil sortită eșecului. O încercare mai realistă constă în surprinderea câtorva aspecte mai interesante. Între cei care au încercat să teoretizeze noțiunea de feminitate l-am amintit deja pe Julius Evola. El insistă mai mult asupra aspectului feminității în asociere cu abisalul, cu tenebrosul sau cu magicul. De asemenea reia și adâncește intuiția lui Bachofen, cu privire la ramificarea tipologică a feminității în ipostaza de mamă și, respectiv, de iubită. În această ordine de idei, Evola vorbește de un arhetip *demetric*, punându-l alături de unul *afroditic*, și chiar *artemidian*. Primul reprezintă, bineînțeles, femeia sub aspectul ei matern, iar al doilea în ipostază de iubită, dar și de fecioară. Reluăm argumentația referitoare la discuția asupra cărții lui Hans Peter Duerr. Acolo se vorbește despre o posibilă distincție între imaginea mamei și cea a iubitei. Astfel trebuie menționată distincția, semnalată de mai mulți antropologi, printre care și Eliade, pe care o fac de obicei populațiile primitive cu privire la statutul femeii înainte și după naștere. Aducerea pe lume a noului suflet prejudiciază foarte serios calitățile intrinseci ale femeii. Mai exact este vorba de posibilitatea de a accede la sacru, de a face parte din cortegiul Marii Zeițe. În favoarea acestei afirmații nu trebuie să ne gândim decât la un exemplu, poate cel mai la îndemână, și anume cel al vestalelor romane. Este drept că, dintr-un alt punct de vedere, femeia-mamă este singura cunoscătoare a misterelor creației.

Pe lângă ipostaza de „limită cosmică”, femeia a fost identificată și cu conceptul de materie, *hyle*-ul grec, *prakriti*-ul indian sau *natura naturans* european. Ambele sunt în limbile respective de gen feminin. Concluzia lui Evola este că arhetipul feminin nu se rezumă la maternitate, la Magna Mater pământ, la universul terestru sensibil, el primește și unele valențe metafizice, de unde și titlul cărții, specifice masculinității. Problema de care ne lovim este totuși *lipsa unui criteriu valid* pentru a putea delimita sfera de cuprindere a diferitelor arhetipuri.

### **a) Ipostaza iubitei, o altă paradigmă?**

Una din soluțiile posibile o propune eminentul indianist Helmuth von Glasenapp care, într-un articol dedicat diferențierii dintre tantrism și shaktism, constată aceeași nesiguranță. Aceste două curente religioase indiene reprezintă exact cele două ipostaze ale feminității amintite mai sus. Tantra are în centru ideea de unificare, într-o unitate superioară, a celor două principii antagonice, masculinul și femininul. În terminologia specifică ele se numesc Shiva și Shakti. Problema este că mulți cercetători sunt tentați să confunde cele două curente. De la această neînțelegere pleacă reflexiile lui Glasenapp. Shaktismul este o religie care are în centru exclusiv divinitatea maternă Durga. Cultul ei este, într-adevăr, foarte răspândit în India și se pare că ar putea proveni dintr-un fond mai vechi prearian. Aici păreriile lui Glasenapp și Eliade se întâlnesc. Mai important este faptul că indologul german observă între cele două curente deosebiri fundamentale. Este vorba, în primul rând, de statutul și ponderea femeii. În shaktism, aceasta este centrul în jurul căruia se învârtă întreg universul, pe când în tantrism este, în cel mai bun caz, egală principiului masculin. Acesta din urmă este aproape întotdeauna primordial, femininul fiind numai un derivat necesar accederii la unitate. Nu ne propunem să rezumăm aici întregul articol, dar hotărârea cu care Glasenapp subliniază aceste distincții ne face să credem că avem de-a face cu două aspecte tipologic diferite. Mama și iubita nu mai sunt doar aspecte diferite ale aceluiași tip de religie, ci fac parte din sisteme diferite, de sine stătătoare. Din această perspectivă nu mai avem de-a face cu un binom (masculinul și femininul, religia Mamei și religia Tatălui), ci cu un trinom. Dacă ținem seama că fiecare constituie o cale de ieșire din timp, atunci problema devine extrem de importantă. Noua configurație înmulțește posibilitățile care trebuie luate în calcul. Deocamdată putem afirma că aceste idei sunt încă simple supoziții ce vor fi confirmate sau infirmate de cele ce vor urma. Cert este că o astfel de perspectivă orizontală este obligată să ia în discuție toate posibilitățile. Care va fi adevărata configurație, nu vom vedea decât după analiza celor două interpretări: cea a lui Glasenapp, care distinge mama de iubită și cea a lui Evola, care vede cele două aspecte într-o unitate a arhetipului feminității.

Deocamdată însă o să urmărim o serie de glosări interesante făcute de Evola pe marginea dublului aspect al feminității afroditice. În *Metafizica sexului* se fac unele precizări importante cu privire la valențele negative, demonice, care le poate lua acest tip de feminitate. Iubita nu este numai inspirație și călăuză spre divin, ci ea poate deveni uneori teribilă și amenințătoare. Evola însuși recunoaște, în continuarea ideii de mai sus, că acest aspect al feminității afroditice, „de forță dizolvantă, răvășitoare, extatică, abisală a sexului este oarecum opus feminității demetrice”<sup>164</sup> și se manifestă, în special, în postură de fecioară sau de femeie necăsătorită. Deznodământul este însă dual: demonic pe de-o parte, dar și mântuitor pe de alta. Cele două fațete ale modelului afroditic se manifestă, deci, ca un *ianus bifrons*, ducând fie la nebunie, în sensul clinic și deci la un total eșec, fie la mania divină și la atingerea scopului ultim. Rezultatul final este, probabil, în ambele cazuri, moartea fizică, știut fiind faptul că iubirea a fost dintotdeauna asociată cu moartea. Problema este cea a distincției dintre ele, a felului în care este valorizată și interpretată moartea, în fiecare din cele două exemple, precum și a sensurilor ei. Pentru ilustrarea ideii punem față în față admirabilul pasaj din *Tristan și Isolda* a lui Wagner, cu posibilitatea mântuirii prin intermediul principiului feminin și poezia *Lamia* de John Keats.

Cele două opere, atât de diferite din multe puncte de vedere, au în comun aceeași sondare a legăturii profunde dintre eros și thanatos. Punctul de plecare este comun, transcenderea condiției umane, însă deznodământul este total diferit. Wagner spune totul concis, în cuvinte foarte simple: „In des Weltatems-Wehendem All-Versinken-Ertrinken-Unbewußt-Höchste Lust”<sup>165</sup>. Avem aici, poate ca nicideunde altundeva, la un loc, toate elementele care ilustrează scenariul ieșirii din timp pe calea arhetipului matern. În primul rând este vorba de sufletul lumii, al cosmosului, cu conotația germană de Tot („All”), apoi avem ideea de imersiune, de înec, prin *regressus ad uterum*, de unire cu acest Tot, de pierdere a cunoștinței și, mai ales, de *supremă voluptate*. Tristan spune: „Să murim deci pentru ca, nedespărțiți, veșnic unul, fără sfârșit, fără trezire, fără teamă, fără nume în iubire-mbrățișați, dându-ni-se numai nouă iubirea s-o trăim.”<sup>166</sup> Este evident că Wagner ilustrează mai degrabă ideea unei împliniri, decât a unei palide eșuări în nebunie. O *în-plin-ire* pe un fond panteist, o contopire cu Totul, al cărei punct final exclude orice posibilitate de conceptualizare. Ideea de

regresiune este implicit legată și de aceea de *uitare* și de *somn*. Eminescu, în poezia *O mamă*, reia, aproape punctual, aceleași idei. Nu insistăm, dar se cuvine să subliniem că, la poetul român, mama și iubita fac parte din aceeași paradigmă.

Poezia lui Keats este o prelungire a unui strigăt neauzit și deznădăjduit al unui cavaler rătăcitor, căzut pradă unei Circe medievale. În acest caz elementele conduc tot spre concluzia unei pierderi, dar de această dată fundalul este o pură disperare. Caracterizarea cea mai bună a stării o găsim tot la Evola. Iubita devine acum o „zeiță neagră abisală, Mater Tenebrarum, Hecate subpământeană, a lumii inferioare, Mamă înspăimântătoare”<sup>167</sup>. Din nou se observă aceeași contopire dintre ipostazele mamei și iubitei. Într-adevăr Eliade vorbește în aceeași măsură și de acea *vagina dentata*, care poate fi fatală eroului, dar și de Mamă, în aspectul ei terifiant și ucigător. Zeița Kali este Mama neagră cu un lanț de capete de demoni la gât, zeiță ce poate distruge întreg universul. Numele ei este apropiat de kala = timp, care mai înseamnă și negru, cum spune Eliade în *Imagini și simboluri*<sup>168</sup>. Concluzia care se poate trage este exprimată foarte bine de Tucci în cartea sa despre mandală. „Adevărul care pentru una e mântuire poate fi pentru alta pierzanie, așa cum, rău utilizată, formula îmblânzitorilor de șerpi îl ucide pe cel ce se folosește de ea”<sup>169</sup>.

Pe baza celor discutate nu se poate face o distincție netă și valabilă între aspectul de mamă și cel de femeie-iubită. Este adevărat că manifestările sunt total diferite, una este mama și cu totul altceva reprezintă iubita. Totuși trăsăturile comune sunt cele care prevalează. Chiar dacă fiecare aduce cu sine o imagistică specifică, scopul ultim este găsirea unui numitor comun. Atât mama, cât și iubita converg spre una și aceeași sferă de semnificații, aceea de *unire*, de contopire a contrariilor în ceva superior, dar sub o formă *concretă*, de Întreg sau de Tot. Cel mai important de reținut este propensiunea spre concret și, implicit, o întreagă tendință de concretizare a fenomenelor în cazul paradigmei materne. La acestea se adaugă și faptul că ambele se asociază cu ideea de somn și uitare. Toate semnificațiile care converg înspre acest sens fac parte din aceeași paradigmă. Este drept că realizarea actului unirii este diferit. Unirea cu mama este o unire cu un principiu unic, totalizant. Unirea în cazul ipostazei iubitei este înfăptuită prin întregirea a două jumătăți. Pentru a evidenția diferența între ipostazele de mamă și de iubită, oportună pare a fi compararea lor cu ceea ce am numit

scenariu patern. Cu totul alta va fi configurația în cazul paradigmei tatălui. Dacă într-un caz este vorba de o unire concretă, materială, care presupune o cufundare în somn și uitare, dincolo întâlnim doar una spirituală, mai curând abstractă, sinonimă cu *amintire (anamnesis)*, *trezire*, *iluminare*. Anticipând putem spune că „Dumnezeu (Tatăl n.n.) este ceea ce rămâne după ce dai la o parte *natura* și *creatura* (s.n.)”<sup>170</sup>.

Revenind la teza lui Glasenapp, putem spune că acesta are, fără îndoială, dreptate când afirmă că mama din shaktism nu are aceeași origine cu zeița complementară principiului masculin din tantrism. Interesul de față se îndreaptă spre structurile de sens. Bineînțeles că deosebirile există și sunt cât se poate de evidente. Totuși ele nu sunt atât de semnificative ca să se poată constitui într-o altă paradigmă diferită de cele amintite anterior, cea a Mamei și cea a Tatălui. Figura iubitei reprezintă numai una dintre variațiunile pe aceeași temă mare a feminității. Ea nu se poate coagula într-o altă paradigmă distinctă. De aceea, din punctul nostru de vedere, arhetipul afroditic al iubitei nu se constituie într-o paradigmă diferită, de sine stătătoare, capabilă să ne ofere scenariul unei căi diferite de ieșire din timp și pasibilă a fi pusă alături de cea a Mamei și de cea a Tatălui. În același context poate fi amintită și părerea Marijei Gimbutas, una dintre specialistele în materie de religie primitivă. Concluzia ei destul de extinsă merită să fie citată în întregime: „Fertilitatea este așadar numai una din multiplele funcții ale zeiței. Este incorect să numim zeițele din paleoliticul superior și din neolitic «zeițe ale fertilității», așa cum se mai face în literatura de specialitate. Fertilitatea pământului, astfel cum a fost prezentată mai sus, a devenit o preocupare primordială numai în era producerii hranei. Ca atare, trebuie precizat că nu aceasta era funcția principală a zeiței și nu are nimic de-a face cu sexualitatea. Zeițele epocilor paleolitică și neolitică erau în primul rând creatoare ale vieții, nu Venere sau frumuseți, și în mod hotărât nu soții ale zeităților masculine. Celălalt termen generic pentru zeițele preistorice este «Zeița Mamă», ceea ce constituie o denumire confuză. Este adevărat că avem imagini ale mamelor și protectoarelor vieții tinere și că exista Mama-glie și Mama morților, dar restul imaginilor feminine nu pot fi incluse în termen de «zeițe-mamă». Spre exemplu, zeița pasăre și zeița șarpe nu sunt întotdeauna mame, așa cum nu sunt multe alte imagini ale regenerării și transformării”<sup>171</sup>. Se poate lesne observa că și cercetătoarea amintită vede o serie de diferențe între diferitele ipostaze ale femininului.

Ideea este că imaginea Mamei nu epuizează toate semnificațiile posibile. Ea este doar una din aspectele feminității. Toate însă fac parte din *același* gen de spiritualitate. Imaginile de „zeiță-pasăre și zeiță-șarpe” vor fi regăsite în literatura lui Eliade. Marija Gimbutas o denumește generic religia vechii Europe înainte de infiltrarea popoarelor indo-europene. O situație similară am întâlnit și în India, iar trăsăturile comune pe care le subliniază Eliade, dintre religiozitatea populară de la noi și cea indiană, sunt puse într-o nouă lumină.

Care ar putea fi totuși sursa acestei neconcordanțe dintre imagini? În primul rând trebuie spus că ele provin din perioade temporale diferite. Imaginea Mamei Pământ este considerată posterioară. Ea își face apariția abia o dată cu descoperirea agriculturii care este totuși destul de târzie în raport cu celelalte. În al doilea rând poate cele mai cunoscute Mari Zeițe ale vechimii *nu* sunt zeițe tipice ale pământului. Nici Isthâr, nici Astarte, nici Kali și nici Isis nu au această valență în recuzita lor. Ele sunt mame ale zeilor, dar sunt în același timp și iubite pasionale, chiar desfrânate. Mai mult, Isthâr și Astarte sunt chiar zeițe ale cerului. Cum se poate explica acest lucru având în vedere propensiunea spre cer a zeităților masculine? Care este elementul diferențiator? Chiar dacă sunt divinități celeste, zeițele sunt, prin excelență, creatoare. Sfera lor de acțiune rămâne universul creat vizibil și manifestat. Ele reprezintă un fel de „continuum ce leagă și susține Universul”<sup>172</sup>, „forța vitală universală” și „conștiința Totalității manifestate”. Dacă femininul este preponderent imanent descris în limita cosmosului vizibil, masculinul primește atributele transcendentului invizibil și spiritual.

Obiectiv vorbind, se observă că și în natură există totuși numai două sexe. Dar întrebarea care se pune în continuare ar fi dacă nu cumva poate intra în discuție și al treilea gen, hibrid sau neutru. Cu alte cuvinte, dacă nu este vorba de o paradigmă care să conțină elemente din ambele structuri amintite până acum. Acest lucru ar constitui mai mult o excepție, însă poate fi, totuși, pur și simplu trecut cu vederea. Foarte interesant este faptul că o astfel de cale așa-zisă de mijloc, hibridă, având ca punct terminus contopirea celor două, nu poate exista în stare pură. Mai exact nici un fapt religios, cum vom vedea, nu aparține în totalitate uneia sau celeilalte dintre paradigme. Fenomenele sunt oricum hibride. Teoretic, numai în retortă este posibilă reprezentarea unui exemplu de apartenență absolută la una dintre paradigme și tot așa, numai într-un caz artificial fabricat poate fi atins acel

echilibru perfect între contrarii. În orice caz, chiar dacă s-ar realiza acel statut de echilibru perfect, traiectul inițiat de ieșire din timp poate fi refăcut după elementele celor două, fundamentale.

### **b) Cum se stabilește apartenența la o paradigmă?**

În manifestarea reală, imediată, a faptului religios, niciodată un fenomen nu există în stare pură, neamestecată. Întotdeauna avem de-a face cu un *amestec* de tendințe. Problema este cum se poate ști când un curent religios aparține uneia sau celeilalte dintre tipologii? Istoria ne arată că de fiecare dată unul dintre cele două principii va avea supremația. Unul dintre ele, fie masculinul, fie femininul va ieși mai mult în evidență. Trăsăturile tipice ale unuia vor fi preponderente. Totul se rezumă la o chestiune de cântărire a acestor caracteristici. Acesta este și cel mai bun criteriu de a clasifica cele două tendințe opuse de ieșire din timp, prin identificarea structurii fiecărui exemplu de manifestare religioasă după formele sale. Dacă este vorba de o cale care accede la absolut prin intermediul universului material, atunci avem de-a face cu o religie a Mamei. În schimb, dacă principiul material este negat mai mult sau mai puțin vehement, atunci ne confruntăm cu o religie a Tatălui. „Fiul”, calea de mijloc, nu are drept de cetate. El prefigurează reperul imaginar cu ajutorul căruia se va evalua gradul în care fenomenele cercetate se apropie de unul sau de celălalt dintre punctele extreme. O asemenea stare de echilibru perfect între cele două extreme există, fiind echivalentă cu starea T din fizică, după teoria lui Lupașcu, „un stadiu, o situație care se află la jumătatea trecerii de la potențializare la actualizare”<sup>173</sup>. Din păcate această stare refuză orice idee de statism, ea fiind prin esență dinamică. Ca urmare, acest „echilibru antagonist” sau „echi-antagonism” este mai mult un „du-te vino”<sup>174</sup>. De aceea, chiar dacă ar exista ipotetic o paradigmă a „Fiului”, la jumătatea drumului dintre Mamă și Tată, în excursul de față nu ar face decât să încurce lucrurile.

Revenind la firul discuției, soluția constă într-o analiză din punct de vedere morfologic a diverselor curente religioase și în identificarea paradigmei specifice. Pentru a înțelege mai bine cele spuse anterior, dar și pentru ca aceste discuții să nu rămână pure speculații teoretice, putem aplica acest criteriu la exemple cunoscute. Pentru moment se vor trage doar

concluzii aproximative, urmând ca totul să fie reluat, cu explicații mai amănunțite. Un exemplu banal ar fi cel al șamanismului, al cărui țel final este acea „condiție de spirit”. În timpul extazului șamanic, corpul este abandonat într-o stare similară cu moartea, pentru ca spiritul, astfel eliberat, să poată zbura în sferele superioare. Dincolo de orice comentariu de detaliu avem de-a face, bineînțeles, cu o structură de tip patern.

### c) Cum pot fi analizate fenomene în interiorul unei paradigme?

Problema poate apărea atunci când, tot din perspectivă orizontală, suntem nevoiți să punem alături și să comparăm fenomene religioase de *aceeași* structură, aparținând, bineînțeles, *aceleiași* paradigme. Un exemplu edificator îl găsim chiar în opera teoretică a lui Eliade.

Creștinismul este un alt exemplu cunoscut pentru o religie de tip patern. Într-adevăr, eforturile unui credincios creștin au ca scop spiritualizarea ființei sale și, prin aceasta, apropierea de Dumnezeu, care apare chiar sub un aspect patern. *Gradul* cu care va fi negat principiul opus, adică materialul, este singurul criteriu prin care putem să comparăm curente religioase aparținând paradigmei Tatălui. Bunăoară, creștinismul este mai vehement în condamnarea materiei, a corpului în general, decât șamanismul. Din această cauză el aparține „religiei Tatălui” într-un grad mai mare decât șamanismul. Altfel spus, creștinismul se apropie mai mult de situația pură, ideală, dar și extremă a paradigmei. Pe de altă parte, analizând fenomenul gnostic putem observa că avem de-a face tot cu o structură spiritual-paternă. Chiar dacă uneori apare Sophia feminină, natura ei este tot spirituală. Se remarcă vehemența cu care este negată materia, mult mai mult decât în creștinism. Sunt cunoscute unele afirmații ale unor teologi creștini care, de pe o poziție de denigrare a curentului gnostic, găseau numai vorbe de admirație pentru asceza acestora. Prin urmare, gnosticismul este cel mai apropiat de idealul unei „religii a Tatălui”. În imediata sa apropiere se află creștinismul, așa cum este îndeobște cunoscut, fără să intrăm în amănunte. În fine, urmează șamanismul a cărui atitudine este cea mai „blândă” dintre cele trei citate mai sus, în ceea ce privește corpul material.

De fapt, majoritatea căilor, oricât de „puriste” ar părea, păstrează „reziduuri” ale unor structuri care trimit spre celălalt pol. Problema constă în cântărirea sau, mai precis, în evaluarea unui fenomen pe axa dintre cele două

paradigme. Exemplele de mai sus au fost toate doar din sfera modelului Tatălui, deoarece acestea sunt mai cunoscute și mai puțin controversate. Ele vor fi, bineînțeles, extinse și asupra paradigmei materne.

#### **d) Fundamentarea teoretică a originii acestor paradigme**

În finalul acestor considerații, prin care am vrut să subliniem complexitatea conceptelor de „religie a Mamei”, respectiv „a Tatălui” și mai ales să vedem dacă nu există cumva, pe lângă cele două consacrate, și o alta, cu care să formeze o triadă, amintim cuvintele lui Jung, care rezolvă într-un mod elegant problema *originii* acestor imagini. El ajunge la următoarele concluzii. „Așa cum o naștere naturală care aduce pe lume o formă vie nu este pricinuită de nici o refulare, tot astfel creația artistică și spirituală reprezintă un proces natural, chiar dacă este proiectată o formă divină. Și nu este nicidecum întotdeauna o problemă religioasă, filosofică sau chiar confesională, ci mai curând un *fenomen natural general răspândit*. El formează cheia reprezentărilor divine în general care sunt atât de vechi, încât nu se știe exact dacă ele provin dintr-o imagine paternă (sau respectiv maternă n.n) sau această imagine provine din ele.”<sup>175</sup> În aceeași ordine de idei, Lévy-Bruhl vorbește de acea „*participation mystique*”, de acea legătură, bazată pe analogie, dintre elementele exterioare și funcțiile gândirii umane. Astfel putem afirma că aceste reprezentări nu au un caracter aleatoriu sau sporadic, ci pot constitui baza unei argumentații serioase. Mai mult, chiar Jung pledează pentru capacitatea acestor imagini de a se constitui în structuri universale. „Este vorba, bineînțeles, nu despre reprezentări moștenite, ci despre o *dispoziție înăscută* pentru formarea unei reprezentări paralele, respectiv este vorba de *structuri universale identice ale psihicului*, pe care mai târziu le-am definit ca inconștient colectiv. *Am numit aceste structuri arhetipuri*. Ele corespund conceptului biologic de *pattern of behaviour*”<sup>176</sup>. Citatul de mai sus rezumă ceea ce am încercat să realizăm în paginile anterioare. Între ideile principale ale lui Jung se poate aminti legătura dintre conceptul de *structură*, destul de des uzitat în lucrarea de față, și cel de *arhetip*. La fel de important pentru argumentația ce va urma este faptul că aceste arhetipuri au la bază sau, mai bine-zis presupun niște „*pattern of behaviour*”, adică niște modele, tipare sau tipuri de comportament. Arhetipurile determină și își pun amprenta pe o anume gestică. Fiecare aduce

cu sine un set specific de acte de comportament. Arhetipuri ca cele citate mai sus nu sunt deci simple abstracțiuni conceptuale, ci presupun și atrag după ele o întreagă recuzită de gesturi specifice. Religia Mamei coagulează un tip de inițiere diferită de cea a Tatălui. Aici se poate introduce și problema fundamentală a timpului care, în acest context, își poate justifica plurivalența în funcție de modelele amintite. Se poate face astfel demonstrația mai multor feluri de a transcende temporalitatea. Într-o paranteză fie spus, punctul de plecare al cărții lui Eliade, numită *Nașteri mistice*, îl constituie cursurile Haskell, pe care a avut prilejul să le țină la Universitatea din Chicago în toamna anului 1956, sub titlul „*Patterns of initiation*” (Tipare inițiatice)<sup>177</sup>.

S-a vorbit mai sus de creștinism și de clasificarea sa între religiile Tatălui. În primul rând creștinismul este cel care a influențat în cea mai mare măsură concepția noastră despre timp. Teoretic acest lucru este corect. Spiritualitatea europeană ar fi deci, moștenitoarea unei concepții despre timp de factură paternă. Argumentația nu este însă completă. Nu este de ajuns ca divinitatea supremă să se numească chiar textual Tată, ca, automat, întreg curentul religios să fie inclus în această paradigmă. Întreg contextul trebuie să aibă caracteristicile unei religii paterne. Creștinismul este însă, poate cea mai bună manifestare religioasă capabilă să ilustreze și să exemplifice paradigma unei astfel de religii. În primul rând, acest curent este deosebit de complex, plus că studiul său va servi mai bine decât șamanismul, de exemplu, la lămurirea ideilor teoretice. Creștinismul are în spate o bogată cultură scrisă, lucru inexistent în cazul șamanismului. Oricum conceptul de Dumnezeu - Tată prezent în creștinism nu este de ajuns pentru a plasa curentul între religiile Tatălui. Este necesară sondarea originilor și resorturilor interioare metafizice și teologice. Totul însă va fi făcut cu referire la fenomenul temporal.

Ca să înțelegem într-adevăr ce înseamnă exact creștinismul sau, mai bine-zis paradigma din care face parte, se impune să facem un scurt excurs la originile sale. Se cunoaște că religia creștină își are fundamentul sursele în monoteismul iudaic. Acesta, la rândul lui, ne spune Eliade, se pare că își are originile într-un cult al unor păstori nomazi. Exact aceleași condiții pe care le-am văzut în cazul șamanismului. Propensiunea spre un zeu al Cerului este, în acest caz, cel mai natural lucru. Yahwe a și fost confundat în vechime cu zeități celeste precum Baal<sup>178</sup>. Esențial este faptul că religia iudaică este o religie a Cărții<sup>179</sup>. Lumea, cosmosul întreg, a fost înfăptuit prin intermediul

Cuvântului. La baza creației nu mai are loc o luptă rituală. Haosul acvatic din *Facerea* nu mai este personificat precum Tiamat, de exemplu, și prin urmare nu mai are de ce să fie învins într-o luptă cosmogonică, este de părere același istoric al religiilor. Lucru acesta este deosebit de semnificativ, putându-se vorbi, de la început, de o creație săvârșită exclusiv prin intermediul spiritului. Lumea vizibilă nu mai este făcută din membrele monstrului marin Tiamat ucis de eroul Marduk. Cuvântul cosmogonic al lui D-zeu este un act spiritual pur. Iahve devine un zeu unic, care nu admite alți zei. La curtea lui nu se întâmplă situații pe care le putem regăsi într-o simplă familie muritoare. El nu are o consoartă, ci numai un singur fiu. Într-un cuvânt, totul este pătruns de spiritualitate. Aceasta nu înseamnă nici pe departe că avem de-a face cu un fenomen unic, singular și de sine stătător, care constituie o altă paradigmă. Putem vorbi de transformarea unor potențialități în consecințe nemaiîntâlnite până atunci. Spiritul devine autonom, fără vreo relație cu materia. Creștinismul nu reprezintă nici măcar una din consecințe. Gnosticismul este chiar mai radical în această privință. Pentru un gnostic materialitatea devine un reziduu, un loc al întune-ricului și al pierzaniei, în care ființele celeste pot fi prinse temporar. În orice caz „noutatea creștinismului constă în istoricitatea lui Isus, iar bucuria izvorăște din certitudinea reînvierii sale. Pentru primele comunități creștine, învierea lui Isus nu mai putea fi asemănată morții și învierii periodice a divinității din mistere. Asemenea vieții suferinței și morții lui Cristos, învierea a avut loc în istorie, în timpul lui Pilat din Pont”<sup>180</sup>. Învierea coboară din timpul mitic al ritualurilor misterice, în tempo-ralitate și devine un fapt databil foarte precis în istorie. Dacă ne îndreptăm atenția asupra misterelor, putem vedea foarte bine că ele aparțin unei alte paradigme, anume cea maternă. Nu insistăm asupra acestui fapt, dar concluzia lui Eliade este că „nu avem motive să credem că creștinismul primitiv a fost influențat de misterele elenistice”<sup>181</sup>. Până acum totul converge spre conturarea principalelor trăsături ale creștinismului mai degrabă în funcție de paradigma paternă. Bineînțeles că Eliade nu cade în capcana unor generalizări facile, pentru că fenomenul creștin este foarte complex, fiind îmbogățit cu alte sensuri după ce a devenit o religie universală. De exemplu, sărbătorirea anuală a Crăciunului sau a Paștelui ne trimite mai degrabă la o continuă renaștere, decât la sărbătorirea datei exacte a nașterii lui Isus, ne spune același Eliade. Aceste ritualuri refac schema morții și renașterii întregii naturi după modelul unui zeu teluric, de

tipul Attis, Adonis sau Dionysos. Ele nu au nimic în comun cu obiceiurile unei religiozități solare centrate pe ideea de nemurire olimpiană. Pe noi însă nu ne interesează delimitări exacte. Ceea ce rămâne totuși în picioare este faptul că fenomenul religios descris mai sus, în speță creștinismul, are o structură preponderent paternă și masculină.

Ca o primă consecință a acestei perspective orizontale se observă o delimitare a diferitelor tipuri de paradigme, fiecare cu specificul său. Ceea ce urmează în capitolul următor va fi o încercare de pătrundere în plan vertical, în sondarea dimensiunii de adâncime a fiecărui arhetip în parte.

## 5. Perspectiva verticală sau de adâncime

După toată această lungă discuție despre diferitele tipuri de religie, de inițiere în fond, se impune să subliniem încă un aspect. Astfel discuția lui Eliade despre inițiere nu se poate opri numai la nivelul descriptiv, de descifrare a unor anumite tipuri și structuri, precum cea maternă, specifică comunităților agrare, ci mai ales propune și *finalități* diferite. Există și un alt nivel care analizează fenomenele din punctul de vedere al adâncimii trăirii lor. „Inițierile prin *regressus ad uterum* vizează în primul rând recuperarea situației embrionare de novice. Pornind de la această situație primordială, diferitele tipuri pe care le-am examinat evoluează în direcții divergente, pentru că ele urmăresc *scopuri* diferite (s.n.)”<sup>182</sup>. Deci ieșirea din timp poate fi clasificată nu numai în funcție de *tipul* fiecărei paradigme, dar și de *finalitatea* fiecărui scenariu în parte. Pe de-o parte există o abordare pe plan *orizontal*, de exemplu diferențierea paradigmei materne de cea paternă, pe de alta mai putem distinge, după Eliade, și o perspectivă *verticală*, de adâncime, în funcție de țelul vizat de fiecare inițiere în parte. „Inițierile prin *regressus ad uterum* vizează, în primul rând, recuperarea situației embrionare de novice. Pornind de la această situație primordială, diferitele tipuri de inițiere, pe care le-am examinat *evoluează în direcții divergente, pentru că ele urmăresc scopuri diferite*”<sup>183</sup>. Pentru a înțelege mai bine acest lucru vom aduce în discuție o serie de exemple concrete.

### **a) Nivel vertical, nivel orizontal – privire de ansamblu în exemple concrete**

În primul rând trebuie precizat că perspectiva de adâncime permite o clasificare a curentelor religioase aparținând *aceleiași* paradigme. În acest caz se vorbește despre o ierarhizare în funcție de anumite trepte ontologice. Dacă în capitolul trecut compararea fenomenelor religioase a avut la bază un criteriu, acum se mai adăugă unul. Acest lucru presupune o dublă plasare a curentului religios în discuție. Acum lucrurile se complică considerabil. Sunt supuse comparației mai multe religii aparținând atât unor paradigme diferite, cât și unor nivele diferite de adâncime. Din nou opera teoretică a lui Eliade oferă material de exemplificare: „Într-adevăr după ce s-a întors simbolic în starea de «sămânță» sau de «embrion» novicele poate: 1) să reînceapă existența cu toate posibilitățile intacte (acesta este scopul ceremoniilor hiranyagarba și al tehnicilor chineze ale «respirației embrionare»), același motiv fiind amplu atestat în terapeutica arhaică; 2) să se cufunde din nou în sacralitatea cosmică dominată de Marea Mamă (ca de ex. în ceremoniile Kunapipi) 3) să acceadă la o stare superioară, cea a spiritului (ceea ce urmărește upayana) sau să se pregătească pentru participarea la sacru (scopul diksha), 4) să înceapă un nou mod de existență, cu totul diferit, transcendent, corespunzător celui al Zeilor (scopul budismului)”<sup>184</sup>.

Primul exemplu, cel al reluării existenței prin regenerare sau al respirației embrionare, este, poate, cel mai tipic scenariu ritualic matern. Novicele este transformat în «sămânță» pentru a renaște cu un potențial vital total reînnoit. Nu insistăm mai mult, deoarece această finalitate a fost deja amintită, în contextul diferențierii dintre mase și elite<sup>185</sup>. Din perspectiva timpului se poate spune că neofitul iese din timpul profan și intră într-un *alt* tip de timp, un timp cosmic, sacru, calitativ diferit față de cel transcens anterior.

În al doilea exemplu are loc „cufundarea în sacralitatea cosmică”. Explicația se găsește chiar în mitul respectiv. Eliade îl dănumește un secret rămas până astăzi. „În ceremoniile Kunapipi se povestește mitul celor două surori Wauwalak și al copilului care au fost atacați de Marele șarpe Julunggul, atras fiind de mirosul sângelui de după naștere. Sora cea tânără a încercat să-l îndepărteze dansând, iar dansurile ei sunt reactualizate în

ceremonia propriu-zisă. În cele din urmă însă șarpele a învâluit cu saliva sa coliba unde se refugiaseră cele două surori și copilul, și în fine a înghițit totul înălțându-se cu capul spre cer. Curând însă le-a scuipat afară pe cele două surori și pe copil. Mușcați de furnici albe, ele au revenit la viață, dar Julunggul i-a înghițit din nou de data aceasta pentru totdeauna”<sup>186</sup>. Prima precizare care trebuie făcută este faptul că Eliade accentuează foarte pregnant că tot acest scenariu are loc în „Timpul Viselor”<sup>187</sup>, Timpul primordial. Evident că orice inițiere care se bazează pe moarte și renaștere nu poate avea loc în timpul profan, unde moartea este definitivă. Ceremonia însă se împarte în două faze. Prima înghițire este echivalentă etapei din primul exemplu, în care discutăm ideea de renaștere din stadiul de embrion. Ar fi fost vorba de un ritual obișnuit care marca moartea și renașterea Magnei Mater. De fapt Eliade spune că ceremonialul de tip orgiastic al comunității de astăzi se oprește aici. Neofiții sunt acoperiți cu coajă de copac și li se spune să doarmă, pătrunzând astfel, simbolic, în pântecul Mamei primordiale. După ce ritualul a luat sfârșit, Mama le dă voie din nou să iasă. „Ei ies din locul circular și trec încă o dată în viața obișnuită”<sup>188</sup>. Cea de-a doua fază nu mai este practică în ritualul colectiv. Aceeași situație ca în cazul celor două tipuri de mistere eleusine din antichitatea greacă. Înghițirea surorilor pentru *totdeauna*, într-un *somn etern*, este echivalentul cufundării în sacralitatea cosmică. Această treaptă superioară nu poate fi înțeleasă de întreaga comunitate. Din perspectiva noastră înseamnă o unire totală cu Mama, o *mântuire în Mamă*. În această a doua fază se depășește, cum vom vedea, întregul univers creat și se ajunge la Unitatea primordială, de dinainte de Creație. Acum inițiatul iese din orice fel de temporalitate, inclusiv din acel timp primordial al „viselor”.

Al treilea exemplu este un scenariu foarte interesant, care își propune ieșirea din timp într-un mod din nou diferit. Upayana înseamnă prezentarea discipolului în fața maestrului său. Maestrul îl transformă în stadiul de embrion și îl ține în pântecul său timp de trei zile și trei nopți. În final, discipolul va fi renăscut ca brahman. Centrul de greutate al acestui ritual cade pe simbolul „divja” – născut de două ori. Eliade spune că diferența dintre aceasta și renașterile anterioare este că acum este o renaștere *în spirit, în nemurire*. Nu este vorba de o nemurire corporală, ci de una spirituală. Situația de față devine specială în contextul celor spuse mai sus. Se pleacă de la un scenariu tipic matern, prin acea regresie în stadiu de embrion, dar

finalitatea este una preponderent paternă, prin intermediul spiritualului revelat. Singura concluzie a acestui scenariu inițiativ este că nici o paradigmă nu există în stare pură și, mai ales, nu este un sistem închis. Scenariul matern nu prescrie o rețetă unică și absolută. Între cele două paradigme există posibilitatea unei întrepătrunderi și variațiuni. Ceea ce se numește generic religia Mamei sunt niște puncte de reper ideale, nicidecum niște norme fixe și rigide care îngăduiesc capacitatea de variație a creativității spiritului uman. De această dată punctul de plecare se găsește în paradigma maternă, dar ieșirea propriu-zisă din timp nu poate fi înțeleasă decât prin intermediul scenariului patern. În capitolul următor vom detalia anumite exemple tipice pentru unul sau celălalt dintre scenarii. Nuanțările însă trebuie luate în calcul, nicidecum excluse. Mai ales că dovedesc creativitatea funciară a ființei umane și sunt, de aceea, inevitabile. Pentru economia lucrării credem mai nimerit să urmărim exemple mai relevante din punctul de vedere al apartenenței la una sau la cealaltă dintre paradigme.

În fine, ajungând la al patrulea și ultimul exemplu propus de Eliade în sprijinul ilustrării dimensiunii de adâncime și a finalităților diferite ale scenariilor inițiatice, constatăm că acesta constituie un salt înspre paradigma paternă. „Nașterea în lumea zeilor” presupune accesarea la un nivel de existență exclusiv spiritual. Buddha este, după legendă, cel care a spart primul coaja oului. Dacă renașterea ca brahman, din exemplul trecut, era o revelare a spiritului, dar păstrând un corp uman (brahmanii sunt totuși ființe umane), în acest caz este vorba de o totală despărțire de materialitate. Numai simbolismul oului ne mai poate trimite la structura unei „religii a Mamei”, în rest tot scenariul are loc în sistemul de valori al paradigmei paterne. Față de inițierea precedentă, unde am avut o renaștere cu caracter punctual, acum ea se extinde și devine *o stare permanentă*. Accesarea la condiția de zeu presupune o alimentare neîncetată de la sursa din care izvorăște eternul. Într-o paranteză trebuie spus că acest scenariu seamănă, până la un punct, cu basmul *Tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte*. Acolo se merge chiar mai departe cu consecințele acestui tip de nemurire, în final ne confruntăm cu o pseudo - nemurire. Feciorul de împărat va reveni în timp și va muri ca un simplu muritor. Aceasta este și nemurirea zeilor. În capitolele următoare vom avea ocazia să luăm în discuție și acest aspect al problemei.

Un exemplu ne mai lipsește în configurarea completă a ideii de finalitate. Este vorba tot de un fel de nemurire, dar de această dată nu în

spirit, ci în *corp*. În acest caz ne reîntoarcem spre o structură preponderent maternă, deoarece în această formă de nemurire spiritul nu mai este predominant. Cum vom vedea în cazul alchimiei, chiar dacă se caută o perfecțiune a spiritului, toate tehnicile operează asupra materiei. Materia este principalul mijlocitor prin intermediul căruia se ajunge la eliberare, la autonomie.

Ca o primă constatare preliminară se poate spune că demersul nostru a încercat punerea în paralel a mai multor tipuri de inițiere. Criteriul de comparație a ținut seama atât de nivelul orizontal, în sensul paradigmei amintite, cât și de cel vertical, care descifrează treptele de adâncime ale trăirii experienței respective. Uneori s-au văzut chiar treceri de la o structură la cealaltă. În unele exemple intervin și elemente combinate ale ambelor paradigme. Ideea este deosebit de importantă, ferindu-ne de teorii prea rigide și de iluzia unui așa-zis „purism fenomenologic”. Paradigmele stabilite nu sunt, în fond, decât niște scheme ideale care nu se reflectă *ad literam* în realitatea manifestată. Cu toate acestea, dincolo de ideea „amestecului”, nu putem nega că există totuși *posibilitatea de a compara* fenomene asemănătoare.

#### **b) Evaluarea rezultatelor**

Toate exemplele din opera lui Eliade au fost citate în intenția de a scoate mai mult în evidență existența dimensiunii de adâncime. Scenariile inițiatice sunt scheme incipiente în raport cu aceste curente religioase. În ele se pot găsi doar niște germeni care urmează să fie elaborați o dată cu formarea unor religii coerente și încheiate. Nu în ultimul rând trebuie spus că totul are ca scop revelarea diferitelor trepte de transcendere a timpului.

Dacă ar fi să continuăm ideea comparației acestor scenarii se observă posibilitatea unei clasificări. Putem compara primul exemplu, în care inițierea este o simplă renaștere destinată oricărui membru al comunității, cu ceea ce se numește „cufundarea în religiozitatea cosmică”. Amândouă au structura religiei Mamei, pentru că își propun să depășească temporalul prin intermediul materiei. Am văzut că acest al doilea ritual presupune două etape. Trecerea în cea de-a doua este rezervată numai unora, pentru că misterul „cufundării în religiozitatea cosmică” nu poate fi perceput de un om obișnuit al comunității. În concluzie, al doilea exemplu este mult mai

profund. „Cufundarea în religiozitatea cosmică” este o treaptă superioară și trimite mai degrabă spre mântuire. Exemplele următoare aduc în discuție ideea de nemurire. În acest punct însă lucrurile nu sunt foarte clare, deoarece există mai multe tipuri. Fiecare paradigmă își are, bineînțeles, propriul concept. Ideea de nemurire din perspectiva „religiei Mamei” are legătură cu materia, deci este o nemurire corporală. Cea a „religiei Tatălui” este una exclusiv spirituală. În cazul renașterii din embrion în ritualul numit *upayana*, avem de-a face cu o nemurire spirituală. După acest ritual neofitul își cunoaște posibilitățile sale spirituale. „Renașterea în lumea zeilor” este și ea o depășire a materialului, dar în comparație cu exemplul precedent observăm următoarele: în primul rând această renaștere este accederea la o altă dimensiune a existenței, la o lume spirituală în care trăiesc zeii; în al doilea rând, una este veșnică, cealaltă momentană. Una este doar o cunoaștere a propriului spirit, mai bine-zis a liniei de diferențiere dintre el și materie, în timp ce în exemplul renașterii în lumea zeilor spiritul devine un principiu autonom, de sine stătător, neamestecat cu contrapartea corporală și materială. În cazul renașterii într-o altă dimensiune a existenței, spiritualul devine unicul principiu dominant în existența inițiatului.

Astfel de comentarii ar putea continua. Ideea *posibilității* de a stratifica experiențele religioase constituie, de fapt, unul din țelurile acestei lucrări. Capitolele următoare vor încerca să demonstreze, mai analitic, că fiecare paradigmă are modalitatea sa proprie de a transcende temporalitatea, cu etape și finalități bine stabilite.

În final putem spune că ceea ce am urmărit prin acest capitol a fost numai de a proba teza conform căreia o asemenea perspectivă verticală își justifică existența. Soluțiile propuse sunt niște puncte de reper la nivel teoretic, pe care le vom argumenta în cele ce urmează, prin exemple concrete din studiul mai analitic al unor curente religioase. Dacă acestea vor avea destulă acoperire și consistență în faptele religioase, atunci ele se vor dovedi fertile și viabile. Într-un cuvânt, nu facem nimic altceva decât să urmărim modelul de cercetare al lui Agnes Brooks, specialistă în istoria modei și, implicit, și al lui Culianu, propus în capitolul despre metodă. Conform acestui model, structura poate rezulta numai pornind de la studiul amănunțit al diferitelor manifestări diacronice ale fenomenului respectiv. Numai acest studiu analitic care urmărește în detaliu procesul efectiv și, mai ales, specific de abordare a sacrului, în speță de ieșire din Timp, cu toate *treptele* și

scopurile sale, va putea oferi o imagine cât mai fidelă a complexității ideii de transcendere a temporalității.

## 6. Ipostaze și sensuri ale timpului în opera lui Eliade

Dacă în capitolul trecut abordarea planului teoretic a necesitat depășirea operei lui Eliade, acum vom reveni mai analitic la aceasta, selectând o serie de exemple concrete de mituri centrate pe problema timpului. De aici vor rezulta instrumentele cercetării fenomenului temporal. Anterior am încercat o posibilă abordare sistematică a unui material imens, cum este cel al istoriei religiilor. Ceea ce s-a căutat, de fapt, a fost un *criteriu de clasificare* al fenomenelor religioase, pe cât de multe, pe atât de variate. S-au stabilit jaloane, linii directe pentru clasificarea binară a celor două tipuri de religii: religia Mamei și religia Tatălui. Am abordat, cu acest prilej, mai multe posibile variante și manifestări religioase. Printre ele amintim yoga pe de-o parte și șamanismul și creștinismul pe de alta. Acum ne propunem să restrângem aria și să urmărim mai punctual concepția despre timp care se desprinde din opera teoretică a lui Eliade. Despre primele două Eliade spune următoarele: „există totuși un punct bine precizat unde yoga și șamanismul (și creștinismul n.n) se întâlnesc: este vorba despre ieșirea din Timp și abolirea istoriei. Extazul șamanului reface libertatea și beatitudinea primordiale în care, conform miturilor, omul poate să urce la Cer în carne și oase și să se întrețină cu zeii. La rândul său, yoga ajunge la starea necondiționată de samadhi sau de sahaja, la spontaneitatea perfectă a lui jivan-mukti, eliberatul în viață”<sup>189</sup>.

### a) Mitul lui Narada (relativitatea timpului istoric)

Scopul preconizat al capitolului de față este descrierea viziunii arhaice a timpului, așa cum apare ea în câteva mituri fundamentale desprinse din opera lui Eliade. Pentru un primitiv, timpul este un lucru reversibil. Eliade

subliniază în multe rânduri capacitatea timpului de a se regenera, de a fi reluat. După cum bine se știe, ritualul este un astfel de act regenerativ al întregului univers. În interiorul ritualului, timpul obișnuit sau profan este abolit și se intră într-un alt fel de timp. Aici este, de fapt, punctul „nevralgic” ce constituie problematica expunerii de față. Ce înseamnă acest alt fel de timp? Eliade îl numește timp mitic, timp atemporal sau Marele Timp, caracterizat prin circularitate și ciclicitate. De la bun început trebuie precizat că Eliade nu ne oferă prea multe date care ne-ar putea ajuta la descrierea mai exactă a acestui tip de timp. Aflăm doar că timpul sacru este un timp calitativ diferit de cel profan. În ce sens putem concepe acest lucru? Pentru o ilustrare mai plastică a răspunsului, o să ne reamintim de binecunoscutul mit indian al înțeleptului Narada:

Unui ascet ilustru numit Narada, câștigând grația lui Vishnu prin nenumăratele sale austerități, i-a apărut zeul și îi promite că îi va satisface orice dorință. «Arată-mi puterea magică a mayei tale», îl întreabă Narada. Vishnu tace, dar îi face semn să-l urmeze. După puțin timp, găsimu-se într-un deșert în plină zi cu soare, și făcându-i-se sete, Vishnu îl roagă să meargă câțiva metri în față, unde se vedea un sat, ca să-i aducă apă. Narada se grăbește și bate la prima ușă pe care o vede în cale. O fată frumoasă îi deschide ușa. Ascetul o privește lung și uită de scopul venirii sale. El intră în locuință și părinții fetei îl primesc cu respectul pe care îl merită un sfânt. Timpul trece. Narada sfârșește prin a se căsători cu fata și cunoaște bucuriile căsătoriei și duritatea vieții de țăran. Trec doisprezece ani: Narada are acum trei copii și, după moartea socrului său, devine proprietarul fermei. Dar în cursul celui de-al doisprezecelea an, ploii torențiale inundă regiunea. Într-o noapte cireada este înecată și casa este luată de ape. Ținându-și cu o mână soția, cu cealaltă cei doi copii, pe al treilea ducându-l pe umăr, Narada își face cu greu drum prin torențele de apă. Dar greutatea este prea mare. Alunecând, cel mic cade în apă. Narada lasă pe ceilalți doi și se aruncă să îl recupereze, dar este prea târziu: torentul l-a dus prea departe. În timp ce îl caută pe cel mic, apa i-a înghițit și pe ceilalți și, după puțin timp, și pe soție. El însuși cade și torentul îl poartă înconștient, ca pe un trunchi de arbore. În timp ce se trezi, aruncat pe o stâncă își amintește nenorocirile, și izbucnește în plâns. Deodată însă aude o voce familiară. «Copilul meu! Unde este apa pe care trebuia să mi-o aduci? Aștept aici de mai mult de o jumătate de oră!» Narada își întoarce capul și privește. În locul torentului, el vede câmpurile

pustii, arzând în arșița soarelui. «Înțelege acum secretul mamei mele?», îl întreabă zeul.<sup>190</sup>

O discuție despre mit trebuie să plece de la premisa că „mitul le oferă oamenilor modele de conduită. El stă la baza comportamentului uman și conferă existenței adevăratul ei *sens* (s.n.) (...) Este un mod de a exista în lume care conduce la imitarea unui model transuman, la repetarea unui scenariu exemplar și la întreruperea timpului profan”<sup>191</sup>. Ceea ce ne interesează pe noi din acest mit este perspectiva prin care se diferențiază cele două tipuri de timp. Maya este timpul profan, al iluziei trecătoare, pe când timpul în care trăiește zeul și parțial și Narada este timpul mitic, etern. Diferența dintre ele este covârșitoare. Ceea ce sunt doisprezece ani pentru lumea terestră nu este decât o jumătate de oră din timpul divin. Timpul profan este, după mitul povestit de Eliade, un fel de *fata morgana* fără consistență ontologică. Recunoaștem aici, cu ușurință, motivul vieții ca vis și revenind la cele două paradigme se poate afirma că desconsiderarea dimensiunii materiale a existenței generează construcția mitului lui Narada, pe o paradigmă paternă. Această împărțire nu este prioritară, momentan întreaga atenție fiind focalizată pe înțelegerea noțiunii de timp mitic.

În mitul lui Narada nu se poate susține ideea unui timp mitic circular. Chiar dacă mitul provine din India și Eliade argumentează foarte pertinent existența acestei forme de temporalitate, timpul zeului Vishnu este unul care nu curge. El nu mai este eterna reîntoarcere întâlnită în ritualul arhaic. Expresia cea mai adecvată este soarele și simbolistica lui. „Așadar, Chandoya Upanishad afirmă că pentru Înțelept, pentru iluminat, soarele rămâne imobil. Dar după ce a răsărit până la zenit, el, soarele nici nu se va trezi nici nu se va mai culca. El va rămâne singur în centru. De unde acest vers: «Niciodată acolo (adică în lumea transcendențială a lui brahman) el nu s-a culcat, niciodată nu s-a sculat». El nu se scoală nici nu se culcă; o dată pentru totdeauna el este în cer, pentru cel care cunoaște doctrina lui Brahman”<sup>192</sup>. Comentariul lui Eliade este următorul: „Este vorba ici de o imagine sensibilă a trans-cendenței: în zenit, adică în vârful boltei celeste, „centru lumii”, acolo unde sunt posibile ruptura nivelurilor și comunicarea între trei zone cosmice, soarele (Timpul) rămâne imobil pentru „cel care știe”; *nunc fluens* se transformă paradoxal în *nunc stans*. Iluminarea, compre-hensiunea realizează miracolul *ieșirii din timp* (s.n.)”<sup>193</sup>. Deocamdată se poate concluziona că există două moduri de a concepe timpul,

superioare celui istoric. Pe de-o parte este vorba de acel timp ciclic (sau Marele Timp), pe de alta se conturează perspectiva unui timp static care poate fi asimilat cu soarele. Dacă depășirea timpului istoric este o ieșire din timp, atunci se pot distinge două astfel de posibilități. Cum pot fi ele împăcate?

Se știe că Eliade nu a fost numai un mare iubitor al valorilor Indiei, ci și un mare admirator al Greciei antice. În convorbirile cu Claude-Henri Roquet, el se declară un platonician autentic în modul de a concepe realitatea. Cel puțin în ceea ce privește timpul, Eliade introduce în gândirea sa un model ciclic. Ideea unei „eterne reînnoiri” poate fi găsită și în ontologia greacă. Nu spunem prin aceasta că Eliade s-ar fi inspirat de acolo, dar constatăm că, în *Le mythe de l'éternel retour*, el recurge la un alt mare cercetător al antichității grecești, al fenomenului gnostic, și mai ales al timpului: Henry Charles Puech. Citatul care urmează încearcă o împăcare a celor două ipostaze temporale, sub forma unei formule de compromis. „Pentru că grecii căutau să-și satisfacă setea lor metafizică de ontic și de static în această eternă reînnoire (căci din punct de vedere al infinitului devenirea lucrurilor care revin fără încetare în aceeași stare este prin urmare implicit anulată și se poate afirma că lumea a rămas la fel).”<sup>194</sup> Puech recurge la un soi de artificiu, prin care speră să pună împreună cele două tipuri de timp. Înainte de a intra în interpretarea ideilor de mai sus trebuie să ne reamintim că pentru greci, în speță Platon, „timpul (ciclic) era o copie mobilă a eternității”. Eternitatea a fost văzută întotdeauna ca statică, în vreme ce timpul a fost întotdeauna în mișcare. Din citatul preluat de Eliade rezultă o identitate de esență între cele două fenomene. Situația este comparabilă cu cea din India: „După cum se știe, Upanishadele disting două aspecte ale lui Brahman, Ființa universală: „corporalul și incorporalul, muritorul și nemuritorul, fixul(stitha) și mobilul”<sup>195</sup>. La fel, din alt punct de vedere, cele două aspecte se reunesc în „Unic”<sup>196</sup>. Din perspectiva absolutului se produce într-adevăr o estompere a diferențelor. Totuși, la o analiză mai amănunțită, fiecare are propriile sale caracteristici. Pentru o logică comună a bunului simț una este mișcarea în cerc și alta oprirea în loc. În vocabularul lui Eliade ambele reprezintă timpul sacru<sup>197</sup>. Concluzia cea mai firească este că acest timp are două ipostaze: în primul rând sub formă de mișcare ciclică de tipul eternei reînnoiri și, în al doilea, sub formă

statică. (Eliade preia definiția eternității, ca *nunc stans*, de la Boethius.) Întrebarea este cum se poate face o distincție și o delimitare clară între ele?

Ieșirea din timpul profan în timpul sacru este o atingere a dimensiunii eterne a existenței. Timpul a fost întotdeauna definit prin curgere și mișcare. Curgerea care se reîntoarce în sine este diferită de simpla curgere liniară și ar putea fi calificată drept o altă treaptă în ierarhia ontologică. La fel cum cercul este diferit de linia dreaptă, tot așa se poate face o diferență între cerc și punctul care nu se mișcă. Deodată se pot distinge trei forme de reprezentare a timpului. Eternitatea este, cum vom vedea mai pe larg în capitolul următor, cel puțin în concepția unor mari gânditori ai fenomenului temporal, radical diferită de eterna reîntoarcere. Însăși definiția ei constituie o delimitare foarte clară. Acum însă ne interesează doar perspectiva lui Eliade.

În ipoteza reprezentării schematice a structurii temporale sub forma unei scări, treapta de jos ar trebui să fie ocupată de timpul terestru, în ipostaza sa de curgere liniară, iar punctul culminant, de ceea ce Eliade a denumit cu ajutorul unor termeni, cum ar fi: eternitatea, timp sacru sau timp atemporal. Dacă eternitatea este statică, atunci treapta mediană ar putea să fie ocupată de timpul ciclic și circular. În sistemul ontologic al omului arhaic, Realitatea Ultimă sau Unitatea Primordială de dinainte de Creație, unde toate contrariile își pierd identitatea, este ultima treaptă la care se poate ajunge. Antropologul român folosește sintagma lui Cusanus „*coincidentia oppositorum*”. Un termen sinonimic ar fi acela de *absolut*, deci atingerea Realității Ultime este echivalentă, în concepția lui Eliade, cu atingerea absolutului. Întrebarea este dacă această schemă se menține și după studiul bibliografiei fenomenului temporal. Ca să anticipăm una din tezele susținute mai jos, se poate spune că eternitatea nu este sinonimă cu Realitatea Absolută. Eternitatea este un *alt* mod de existență, unul diferit de cel terestru, însă descriptibil tot în termenii lui „a exista”. Realitatea Ultimă transcende orice posibilitate de conceptualizare.

#### **b) Mitul lui Indra (relativitatea eternității)**

Ideea fundamentală și coagulantă a întregii opere eliadești este aceea a „ieșirii din timp”. Întrebarea este când exact se produce acea ieșire din timp? Este timpul mitic o ieșire sau numai atingerea pragului ultim înseamnă cu

adevărat transcenderea temporalității? În mitul lui Narada eroul a ieșit cu adevărat din timp? Ce înseamnă, de fapt, ieșirea din timp?

În accepțiunea lucrării de față ieșirea din timp este o ieșire definitivă și irevocabilă, ce schimbă fundamental condiția omului implicat. Acest sens nu este singurul, dar se va vedea că orice altă alternativă se dovedește doar o palidă soluție temporară, sortită mai devreme sau mai târziu să recadă în timpul terestru. Atâta vreme cât există încă un reper temporal nu se poate vorbi de o transcendere a timpului. Chiar dacă printr-un „mai târziu” se pot înțelege milioane de ani terestri sau chiar dacă coborârea în timp se va produce cu ocazia unei noi reluări a Creației, nici una din aceste soluții nu se va dovedi definitivă și, deci, absolută. Pentru a avea o idee asupra unor astfel de probleme de durată temporală, Eliade amintește un foarte frumos mit al zeului Indra.

După victoria asupra dragonului Vrta, Indra s-a hotărât să refacă și să fortifice cetatea zeilor. Vicvakarman, artizanul divin, a reușit să construiască, după *un an* (s.n.) de muncă, un magnific palat. Dar Indra nu s-a arătat satisfăcut: el a vrut să mărească încă construcția, să o facă încă și mai maiestuoasă, fără egal în lume. Epuizat de efort, Vicvakarman s-a plâns la Brahma, zeul Creator. Acesta a promis că o să-l ajute, și a intervenit pe lângă Visnu, Ființa Supremă, față de care Brahma însuși nu era decât un simplu instrument. Visnu se obligă să-l facă pe Indra să revină la realitate.

Într-o zi Indra primește la palatul său vizita unui băiat. Acesta era de fapt Visnu care a luat acest aspect pentru a-l umili pe regele zeilor. Fără să-i reveleze identitatea, el îl numește «fiul meu» și începe să-i vorbească de nenumărați Indra care au populat până în acest moment nenumărate Universuri. «Viața și stăpânirea unui Indra, îi spune, durează 71 de eoni (un ciclu mahayuga conține 12.000 de ani divini, adică 4.320.000 ani); o zi și o noapte a lui Brahma echivalează cu 28 de existențe de Indra. Dar existența unui Brahma, măsurate în acele zile și nopți ale lui Brahma nu este decât de 108 ani. Un Brahma îl urmează pe altul, unul se culcă și altul se trezește. Nu putem să-i numărăm. Nu există sfârșit la numărul acestor Brahma – ca să nu mai vorbim de Indra!...»

«Dar cine estimează numărul Universurilor, fiecare având un Brahma și un Indra propriu? Dincolo de cea mai depărtată viziune, dincolo de întregul spațiu imaginabil universurile se nasc și dispar în mod indefinit. Ca și vasele cu pânze, aceste universuri plutesc pe apa pură și fără fund care formează

corpul lui Visnu. Din fiecare por al acestui corp, un univers urcă preț de un moment și strălucește. Ați avea înfumurarea de a le număra? Credeți că puteți să calculați tuturor acestor Universuri – Universurile prezente și Universurile trecute?...»

În timpul discursului băiatului, o procesiune de furnici și-a făcut apariția în marea sală a palatului. Aranjate într-o coloană largă de doi metri, masa furnicilor mășăluia pe podea. Băiatul le remarcă, se opri, după care, cuprins de mirare, izbucni în râs. «De ce râzi? Îl întrebă Indra. – Am văzut furnicile, o, Indra, defilând într-o lungă paradă. Fiecare dintre ele a fost altădată un Indra. Ca și domnia voastră, fiecare, prin virtutea pietății, a urcat altădată la rangul unui Rege al Zeilor. Dar acum, cu multiplele transmigrări, fiecare a redevenit furnică. Această armată de furnici este o armată de foști Indra...»

După această revelație, Indra înțelege vanitatea orgoliului și ambițiilor sale. El îl cheamă pe admirabilul arhitect Vicvakarman, îl recompensează regește și renunță la palatul zeilor. (...)

De fapt, umilit de revelația lui Visnu, Indra renunță la vocația sa de zeu războinic și se retrage în munți pentru a practica cel mai teribil ascetism. Cu alte cuvinte, el se pregătește să tragă ceea ce i se pare a fi singura concluzie logică a descoperirii irealității și vanității lumii. Se găsește în aceeași situație ca și prințul Siddartha, imediat după ce își abandonase palatul și nevestele la Kapilavastu și se angajase în chinui-toarele sale mortificații. Dar am putea să ne întrebăm dacă un Rege al Zeilor, un soț, avea dreptul de a trage asemenea concluzii dintr-o revelație de ordin metafizic, dacă renunțarea și asceza sa nu puneau în pericol echilibrul lumii. De fapt la puțin timp după, soția sa, regina Caci, mâhnită de a fi fost abandonată, imploră ajutorul preotului consilier Brhaspati. Luând-o de mână, Brhaspati se apropie de Indra și vorbește îndelung, nu doar despre virtuțile vieții contemplative, dar și de importanța vieții active, a vieții care își găsește plenitudinea în această lume. Indra primește în acest fel, o a doua revelație: înțelege că fiecare trebuie să-și urmeze drumul propriu și să-și realizeze vocația, adică, în ultimă instanță, să-și îndeplinească menirea. Dar cum vocația și menirea sa erau de a continua să rămână Indra, el își reia identitatea și își continuă aventurile eroice, fără orgoliu și fără infatuare, deoarece el a înțeles vanitatea oricărei „situații”, chiar de-ar fi a unui Rege al Zeilor...<sup>198</sup>

De la început se poate remarca complexitatea acestui mit în raport cu celălalt. Aici structura temporală se complică considerabil. În primul rând putem afirma că revelația principală a lui Indra, regele zeilor, a fost faptul că, deși zeu, este totuși supus temporalității. El trăiește un interval de viață aproape incomparabil cu cel omenesc, totuși „băiatul divin” îi spune că până și această perioadă are un sfârșit. Singura concluzie care se poate trage este că Indra nu a ieșit din timp. Toți zeii panteonului indian sunt supuși timpului. Tucci în cartea sa *Teoria și practica mandalei* spune următoarele: „Toate ființele umane, și chiar cele divine (n.n.), sunt luate în considerație în această împărțire. Potrivit budismului, chiar și zeii, plasați în diverse paradisuri, se nasc și mor. Condiția divină nu e o sferă închisă, ci un plan cu care, în procesul meditației, mistul poate deveni consubstanțial, ridicându-se din slava lui într-o prezență atemporală. Lumea e făcută din patimi și nici chiar zeii, aflați în cea mai joasă dintre cele trei sfere ale existenței, în lumea patimilor, nu pot să i se sustragă”<sup>199</sup>. Este foarte clar că acea râvnită condiție de zeu nu este la adăpost de orice cădere în timp. Eliade atrage și el atenția în acest sens: „Pentru conștiința indiană, zeii, ca și oamenii, sunt forțe concrete *individuate* (s.a.): ele aparțin, cu alte cuvinte, imensei categorii de existențe «formate» (...) Între om și zeu nu este o deosebire de calitate, ci una de cantitate”<sup>200</sup>. Mitul subliniază aceeași idee. Zeul nu este stăpânul absolut al timpului. Situația este aceeași și în mitologia greacă, unde nici Zeus nu poate să schimbe destinul. Legătura dintre timp și destin a fost studiată de o serie de cercetători și nu insistăm aici asupra ei. Revenind însă la mitul propriu-zis, Eliade spune că Indra trăiește într-o „situație istorică”<sup>201</sup>. Ideea este corectă, însă alegerea termenului poate induce în eroare, deoarece condiția de zeu a lui Indra diferă foarte mult de cea a muritorilor de rând. Firul vieții zeului suprem este mult mai lung decât cel al unui muritor și el se apropie mai degrabă de ceea ce numim eternitate. Totuși, din punctul de vedere al transcenderii temporalității, atât oamenii cât și zeii sunt puși pe același plan în acest mit. Timpul lui Visnu nu este chiar atât de diferit de cel al oamenilor. Are o durată mai întinsă, însă nu pierde caracteristicile temporalității. Este un timp aproape nelimitat, dar tot timp trebuie să se numească. Acesta este și răspunsul la întrebarea ieșirii din timp. Prin ieșire din timp se înțelege, în primul rând, o transcendere a tot ceea ce poate fi asociat cu categoria temporalității și, în al doilea rând, o adevărată ieșire din timp este un act ireversibil și definitiv. Nici unul dintre aceste criterii nu i se

poate aplica lui Indra. Oricum, dacă ar fi să denumim timpul în care trăiește Indra, acesta nu s-ar putea chema altfel decât eternitate. Este vorba despre eternitatea cu durată eternă, numită de Eliade și devenire eternă. Ea este tipică pentru spațiul indian<sup>202</sup>. Timpul lui Indra este un timp extins la maximum, care se și repetă o dată cu o nouă Creație. Este Marele Timp cosmic și circular pe care Eliade îl regăsește în atâtea tradiții. Cu toate acestea, din cele spuse nu rezultă decât faptul că și acesta este relativ. Dacă în capitolul anterior a reieșit faptul că timpul istoric are un caracter relativ, acum am pășit pe un alt nivel al existenței, unde se regăsesc aceleași trăsături. Eternitatea, departe de a fi un spațiu securizant, nu oferă o soluție definitivă la problema ieșirii din timp.

Foarte interesant este însă faptul că Visnu îi povestește lui Indra un *mit*. Eliade nu uită să sublinieze acest detaliu: „Indra ascultă din gură lui Visnu o *istorie adevărată* (s.a.): istoria veritabilă a eternei creații și distrugerii a lumilor, lângă care propria sa istorie, a aventurilor eroice fără număr, culminând cu victoria asupra lui Vrta, par să fie «istorii false», adică evenimente fără semnificație transcendentă”<sup>203</sup>. Aici zace și problema fundamentală a acestui mit. Dacă în primul exemplu cu Narada am avut de-a face cu o perspectivă relativ simplă, acum situația se complică prin acest plan secund al povestirii în povestire. Acest mit în mit este un fel de *mise-en-abîme* din care vor reieși caracteristicile timpul mitic.

Istoria adevărată povestită de Visnu este un mit, iar mitul „revelează Marele Timp, timpul mitic”<sup>204</sup>. Timpul mitic este, deci, timpul din povestirea lui Visnu. Nu mai este timpul cadru în care se desfășoară întreg mitul și întreaga istorie ce ține de existența lui Indra. Acest timp este, în contextul de față, un timp fără semnificație, lucru neplauzibil în mitul lui Narada. Eliade spune că victoria lui Indra asupra lui Vrta este o „istorie falsă”. Afirmatia poate părea paradoxală. Cum ar putea fi povestea uciderii dragonului de către Indra o istorie falsă? Eliade insistă de nenumărate ori asupra semnificației acestui tip de scenariu cosmogonic și inițiativ. Totul este o problemă de punct de vedere. În *acest* context, Eliade are dreptate. Din perspectiva lui Indra, el își aude de fapt propriul mit. Cum ar putea o astfel de istorie să-i reveleze vreo semnificație transcendentă și sacră, care să-l facă să ia contact cu acel timp sacru? Acest lucru nu poate contribui cu nimic la „deșteptarea” lui, la depășirea orgoliului.

Totuși bătălia cu monstrul a avut loc tot într-un timp. Ce fel de timp este acesta? Care este de fapt timpul mitic și ce înseamnă el? În istoria lui Narada întreg timpul este un timp mitic, pe când aici lucrurile stau diferit. Totul este o problemă a semnificației pe care unele fapte o primesc în contextul respectiv. Faptele lui Narada sunt toate semnificative și coerente. În al doilea exemplu, numai anumite gesturi au o semnificație, deoarece intenția fundamentală a mitului este de a revela sentimentul relativului unei ființe ce se consideră absolută. Indra, fiind un zeu important, trăiește mii de ani tereștri, însă chiar și acest interval are un sfârșit.

Întrebarea este ce rezultă, din punctul de vedere al timpului, din toate cele spuse până acum? În exemplul al doilea este vorba mai degrabă de o situație oarecum inedită. De această dată timpul zeilor nu este sinonim cu timpul mitic. Timpul zeilor este un timp cu o durată foarte lungă, dar nu eternă. Timpul mitic sau sacru este un timp plin de sens. Deci Marele Timp sau timpul mitic este, în acest context, diferit de timpul zeilor. Concluzia analizei este univocă: cele două concepte nu sunt sino-nimice. Timpul mitic și cu timpul zeilor nu sunt termeni interșanjabili.

Întrebarea este dacă timpul zeului Indra este sau nu sinonim cu eternitatea? El nu este etern, pentru că are totuși un sfârșit. Chiar și regatul lui Indra, care durează un număr imens de mare de ani în comparație cu timpul uman, va avea un final. Ceea ce se poate spune este că în definiția eternității se pot distinge mai multe tipuri: unul cu durată și celălalt fără<sup>205</sup>. Din perspectiva actuală, timpul zeilor este eternitatea cu durată și timpul mitic este cea fără durată. Este adevărat că timpul lui Indra are un sfârșit, dar ideea de durată este „exploatăată” la maxim. Un astfel de timp ar putea fi sinonim cu timpul Creației. Din păcate Creația are un caracter relativ. Mai mult decât atât. Paradisul sau lumea sacră în care trăiește zeul Indra, *Indraloka*, este considerată tot o lume, *lautika*<sup>206</sup>. Ceea ce este mai important este faptul că ea nu are caracteristici fundamental diferite de cea a oamenilor.

Despre timpul sacru sau mitic s-a mai spus că este un timp semnificativ. Cum s-ar putea defini însă celălalt timp? Nefiind sacru, este timpul zeilor un timp profan? Prin aderența sa la realitate și adevăr, timpul mitic se deosebește atât de timpul zeilor, cât și de timpul profan. El este un timp *calitativ* diferit. În mitul lui Indra, timpul zeilor și timpul oamenilor sunt amândouă niște timpuri profane, fixate la nivelul contingentului. Diferența

dintre ele este doar din punctul de vedere al duratei. Timpul zeilor este un timp mult mai lung decât cel al oamenilor.

Compararea rezultatelor celor două mituri relevă că totul este o problemă de perspectivă. Dimensiunea mitului în mit ne face să privim lucrurile mai nuanțat. Astfel apar mai clar cele două puncte de vedere, cele două perspective naratologice, s-ar putea spune. Una este cea a lui Indra, pentru care istorisirea lui Visnu este un mit și cealaltă este cea a ascultătorilor, a oamenilor. Se poate spune că pentru noi, ca ascultători, *toate* faptele regelui zeilor *pot* avea o valoare mitică, inclusiv și cea „istorie falsă” a uciderii dragonului.

Problema este că în acest mit suntem „invitați” să privim lucrurile din perspectiva lui Indra. Aceasta este perspectiva corectă, prin care mitul transmite un sens. Altă dată, când ascultăm un mit în care regele zeilor apare, de exemplu, ca erou civilizator, ni se oferă o situație exemplară dintr-un alt punct de vedere. În situația actuală, gesturile lui Indra sunt niște „istorii false”, adică fără însemnătate sacră. Afirmatia este adevărată, deoarece Indra devine persoana cu care trebuie să se identifice ascultătorul. Totul este însă foarte relativ și depinde, în fond, de contextul respectiv, dar mai ales de *semnificația* actului în contextul respectiv. Este adevărat că, pentru Indra, propriile fapte nu puteau fi un mit, pentru că nu-l eliberează de trufie. Pentru noi însă, aceleași gesturi *pot* deveni, într-un *alt* context, gesturi exemplare care transcend istoria propriu-zisă. Ideea era de a evidenția faptul că totul depinde de *intenția* mitului.

Mai trebuie subliniat faptul că este necesar *să se facă distincția între timpul mitic și timpul zeilor*. Timpul zeilor nu este neapărat un timp mitic. Timpul mitic este încărcat cu sens, cu semnificație. Transformarea timpului zeilor în timp mitic este *posibilă*, însă nu este o necesitate. Într-o paranteză, discuția se poate prelungi, plecând de la cealaltă perspectivă pe care am amintit-o: aceea a oamenilor, a ascultătorilor din afară. Chiar dacă nu este relevantă pentru semnificația mitului, ea poate deveni interesantă pentru a percepe mai clar *relativitatea punctelor de vedere*. Această paranteză vrea doar să atragă atenția asupra complexității problemei și asupra jocului punctelor de vedere, care poate fi uneori hotărâtor.

### c) Timpul semnificativ

Aceleași sunt datele problemei și în cazul timpului profan. Orice timp profan se poate transforma într-un timp mitic, dacă primește acea aură de sens care îl face să treacă dincolo de contingent. Teoria sacrului camuflat în profan și posibilitățile acestuia din urmă de a conține esența realității ontologice este o ilustrare a ideii anterioare. Totul se rezumă la aceeași problemă de perspectivă. Sacrul poate trece neobservat pentru o minte nereceptivă sau poate trimite spre un altceva pentru cineva care „recunoaște semnele”.

Termenul de „situație istorică” aplicat timpului în care trăiește Indra poate părea destul de paradoxal. El se raportează la cu totul alte dimensiuni temporale. Timpul lui Indra nu se poate pune pe același plan cu timpul profan al oamenilor. *Durata* sa este mult mai mare. Totuși criteriul cantitativ nu este măsura prin care se poate determina ieșirea din timp. Dacă supunem întreg scenariul criteriului calitativ, lucrurile nu mai apar atât de diferit. Timpul zeilor nu se deosebește fundamental de timpul oamenilor, prin *sensul ontologic* pe care îl revelează. În acest mit se arată că timpul zeilor nu este neapărat un timp semnificativ. El are o întindere mai mare, dar nu rezolvă problemele esențiale ale existenței. La acest capitol, Indra este la fel de neștiutor ca orice muritor de rând. De aceea a fost nevoie de intervenția lui Visnu, un zeu, dar și mai mult decât atât. Comparând timpul zeilor cu cel uman, din punct de vedere cantitativ, se poate observa că amândouă sunt „situații istorice”. Nici unul nu a transcens temporalitatea prin descoperirea unui sens mai profund. Citirea în paralel a celor două mituri generează concluzii și mai interesante. Zeul Visnu este o figură centrală în ambele mituri. El reprezintă ceea ce în India se numește guru sau maestru spiritual, deci inițiatorul care intermediază și aduce ceva de dincolo de timp. Cu toate că pentru noi, cei doi, Narada și respectiv Indra, au condiții ontologice diferite, din punctul de vedere al transcenderii temporalității ei primesc *același* statut. Nici unul, nici celălalt nu au trecut dincolo. Ambii sunt tratați la fel, ca niște discipoli. Fie că este vorba de regele zeilor Indra, fie de înțeleptul Narada, amândoi au aceeași problemă: salvarea, mântuirea, ieșirea din timp.

Rezumând cele spuse până acum, timpul mitic este un timp aparte, iar criteriul prin care poate fi recunoscut și valorizat ca atare se stabilește în

funcție de semnificația sa în *contextul* respectiv. El poate conferi o altă *calitate* existenței. De aceea Eliade spune că timpul mitic este un timp *calitativ diferit* de cel profan. Poate fi orice eveniment cotidian, cu condiția de a avea un *sens* dincolo de imanent, cu condiția de a fi plasat într-un anumit context sau ritual, în care să poată transpune semnificația. Dacă ar fi să mergem mai departe se poate spune că acest timp revelează un mare adevăr al existenței în general, atât umane cât și divine. Conceptul de adevăr nu apare ca o schimbare radicală a condiției celui care receptează această revelație, ci este doar un instantaneu, un flash care luminează și pătrunde pentru o clipă doar în misterele cele mai intime ale Realității. Cel care are parte de asemenea grație divină trebuie să continue să caute să realizeze și să integreze în propria-i existență această viziune. Acest lucru urmează să îl facă Indra până la a ajunge la eliberarea finală. Revelația îi arată doar calea, mersul efectiv este cu totul altă poveste. Pentru că nu are o valoare definitivă și implicit absolută, „incidentul” neobișnuit nu poate fi evaluat ca o adevărată ieșire din timp, în accepțiunea pe care o avem în vedere în această lucrare. Timpul mitic deschide o poartă, dar nu este echivalent cu intrarea propriu-zisă prin ea. El revelează, de obicei, precaritatea condiției actuale, pentru a-l trezi pe cel implicat și deschide implicit și un gust pentru depășirea acesteia. Problema este că timpul mitic luat în sine, oricât ar fi el de profund sau de intens, este sortit să aibă un sfârșit. Din nou revine aceeași idee de finitudine întâlnită și în cazul timpului zeilor.

Relativitatea acestui tip de timp este argumentată și de lipsa unei valori obiective, el fiind dependent de punctul de vedere al receptorului. Comentariul lui Zimmer, referitor la mitul citat mai sus, sună în felul următor: „Viziunea repetiției fără sfârșit și a reproducerii fără scop a minimalizat și, în cele din urmă, a anihilat naiva concepție despre sine și despre permanența puterii sale a victoriosului Indra. Proiectele sale de construcții mereu mai ample erau menite să furnizeze cadrul adecvat unui concept egocentrist sigur de sine, natural și maiestuos. Dar pe măsură ce ciclurile viziunii s-au amplificat, s-au deschis niveluri de conștiință în care mileniiile s-au micșorat, devenind clipe, iar eonii, zile<sup>207</sup>. (...) Transformarea s-a datorat unei *deplasări a punctului de vedere* (s.n.) al lui Indra. O dată cu lărgirea perspectivei, fiecare aspect al vieții și-a schimbat *valoarea* (s.n.).”<sup>208</sup>

Din nou intervine problema punctului de vedere. Acesta este, după Zimmer, singurul criteriu posibil în schimbarea valorii, a dotării cu sens sau

nu a unui gest. Depășirea viziunii înguste a universului său este o cale de a lua contact cu ceea ce este dincolo, cu nelimitatul. La fel se petrec lucrurile în orice ritual, când se repetă actele exemplare ale strămoșilor mitici. Scopul vizat nu este o simplă imitare a unui model prescris, acesta este doar un artificiu, un mijloc de transcendere a lumii cunoscute până atunci și, deci, o posibilitate de relativizare a punctului de vedere anterior. Acest lucru ușurează apăsarea ontologică a unei viziuni limitate, dar, mult mai important, ne pune în contact cu adevărul existenței, pentru că realitatea este într-adevăr relativă. Aici transpare rolul principal al saltului în timpul mitic, fiind un fel de intermezzo în curgerea existenței, o *posibilitate* de evitare a rutinei și de accedere spre atemporalitate. Tot într-o paranteză precizăm că în acest caz nu este vorba de o negare a obiectivității în sine, ci, mai degrabă, de o cunoaștere a limitelor valabilității sale. Existența devine obiectivă numai privită din punctul de vedere al unui univers cu trei dimensiuni. Timpul mitic este a patra dimensiune care relativizează întreaga configurație anterioară. În esență aceasta este și teoria relativității lui Einstein la care ne-am referit în capitolul teoretic. Ceea ce trebuie reținut din tot excursul acesta este faptul că timpul mitic este acel „pion” care contribuie, pe de-o parte, la „destabilizarea” raporturilor ontologice normale și, pe de altă parte, la reșezarea într-un fâgaș corect al cunoașterii realității.

În sprijinul afirmației relativității realității și timpului vin și argumentele lui Fritjof Capra care, în cartea sa *Taofizica*, susține convergența viziunii fizicii contemporane și a filozofiei mistice orientale. „Învățătura lui Buddha spune, o călugări, că trecutul, viitorul, spațiul fizic, și individul nu sunt decât nume, forme ale gândirii, cuvinte de uz comun, realități superficiale”<sup>209</sup>. La fel „teoria relativității a demonstrat că toate măsurătorile care implică spațiul și timpul își pierd semnificația absolută și ne-a obligat să abandonăm conceptele clasice de spațiu și timp absolut”<sup>210</sup>. Din perspectiva infinitului, atât timpul, cât și spațiul își pierd valoarea obiectivă<sup>211</sup>. Totuși nu este vorba de un abandon total, deoarece până la un punct existența obiectivă a timpului este justificată. Este aceeași problemă a punctului de vedere. Dacă privim dintr-o perspectivă tridimensională, obiectivitatea este valabilă. Ilya Prigogine este unul dintre oamenii de știință contemporani care susțin această idee a obiectivității timpului.

#### d) Eternitatea relativă

Înainte de trece mai departe la discutarea problemei eternității este necesară o evaluare a celor spuse până acum. În primul rând au fost evidențiate mai multe tipuri de timp, între care se pot aminti timpul zeilor și timpul mitic. Chiar dacă primul durează mult mai mult în comparație cu timpul uman, el nu iese din structura, limitele și determinațiile caracteristice timpului din interiorul Creației. Marele Timp sau timpul cosmic nu poate primi automat calificativul de timp sacru. S-a văzut că există o serie importantă de diferențe între timpul zeilor și timpul mitic. Unul având o durată și celălalt nu. Din această cauză, într-o perspectivă ierarhică, timpul în care trăiește Indra este *inferior* timpului sacru. Din punctul de vedere al relativității lor s-a putut observa că amândouă nu pot fi soluții definitive și din această cauză *nu* reprezintă o adevărată și autentică ieșire din timp. Chiar dacă intră în definiția eternității prin faptul că sunt relative, ele trebuie să fie cel puțin teoretic deocamdată subordonate unei alte instanțe superioare. Oricât va trăi Indra în lumea zeilor, el va avea un sfârșit, condiția sa ontologică fiind relativă. Acest sfârșit sugerează că temporalitatea ca atare nu a fost încă depășită. Existența lui Indra este departe de a fi eternă.

Atât despre timpul zeilor în raport cu eternitatea. Dacă însă ne focalizăm atenția exclusiv asupra timpului mitic etern, se constată următoarele: omul nu poate trăi prea mult în timpul sacru. El este sortit să revină mai devreme sau mai târziu în lumea de unde a plecat. Din perspectiva umanului, eternul apare ca un fel de cuțit cu două tășuri. Pe de-o parte oferă posibilitatea unei regenerări, dar pe de alta, o prelungită pauză în sacru atrage după sine serioase tulburări mentale sau chiar moartea. Acest lucru este foarte bine evidențiat și conștientizat de Cătălina din *Luceafărul* eminescian. Din punctul ei de vedere, eternitatea este echivalentul morții. Chiar și pentru Hyperion eternitatea este „grea” și „neagră”. Ce semnificație poate avea acest lucru?

Cassirer susține că până și timpul mitic are un caracter relativ, întreaga construcție a lumii mitice bazându-se doar pe un sentiment de corespondență. „Această corespondență reciprocă dă naștere la un sentiment mitic al temporalității care aruncă un pod între forma obiectivă a vieții și intuiția obiectivă a naturii”<sup>212</sup>. Mai mult, chiar „mitul nu cunoaște nimic din acest tip de «obiectivitate», așa cum este exprimată în conceptul matematic

al aceluși timp absolut al lui Newton care «se scurge în el însuși și pentru el însuși fără vreun raport cu vreun obiect exterior». El nu cunoaște, chiar mai mult decât timpul matematico-fizic, nici timpul în sens strict «istoric». Pentru că conștiința istorică comportă și ea niște momente obiective bine determinate”<sup>213</sup>. Ideea lui Cassirer răstoarnă perspectiva de până acum. El vorbește de un timp obiectiv, identificat cu cel terestru și de unul mitic, lipsit de obiectivitate. Timpul mitic nu cunoaște nici o regulă, nici un reper clar, ceea ce conduce spre ideea unei lumi incoerente, care pare a se autoanula. Definiția obișnuită a lumii este aceea de *cosmos*, care înseamnă armonie și ordine. În interiorul basmului se pot petrece lucruri extraordinare. Omul obișnuit încearcă să găsească acolo diferite „reparații”, dar nu confundă planurile. După periplul în timpul mitic al basmului, de exemplu, participantul la ritual revine în lumea materială întărit și regenerat, capabil să facă față încercărilor acesteia. Un popas prelungit în sacru poate avea însă urmări catastrofale pentru mintea umană, care funcționează pe bază de ordine și reguli. Acesta este și motivul pentru care s-a spus înainte că eternul mai are și o altă față decât cea pozitivă, în raport cu umanul. Nici acesta nu poate reprezenta un refugiu definitiv în perspectiva terorii și eroziunii temporale.

Din problematica strictă a lucrării de față reținem ideea că ceea ce este valabil dintr-un punct de vedere, nu trebuie neapărat să fie la fel de valabil din altul. Analiza timpului mitic ne obligă să punem și de această dată sub semnul întrebării ideea obiectivității acestui timp. Implicațiile acestui fapt se referă, mai ales, la posibilitatea unei ieșiri absolute din orice formă de temporalitate. Dacă timpul sacru este și el relativ, mai poate oare să ofere o soluție absolută în problema ieșirii din timp? Este de la sine înțeles că nu. Totuși s-a văzut din cele două mituri citate mai sus că timpul sacru este o posibilitate, nu o soluție *definitivă*, de a depăși timpul profan. Atingerea planului eternității este, cum se va vedea și în studiul analitic al diferitelor curente religioase, un *prim* pas în transcenderea temporalității. Nu este echivalentul rezolvării problemei temporale, dar nici nu poate fi subapreciat sau ignorat. Intrarea în timpul mitic *nu* poate avea un caracter definitiv și, mai ales, irevocabil. Ea nu rezolvă definitiv nostalgia umană de transcendere a temporalității. Pe baza mitului lui Indra putem spune că timpul mitic a fost doar o iluminare instantanee, o oprire a curgerii obișnuite, un flash în inima realității care i-a revelat adevărul. Acest lucru însă nu poate reprezenta

soluția definitivă a problemelor sale. Înțeleptul Narada se confrunta cu aceeași situație. La fel se poate spune despre feciorul de împărat din basmul *Tinerețe fără bătrânețe* care, mai devreme sau mai târziu, *este sortit* aproape să coboare din eternitatea fără dor, în care timpul este oprit în loc. Este necesară găsirea unei explicații. Jacob Böhme este unul dintr-o serie foarte importantă de filozofi care meditează la noțiunea de eternitate. „Lumile eterne nu se confundă cu Dumnezeu<sup>214</sup>; numai el este increat; dimpotrivă, cele două lumi veșnice, deși sunt eterne, sunt creaturi. Ele sunt etern create”<sup>215</sup>. Tot ce stă sub semnul Creației, oricât ar fi de perfect sau de rarefiat, „moștenește păcatul originar” al relați-vității. Eternitatea este un astfel de spațiu perfect, dar care oferă numai în aparență o soluție definitivă. Astfel s-a putut ajunge la o cădere. În cazul lui Dionis din proza lui Eminescu se pune aceeași problemă. De ce maestrul Ruben-Riven a fost atât de sigur că el își va pune întrebarea care îl va arunca afară din tărâmul etern în care se afla? Și cum a fost, în primul rând, posibil să își mai pună o astfel de întrebare, dacă se afla într-un cadru perfect și etanș din toate punctele de vedere? Este aceeași neclaritate privind pătrunderea șarpelui în paradisul biblic etern. Acest spațiu reprezintă năzuințele ultime ale făpturii umane, este un spațiu perfect, absolut, ce nu admite existența unei fisuri. Cea mai cunoscută definiție a noțiunii de absolut o găsim în Upanishade:

*„Plin este Acela, plin e Aceasta,  
Plinul din plin răsare;  
Plinului plinul luându-l,  
Plinul e cel ce rămâne”<sup>216</sup>.*

Ideea este că absolutului nu i se mai poate adăuga și nici lua nimic, fiindu-și sie însuși suficient. Toate aceste considerații nu au decât un singur scop: introducerea ideii de relativitate a eternității, a faptului că aceasta nu este absolută și că poate exista, ipotetic, un *dincolo*. Deocamdată vom rămâne doar la stadiul de speculație, deoarece ideea va fi susținută de studiul analitic pe anumite religii consacrate. Cu prilejul studiului operei literare a lui Eliade vom reveni cu mai multe exemple referitoare la această problemă. Din cele spuse referitor la timpul sacru rezultă că și el este un timp prin excelență relativ și, ca și timpul istoric, nu ajunge la o valoare absolută.

Întrebarea legitimă care se pune este următoarea: dacă și eternitatea intră sub incidența relativului, neputând fi o adevărată ieșire din timp, atunci care este soluția? Unde trebuie să caute omul pentru a-și împlini această nostalgie de transcendere a temporalității?

#### e) În căutarea unei soluții

Înainte de a răspunde la această întrebare vom enumera succint diferitele tipuri de timp analizate până acum. Timpul nu este un fenomen haotic. El are o anumită structură formată din diferite trepte. Prima treaptă este timpul oamenilor muritori, cel mai cunoscut, finit durativ și scurt în întindere. În al doilea rând e timpul zeilor, un timp extrem de extins ca durată, superior timpului uman, însă supus și el finitudinii. El reprezintă o victorie parțială asupra duratei temporale, dar nu trebuie confundat, pe de-o parte cu timpul mitic cosmic și pe de alta, cu timpul sacru etern. Timpul mitic circular este echivalent cu Creația și cu reluarea ei infinită. În esență nu are un final absolut, pentru că se va relua neîncetat. El sugerează ideea lanțului reîncarnărilor care supune orice lucru în interiorul cosmosului creat. Timpul sacru constituie un *alt* tip de timp. Nu mai conține în sine ideea de curgere, lucru care îl scoate de sub incidența Creației. Este cel mai aproape de transcenderea tempo-ralității, totuși nici această cale nu oferă o soluție definitivă și absolută. Astfel, o primă concluzie preliminară ar fi că toate aceste forme temporale au un lucru în comun: nici una nu poate rezolva problema ieșirii absolute din Timp.

Capitolul de față se dorește o analiză a valorilor timpului din perspectiva a două mituri fundamentale pentru spiritualitatea indiană. Primul mit, al lui Narada, este exemplul tipic pentru un tip de viziune ontologică vedică, în care viața omenească este mai mult o iluzie. Renunțarea la lume este considerată idealul suprem. Din punctul nostru de vedere, acest mit aparține religiei Tatălui. Celălalt mit, mai ales prin concluzia sa de a accepta viața așa cum este ea, ne trimite spre valorile religiei Mamei. În ultimul caz este vorba de concepția pan-indiană care își are izvoarele în Bhagavad-Gita<sup>217</sup>.

În acest al doilea mit se pot descifra mai multe detalii despre diferitele trepte ale timpului. Cel mai important pentru Indra și, bine-înțeles, pentru discuția de față, este înțelegerea clară a semnificației ciclicității morții și

renașterii. Indra devine conștient că după moarte urmează o nouă renaștere. Acest lucru însă nu îl mulțumește. El aspiră la mântuire, ceea ce este cu totul altceva. Nici eterna reîntoarcere și recreare a universului nu constituie pentru el un prilej de bucurie sau măcar de consolare. El vrea să depășească ceea ce indienii numeau *samsara* sau „roata reîncarnărilor”, pentru a atinge în final eliberarea de orice formă de temporalitate. Ieșirea din timp are loc, deci, numai după acest prag, eterna reîntoarcere a sufletului nu este decât o pseudo-soluție la problema transcenderii timpului.

În acest caz este vorba de un zeu, un suflet ales care aspiră la o treaptă superioară de existență. Cu totul altfel stau lucrurile cu majoritatea comunității. Ceea ce pentru Indra este o povară, poate însemna, din altă perspectivă și aplicând alte standarde, o adevărată consolare. Un membru obișnuit al colectivității arhaice asimilează în timpul ritualului această eternă reîntoarcere și înțelege că nu este o simplă ființă muritoare, că sufletul său este etern și că el va dăinui și după moartea fizică, încarnându-se într-o altă ființă. Pentru el circularitatea apare ca remediu împotriva fricii de moarte, moartea văzută ca un sfârșit absolut. Același fapt ontologic constituie un imbold prin excelență pozitiv și calitatea vieții sale astfel regenerate, ca să nu mai vorbim de funcția apotropaică, este cu totul alta în finalul ritualului periodic. Totul depinde de punctul de vedere din care este privită problema. De aceea s-a insistat mai sus asupra distincției dintre mase și elite. Nu aceleași standarde pot fi aplicate tuturor, mai ales sufletelor excepționale, cu un destin aparte.

Situația este similară cu cea a valorizării cercului. Pentru Platon, cel puțin în interpretarea lui Schelling, „revoluția circulară este inferioară progresiei liniare”<sup>218</sup>. Din perspectivă creștină putem spune exact același lucru. „Astfel, circularitatea ar fi chiar imaginea *infinitalui rău* (s.n.)”<sup>219</sup>. Nu același lucru va spune însă și Hegel. Pentru filozoful german „singură această circularitate eternă putând să facă inteligibilă linearitatea temporală; linia dreaptă este imaginea infiniității reale, ca progresie prin simpla succesiune, spre un infinit matematic care este nedeterminarea însăși”<sup>220</sup>.

Revenind la problematica timpului se impune să clarificăm ce fel de ieșire din timp reprezintă revelația ciclicității și circularității existenței. Față de timpul zeilor, durativ, dar care nu transcende nivelul timpului cosmic și timpul mitic etern, ca ieșire „temporară”, timpul ciclic ocupă un loc aparte în această configurație. Total diferit de timpul finit al zeilor și de timpul

mitic ce sugerează mai degrabă o oprire în loc (*nunc stans*), timpul circular este un tip de timp care cuprinde la ambele capete Creația. El este martorul morții și nașterii universului.

Participantul iese în decursul ritualului din timpul istoric propriu-zis, recăzând în final, înapoi în istorie. Totuși ceea ce i se revelează în spațiul ritualului nu este un lucru neglijabil. „Prin simplul fapt că el ascultă un mit, omul uită de condiția sa profană și de situația sa istorică”<sup>221</sup>. Trebuie precizat faptul că, o dată cu revelația circularității existenței sale, vine și revelația durerii, a propriei condiții muritoare, profane. „Cu cât omul suferă mai mult, cu alte cuvinte, cu cât este mai solidar cu Cosmosul, cu atât crește în el dorința de eliberare, cu atât mai mult îl frământă setea de mântuire”<sup>222</sup>. Lucrul acesta îl poate confirma și Indra. El a băut acum din „voluptatea morții”, precum alți eroi mitici, dintre care Ghilgames, pentru care moartea lui Enghidu constituie suprema revelație a morții implacabile. Această idee a fost o sursă de inspirație și pentru Eminescu. De fapt revelația morții dă un sens vieții, adică îl îndeamnă pe om să caute dincolo de limitele sale ontologice<sup>223</sup>.

Revenind la problema ieșirii din timp, se poate spune că percepția timpului circular, a timpului care curge fără a avea vreodată un sfârșit, este o ieșire din timpul profan. Diferit de timpul zeilor și de timpul mistic static, aspirație ultimă pentru unii, în cazul lui Indra, el devine limită insignifiantă, fiindcă există ceva și dincolo de acest nivel. În acest „loc” trebuia căutat răspunsul final și definitiv la acea nostalgie de transcendere a temporalității. Scopul fundamental al existenței terestre este acela al mântuirii, al ieșirii definitive și irevocabile din Timp, formă temporală neanalizată până acum.

#### **f) Mântuirea dincolo de eternitate**

Distincțiile făcute mai sus se doresc puncte de reper în configurarea unei structuri temporale pe baza acestor mituri. Analizând rezultatele, se observă mai multe lucruri. În primul rând există mai multe nivele temporale, nivelul marcând o depășire, o trecere într-un alt plan. Primul nivel ar fi acela al timpului terestru, profan. Aceeași sferă include și timpul zeilor. Prelungirea duratei nu reprezintă o trecere la un nivel superior. Dacă se consideră mișcarea în cerc inferioară stării pe loc a punctului, atunci

următorul nivel ar fi acela al timpului circular. În continuare ar urma timpul sacru mitic sau etern. Acesta este nivelul eternității statice din definiția preluată de Eliade de la Boethius.

Această schemă este deocamdată provizorie, deoarece va fi completată de studiul făcut pe diferitele forme religioase. Precizăm că totul a fost făcut la modul general, fără a se ține seama de criteriul tipologic propus mai sus. Deocamdată s-au identificat doar formele temporale importante, care vor constitui principalele piese în conturarea timpului corespunzător fiecărui tip de religie. În aceeași ordine de idei precizăm că această schemă generală nu a ținut cont nici de distincția între mase și elite.

Admițând, cel puțin teoretic, că există ceva dincolo de timpul etern, înainte de a intra în detaliile studiului analitic, se impun câteva precizări de ordin general, privind acest țel suprem al tuturor întrebărilor și năzuințelor umane. Dincolo de nivelurile temporale se găsește scopul ultim al căutărilor, identic conceptului de mântuire. Pe cât de cunoscut, acest concept trimite în tradițiile religioase spre cu totul alte coordonate. În ziua de azi nu avem o definiție coerentă și unitară a ceea ce înseamnă mântuirea. Abordarea unui asemenea subiect și înțelegerea exactă a noțiunii de soteriologie presupune intrarea într-o zonă foarte delicată. În scopul evitării neclarităților și pentru a ne familiariza în același timp cu o serie de imagini, utilizate de Eliade însuși în explicarea conceptului în cauză, am putea să ne reamintim de metafora ieșirii din ou din legenda lui Buddha Gautama. „După ce o găină a ouat 8, 10 sau 12 ouă, spune înțeleptul într-o discuție cu un brahman, după ce le-a clocit îndeajuns, când primul dintre pui care sparge coaja oului cu gheara și iese teafăr afară din ou, cum îl vor numi: cel mai vârstnic sau cel mai tânăr? – Îl vor numi cel mai vârstnic, venerabile Gautama, pentru că este primul născut dintre ei. – La fel și eu, o brahmane, eu singur, dintre toți cei care trăiesc în ignoranță și sunt prinși ca într-un ou, am ieșit prin coaja ignoranței, eu singur în această lume am atins sfințenia, demnitatea universală de Buddha. Astfel, o brahmane, eu sunt cel mai în vârstă și cel mai nobil dintre toate ființele.”<sup>224</sup>

Continuăm tot cu explicația lui Eliade: „Toate imaginile prin care încercăm să exprimăm actul paradoxal al «evadării din timp» sunt la fel ca și trecerea de la ignoranță la iluminare (sau cu alte cuvinte de la «moarte» la «viață», de la condiționat la necondiționat). În concepția indiană «ieșirea din

ou», eliberarea, este echivalentă cu transcenderea ciclului etern al samsarei, roata existenței. Eliberarea sau salvarea din lumea aceasta este pentru noi un act în primul rând paradoxal, dar în același timp un salt într-un alt nivel ontologic.”<sup>225</sup> Revenind la mitul lui Narada, mântuirea apare posibilă numai dacă ne despărțim de tot ce este omenesc, de viață în general. Numai astfel maya, iluzia cosmică poate fi depășită.

Pe de altă parte, maya nu a fost întotdeauna luată ca un concept negativ. Heinrich Zimmer afirmă că: „Maya-Shakti este personificată ca latura cosmic-protectoare, feminină și maternă a Ființei Supreme, și ca atare simbolizează acceptarea spontană și iubitoare a realității tangibile a vieții. Îndurând suferința, sacrificiul, moartea și privațiunile care însoțesc orice experiență a tranzitoriului, ea afirmă, este, reprezintă și se bucură de delirul formelor manifestate. Ea este bucuria creatoare a vieții: ea însăși este frumusețea, miracolul, ademenirea și seducția lumii vii. (...) Maya-Shakti este Eva, Eternul Feminin, das Ewig-Weibliche, cea care a mâncat și și-a ispitit soțul să mănânce, fiind totodată ea însăși mărul”<sup>226</sup>. Acum se pot distinge foarte clar cele două paradigme. Amândouă propun o cale specifică a mântuirii. Într-un caz este acea repliere în unirea cu Mama protectoare, la sânul căreia ne regăsim adevărata noastră odihnă. În altul se încearcă o depășire a limitelor Creației. Totul este în funcție de ea. Pe de-o parte există acea mentalitate potrivit căreia Creația trebuie lăsată în urmă, iar pe de alta, valorizarea ei ca Mamă protectoare invită la retragerea într-un centru. Cele două concepții sunt fundamental diferite. Una presupune o totală încercare de „desolidarizare de Cosmos” și de tot ceea ce este creat și material, cealaltă fiind însăși „solidarizarea cu Cosmosul”, „corespondența” de care vorbea și Cassirer sau „participarea mistică” a lui Lévy-Bruhl. Unul din aspectele foarte importante ale unui ritual este, și în concepția lui Eliade, acest *animism*, această legătură cu tot ce îl înconjoară. La celălalt pol, calea unei veritabile mântuiri presupune mai degrabă o desolidarizare de tot ce este materialitate. Astfel scopul prim și fundamental al oricărui aspirant la mântuire este să-și transeandă orice urmă de omenesc în el, pentru a putea accede la o altă condiție. În acest sens, exemplul creștinismului și, mai ales, al gnosticismului, apare mai puțin ostil față de lumea înconjurătoare<sup>227</sup>. Și aici totul depinde de punctul de vedere din care sunt privite lucrurile.

Pentru a ilustra mai clar ceea ce s-a afirmat până acum se poate spune că totul se reduce la o *diferență de perspectivă*<sup>228</sup>: „în budism (ex. de religie a

Tatălui), ca și în cea mai mare parte a școlilor shivaite, toate acestea apar prin emanare din principiul unic, conștiința esențială. În școlile șakta însă, care dau întâietate mayei, lumea este doar opera maya, forța activă a lui Dumnezeu, care dobândește preponderența tocmai fiindcă e cauza multiplicării divine. După ce a căpătat toate însușirile lui *prakriti* (s.a), *natura naturans* din sistemul Samkhya, ea se răspândește în tot ce există, iar Dumnezeu, sufletul absolut, simplu sau multiplu, închis în acea individualitate iluzorie pe care ea o creează, rămâne inactiv în preajma ei, colorându-se el însuși ca un cristal cu reflexele proiectate asupra lui de patimile ce îi dau culoare ei. Acesta este motivul pentru care, în iconografia budistă mama (yum în tibetană) va fi reprezentată îmbrățișată cu Dumnezeu activ și dănuitor, în timp ce în școlile șakta *raportul se răstoarnă* (s.n.): inert este Dumnezeu, iar activă sakti, ba chiar, uneori, Dumnezeu zace culcat pe spate ca un cadavru, iar pe corpul lui dansează frenetic sakti, în ritmul pașilor căreia se nasc și mor lumile<sup>229</sup>. Diferența dintre cele două tipuri nu este nicidecum spațială. Teritoriul indian oferă un exemplu de suprapunere spațială a celor două tipuri religioase care ne obligă să plasăm problema în sfera structurilor gnoseologice.

În contextul ideii de mântuire apare un alt aspect al problemei care pentru coerența argumentației este foarte important. În religia Tatălui ea este cel puțin teoretic „rezolvată”. Din punct de vedere creștin suntem obișnuiți cu absolutul rezultat din unirea cu divinul în ipostaza Lui Dumnezeu-Tatăl. Atingerea acestuia poate pune probleme însă în legătură cu tipologia maternă. Nu este chiar de la sine înțeles că unirea cu Mama *natura naturans*, duce la mântuire și mai ales că această unire este *aceeași* cu cea din religia Tatălui. Conceptul de Brahman este în India realitatea ultimă la care se poate ajunge. În sistemele de tip patern, el este treapta cea mai de sus a spiritualizării. Problema este cu cele de tip matern. Un prim argument ar fi faptul că atât natura cât și spiritul, *provin* amândouă din absolut<sup>230</sup>. Aceeași origine implică și același punct în care se vor întoarce. În lucrarea lui Shankara *Vivekachudamani* citim în versetul 391: „Tot acest univers cunoscut gândire, nu este altceva decât Brahman. Nimic nu este în afară de Brahman, și el se găsește *dincolo de granița extremă a lui Prakriti* (...)”<sup>231</sup>. Adaptat la contextul pe care îl abordăm cel mai potrivit ar fi ca finalul citatului să fie: el (Brahman) se găsește și dincolo de granița extremă a lui Prakriti. Ideea este aceeași ca și în paradoxul lui Heraclit: „Plinul absolut și

golul absolut sunt echivalente”<sup>232</sup>. Într-adevăr, acum se poate spune că există o coerență internă în ambele paradigme religioase. India este terenul ideal pentru compararea celor două configurații pentru desprinderea unor astfel de concluzii.

Problema lucrării de față constă în sublinierea importanței de a deosebi cele două căi de abordare a transcenderii temporalității. O soluție propune un sistem bazat pe valorile spiritului patern, cealaltă valorizând „religia Mamei”. Încă în teza lui de doctorat, Eliade gândește fenomenul religios în funcție de două perechi de contrarii. Yoga este analizată acolo după schema duală: magic vs. mistic și abstract vs. concret. La sfârșitul cărții enunță ideea, pe care din păcate nu a mai continuat-o, a unei religii a Mamei și a uneia a Tatălui. Dar o asemenea dihotomie nu este nicidecum un act de pionierat. În primul rând religia însăși nu este altceva decât o structură de simboluri, iar simbolurile, la rândul lor presupun, prin definiție, formarea acestor contrarii. Așa cum afirmă M. Davy, simbolul „revelează sensuri diferite, respectiv contrare. El reprezintă cupluri și, prin aceasta, poate să dea naștere la opoziții. Astfel simbolul pare ambiguu chiar din punct de vedere al dualității antinomiilor sale: de ex. miezul zilei – miezul nopții, zi – noapte, pământ al umbrelor – pământ transfigurat, lumină – umbră”<sup>233</sup>. În același fel trebuie văzute și contrariile noastre. Timpul cu statut de simbol religios atrage după sine apariția acestor perechi de contrarii. El poate fi timp *fast* sau *nefast*, dar și cum l-am denumit în această lucrare, timp *matern* și timp *patern*. Mai mult, Wunnenburger spune că „natura echivocă ambivalentă a simbolului este cu atât mai mult accentuată, cu cât imaginile se apropie mai mult de nucleele arhetipale, în care ele ating maximul de contraritate internă”<sup>234</sup>. Într-un cuvânt, contrariile ating punctul extrem, dacă devin arhetipuri. Iar ca arhetipuri ele creează imagini și sensuri. În cazul de față, imaginea Mamei sau a Tatălui nu mai este simplă denumire a unor membrii ai familiei, ci devine centru coagulant pentru o întreagă structură de imagini care derivă de aici. „Șirurile simbolice latente care aderă la conținutul literal al unei imagini, nu sunt lăsate pradă unei dispersii instabile și aleatorii, ci, dimpotrivă, găsesc un fel de centru de gravitație, un fel de centru energetic, de matrice de informație, pe care o putem numi arhetip. Arhetipul este, de altfel, după C.G. Jung, mai puțin un invariant de semnificație, cât, mai ales, un fel de *tipar de formare a imaginilor* (s.n), de bazin semantic, de structură de primire a sensului”<sup>235</sup>. Pe de-o parte suntem confrunțați cu necesitatea

existenței contrariilor, din cauza presiunii încărcăturii simbolice, iar pe de alta, cele două perechi de contrarii atrag după sine un întreg șir de imagini-satelit. „Tocmai de aceea, imaginile simbolice favorizează creativitatea imaginativă, în măsura în care contrarietatea, ambivalența, respectiv opoziția, se dovedesc, după Bachelard, *factori generatori* (s.n.) de mari imagini”<sup>236</sup>. Pe scurt, această viziune simbolico-culturală asupra timpului generează perechi de contrarii, denumite timp patern și timp matern, iar acestea, la rândul lor, configurează în jurul lor structuri de imagini specifice.

Înainte de finalul acestui capitol mai trebuie făcute unele precizări cu privire la aceste perechi de contrarii. Cele două căi fac parte din paradigme diferite, totuși compun împreună o imagine completă a fenomenului de transcendere a temporalității. De aceea separarea lor este făcută mai mult pentru a le evidenția mai bine caracteristicile. Ele reprezintă încercările de raționalizare a ceea ce este dincolo de rațiune, cum spune Otto. În continuare vom încerca să descifrăm, pentru fiecare caz în parte, această structură de sens privind timpul în cele două arhetipuri, al Mamei și, respectiv, al Tatălui.

**IV.**  
**Timp și religie**

## 1. Timpul în religia Mamei

„Ce serait une tache agreable que de chercher, dans l’histoire générale des religions, les différentes formes que peut prendre ce sentiment de la temporalité et de montrer que cet aspect changeant du temps, l’appréhension de son état, de sa durée et de ses modifications, constituent une des différences les plus profondes qui separent les religions singulières”<sup>237</sup>. Problema timpului devine unul din punctele cele mai profunde care diferențiază religiile propriu-zise. Lucrarea de față nu face decât să-l urmeze pe Cassirer în cele afirmate mai sus. Urmărirea diferitelor forme ale „sentimentului temporalității” este, în esență, ideea principală care reiese din aceste pagini. După un lung excurs în teritoriul teoriei ajungem, în fine, să intrăm în studiul propriu-zis al formelor concrete, pe care le poate lua timpul în diferite religii majore.

În acest capitol vom detalia problematica timpului legată de distincția făcută anterior, legătura cu diferitele tipuri de religie. Scopul este de a corela rezultatele capitolului al doilea, în care am încercat să stabilim un criteriu de clasificare al unor sisteme religioase, cu conceptele teoretice ale lui Eliade asupra timpului, analizate anterior. Ideea de bază este chiar cea enunțată la sfârșitul capitolului precedent și anume faptul că fiecare dintre aceste paradigme are un mod specific de a „ieși din timp”. În această ordine de idei nu ne rămâne decât să cercetăm mai analitic timpul în sistemele religioase tipice fiecărei paradigme. Vom rămâne, în principiu, fideli aceluiași sistem religioase discutate până acum, cu mențiunea că, la nevoie, se vor face și extrapolări.

### a) Timpul în fenomenul Yoga

Am vorbit mai sus de țelul înțeleptului indian, acela de a atinge eliberarea din cercul infinit al reîncarnărilor. Procedul prin care se realizează acest lucru a fost identificat în India cu calea numită tradițional

yoga. De fapt, nu există o definiție exactă a fenomenului, mai ales că yoga este, în momentul de față, un conglomerat mai mult sau mai puțin amorf de diferite tehnici. În tradiția clasică, yoga înseamnă „legătură cu divinul”. Sistemul propriu-zis este deseori înțeles greșit. Eliade propune și el o interpretare, considerată la ora actuală cea mai pertinentă în domeniu. După cum am mai amintit, yoga este, din perspectiva antropologului român, un fenomen aparținând paradigmei materne. Sunt cunoscute, de exemplu, practicile asana care, prin pozițiile corporale specifice, duc la rezultate miraculoase. Atenția dedicată aspectului corporal, asanele fiind numai un exemplu, atrage după sine senzuri care trimit într-adevăr spre figura Mamei. Întotdeauna în yoga corpul va fi un mijloc de a ajunge la divinitate. „Pentru aceasta, inițiatul recurge la ajutorul oferit de yoga și mai ales de hatha yoga, el nu reneagă corpul, ci îl folosește pentru obținerea mântuirii. «Esența tuturor lucrurilor e corpul nostru. Când îți cunoști propriul corp baza e solidă»”<sup>238</sup>. El are o anatomie vizibilă, dar și una subtilă. Sunt cunoscute acele centre energetice de-a lungul șirei spinării, despre care vorbește și Eliade. Toate gesturile sunt gândite în prelungirea corpului. Corpul este punctul de reper și în același timp și un „receptacol”<sup>239</sup> pentru orice exercițiu subtil. Totul este cât se poate de concret și de exact. Mai mult, punctul culminant al realizării este, după tradiția yoga, momentul când cele două canale numite *nadis*, din stânga și din dreapta șirei spinării, *ida* și *pingala*, se unesc cu cel din centru numit *susumna*. „În corp se ascunde o ființă necorporală. Cine e conștient de prezența ei acolo e eliberat”<sup>240</sup>. Strâns legată de problema corpului intervine și problema femeii. În aceeași ordine de idei se poate spune că ea „nu mai este evitată, precum în disciplina ascetică a școlilor ortodoxe, ci devine ea însăși un *instrument al mântuirii* (s.n.). Ea e cealaltă parte, a cărei desprindere o resimțim dureros și, la fel, ea își găsește în noi propria-i întregire: psihic, intelect, *yin* și *yang* (s.a.), care se caută pentru a-și reface echilibrul primor-dial”<sup>241</sup>. Este evident cât de departe și opusă este concepția religiei Tatălui referitor la această problemă. Prin intermediul acestei diferențieri o să ajungem să înțelegem mai bine resorturile interioare ale eroticității din proza lui Eliade.

Revenind strict la lucrarea lui despre yoga, trebuie precizat că monografia se vrea o lucrare sintetică, pentru că și în interiorul complexului yoga există diferite curente, uneori chiar contradictorii. Etnologul român se străduiește să păstreze o poziție mediană, la adăpost de exagerări, dar

cuprinzând în același timp aspectele fundamentale ale fenomenului în discuție. Această precizare este importantă, deoarece Eliade propune o altă abordare, pe care nu o întâlnim ad literam în tratatele clasice de yoga, precum cel al lui Patanjali.

Ca orice sistem religios care tinde spre o depășire a condiției profane, și yoga are următorul principiu de bază: „să faci exact contrariul la ceea ce natura umană te forțează să faci”<sup>242</sup>. În acest caz însă nu este vorba nicidecum de o depășire în sensul de negație, ci mai degrabă de o optimizare, ca să folosim un termen mai tehnic, yoga nefiind altceva decât un complex de tehnici.

Nu ne propunem să intrăm în detalii care nu privesc problematica temporală, dar pentru înțelegerea conceptului de yoga trebuie să cunoaștem diferitele trepte ale inițierii. Prima ar fi cea pe care Eliade o numește „cosmicizarea omului”. S-a văzut anterior că este poate cea mai des întâlnită fază într-o inițiere rituală. Într-adevăr Eliade afirmă că yoga nu face altceva decât să „interiorizeze”, ceea ce se petrece și într-un ritual obișnuit. Comparând-o cu sacrificiul brahmanic, Eliade ajunge într-adevăr la concluzia că și în yoga avem aceleași etape, cu o singură diferență: totul este interiorizat<sup>243</sup>. Chiar numele de ritual vine din sanscritul *rita*, care înseamnă ritm cosmic, adică armonizarea cu ritmurile cosmice. În acest sistem de valori „cosmicizarea” nu mai este un lucru greu de acceptat. „Retrăgându-se din viața omenească, profană (yoghinul n.n.) regăsește o altă mai profundă, mai adevărată, deoarece e «rituală» - viața Cosmosului însuși”<sup>244</sup>. Prin sincronizare cu viața universală, cu curgerea ei mai cu seamă, regăsim tot o viață, numai de o altă factură. Prin intermediul ritualului, omul se integrează sau mai bine-zis se reintegrează curgerii cosmice. Remarcăm valorizarea pozitivă a Creației în cazul acestui tip de religiozitate. În limbajul propriu-zis al yogăii totul sună mai elevat, dar în fond este aceeași idee: „Transformarea haosului și vieții biomentale profane într-un Cosmos este o ambiție care se ghicește în toate tehnicile psihofiziologice, de la asana până la ekagrata”<sup>245</sup>. Esența problemei accentuată de Eliade este că, prin intermediul ritualului, omul iese din timpul profan și intră în Marele Timp cosmic. În general, aceste lucruri le-am mai amintit și cu alte prilejuri. Esențial este însă modul în care Eliade descrie acest Timp cosmic. Pentru el integrarea în curgerea universală, în timpul mitic circular, este sinonimă cu regăsirea unui alt ritm al vieții, o viață mai plină care curge în cerc, întocmai ca întreaga natură

vizibilă. Timpul în care se intră acum este Marele Timp, de formă ciclică. Ideea este confirmată și de Tucci în cartea sa. Toate aceste eforturi au o motivație precisă. „Ele definesc devenirea pentru a o putea depăși. Se dorește cunoașterea ei pentru a o înlătura”<sup>246</sup>.

Înainte de a trece la descrierea a etapei următoare trebuie precizat că în viziunea comunităților arhaice atingerea Marelui Timp era echivalent cu eternitatea. În dese rânduri Eliade insistă asupra acestui aspect în mișcare al eternității. El intră în definiția conceptului său de autenticitate. Sergiu Al-George comentează foarte nimerit: „Autenticitatea, năzuind să regăsească gestul naturii sau al vieții, implicat va năzui spre eternitatea absolutului, spre nemurire. În cazul jurnalului intim, setea de veșnic și asumarea gestului naturii, gest care generează și anulează veșnic formele într-o continuă trecere – fluxul universal – se traduce printr-o continuă moarte și renaștere: «Ca să treci mai departe trebuie să știi și altceva: să mori (...) Să mori în fiecare zi, cu fiecare operă, cu fiecare pagină scrisă (...) de aceea cred eu că jurnalul, însemnările intime, notele fără importanță, conțin atâta sete de veșnicie»”<sup>247</sup>. Aceasta este poate cea mai bună pledoarie pentru acel tip de eternitate ahasverică, să-i spunem, care aduce în discuție și cele mai importante idei ale lui Eliade. Acum este cât se poate de clar că totul se prelungește în concepția lui Eliade despre inițiere, care nu este altceva decât o atingere a nemuririi și o ieșire din timp. Anticipând, mai putem spune că acest tip de eternitate nu este și unicul.

După cum se poate bănuși, tehnicile yoga însă nu se opresc aici. Dacă până acum s-a vorbit de o sincronizare cu un ritm universal și cosmic, în a doua fază se purcede pe un drum exact opus. Următorul exemplu din opera lui Eliade va explica mai bine logica intrinsecă a acestei căi: „Eliberarea finală nu poate fi obținută fără a cunoaște o etapă prealabilă de «cosmicizare»: nu se poate trece direct de la haos la libertate. Faza intermediară este Cosmosul”<sup>248</sup>.

După ce s-a obținut acea comuniune cu ritmurile universale, care stau mai ales sub semnul lunii<sup>249</sup>, yoghinul trebuie să-și schimbe total optica. Eforturile sale pentru solidarizarea cu Marele Tot se materia-lizează acum în ipostază contrară, anume tind să depășească orice limită, adică, mai bine-zis, să tranșeandă Cosmosul și tot ce stă sub semnul Creației. Numai așa va atinge ceea ce se va numi eliberarea finală sau samadhi. „Căci scopul final nu va fi atins decât în clipa în care yoghinul va reuși să se retragă către

propriul său centru și să se desolidarizeze în întregime de Cosmos, devenind impermeabil la experiențe, necondiționat și autonom<sup>250</sup>. El devine absolut, adică exact ce spunea Eliade: independent și autonom în raport cu universul. Acest gest reprezintă „o ruptură de nivel” și un „act de reală transcendență”<sup>251</sup>. Pe de altă parte, un yoghin care rămâne numai la primul stadiu, la cel de cosmicizare, este precum un suflet care găsește consolare și se mulțumește cu revelațiile legii reîncarnării sau a eternei reîntoarceri. El nu va putea niciodată deveni un înțelept iluminat.

Din această descriere se poate descifra și o anumită structură a transcenderii timpului. Pe treapta cea mai de jos este plasat timpul profan. În continuare e planul Marelui Timp cosmic, cel de-al doilea prag care trebuie trecut. Dincolo de el se găsește ceea ce indienii numesc eliberarea. Până acum se poate vedea o omologie între modelul, așa-zis general, despre care am vorbit până acum, și modelul yoga. De remarcat faptul că se păstrează structura în *trei* trepte. În acest punct însă intervine spiritul analitic al lui Eliade, care intră în amănunte subtile privind transcenderea reală a timpului. Diferitele stadii care trebuie parcurse în această a doua etapă de desolidarizare sunt descrise foarte minuțios în mai toate tratatele yoghine.

Pentru a face din capul locului o delimitare clară față de cealaltă cale, a Tatălui, în care pragul umanului este depășit prin ceea ce s-a numit *extaz*, Eliade preferă pentru yoga termenul de *enstază*. Cum sugerează termenul însuși, este vorba de o orientare spre interior, asemănătoare conceptului de „*regressus ad uterum*” sau „*ab origine*”. *Enstaza* sau *samadhi*-ul reprezintă tendința de regresie spre stadiul de embrion, tipică pentru religiile Mamei. Dificultatea apare atunci când se intră în nuanțele subtile ale termenului. Nu o să facem acum o descriere a întregului proces, ci doar vom alege aspectele specifice fenomenului temporal. Exemple adecvate pentru a înțelege mai bine această tehnică, în fond foarte cunoscută, se pot găsi în procedeele respirației *pranayama* din yoga. Ele există și în respirația embrionară chineză, care prelungesc considerabil viața sau au ca scop vindecarea anumitor boli. În fapt, în termeni mai familiari, este vorba despre ceea ce am numit retragerea în Unitatea primordială dinainte de Creație, scenariul tipic oricărui ritual din paradigma maternă. Diferența dintre un simplu ritual și aceste tehnici este faptul că acestea din urmă încearcă să mențină și să prelungească această stare până la un grad de intensitate mai mare. Totuși delimitarea față de mentalitatea arhaică trebuie făcută mai riguros. În această

fază avansată nu se mai urmărește nicidecum regenerarea timpului sau renașterea după o inițiere. Scopul final este găsirea unui loc de odihnă etern la sânul Divinității, în acest caz materne și protectoare, care să îl ajute să iasă din veșnicul ciclu al reîncarnărilor. În acest sens metaforele lui Eminescu, precum „somnul etern” în Mamă, dar și „a muri în veșnicie” ne trimit spre aceleași conotații.

Într-o paranteză, în prelungirea trimiterii la Eminescu, putem spune că regresivitatea nu e sinonimă cu somnul obișnuit. Probabil că nici Eminescu nu a avut în vedere simplul somn nocturn, dar, pentru a evita neclaritățile, această distincție trebuie făcută. Eliade precizează că în starea de samadhi se intră foarte conștient. Aparența este numai de somn, pentru că yoghinul stă nemișcat zile întregi, dar interiorul său este foarte treaz.

Analizând starea de samadhi se observă că și ea e împărțită în două mari categorii: *samadhi cu suport* și *samadhi fără suport*. Acest aspect este important, deoarece în primul caz conștiința temporală-tății nu a dispărut încă. „Meditația mai este însoțită de *conștiința Timpului* (s.n.) și a Spațiului (nu de experiența unui spațiu sau a unei anumite durate, ci de conștiința categoriilor spațiu-timp)”<sup>252</sup>. Acest tip de samadhi, oricât ar fi de profund, păstrează totuși rămășițe, mai exact noțiunile generale de Spațiu și Timp. Ce înseamnă acest lucru? După o prealabilă integrare în curgerea universală și ciclică a timpului, acum se încearcă, pentru prima oară, o reală și definitivă ieșire din tot ce se poate numi Timp. Plastic procesul poate fi imaginat, cum am spus, ca o cufundare în Unitatea primordială dinaintea de Creație. Această cufundare duce, bineînțeles, la o identificare cu „nucleele infinitezimale de energie care constituie veritabilul fundament al universului fizic. Este o scufundare reală în chiar esența lumii fizice, și nu doar în fenomenele calificate și individuate”<sup>253</sup>. În acest stadiu de identificare cu materia, cu esența Mamei, dispare orice noțiune de Timp și Spațiu. Eliade accentuează în mod deliberat acest lucru. „Atunci când yoghinul le asimilează în mod ideal, fără să rezulte un sentiment de suferință sau plăcere, de violență, de inerție etc. și *fără a avea conștiința Timpului și Spațiului*, se obține starea de *nirvicara*”<sup>254</sup>. În acest moment se poate vorbi de o adevărată ieșire din Timp. Până când nu se atinge această treaptă, conștiința Timpului încă există. În această *unire cu Totul*, în această identificare cu esența ultimă este depășită întreaga Creație, orice mișcare temporală se oprește. Dacă în prima fază se aspira la o sincronizare cu curgerea universală, acum țelul final este oprirea

în loc. În limbajul Yoga acest lucru înseamnă ieșirea din roata reîncarnărilor, blestemul cel mai mare la care este supus un muritor.

Calea către eliberare nu se sfârșește însă aici. Yoghinul nu se mulțumește cu o ieșire din timp și o unire cu Brahman. El știe că, așa cum Creația se va relua în următorul ciclu, și el va recădea în lumea muritorilor. Este lecția relativității pe care o primește Indra de la Visnu. De aceea această stare este numită samadhi cu suport, pentru că ea se bazează pe ceva, nefiind încă autonomă, independentă, absolută față de orice influență exterioară. Cea fără suport este o contopire perfectă, dar în același timp și o stare de *uitare*. De aceea există riscul de a cădea din nou în timp, la o nouă reluare a Creației.

Unirea cu Divinitatea dincolo de vizibil nu este scopul ultim al yoghinului. Aceasta nu există numai în starea nemanifestată, de Unitate primordială dinainte de Creație. În filozofia indiană am văzut că Brahman are două aspecte: *para* și *apara*, manifestat și nemanifestat, vizibil și invizibil. El este în același timp și dincolo, și în Cosmosul creat. „Aceași concepție este reluată de școlile vișnuite, care caută în psihologia amoroasă oglindirea dramei universale. Principiul absolut, susțin ele, e transcendent ca Brahman, imanent ca Paramatman, ca realitate lăuntrică a fiecărei ființe”<sup>255</sup>. Totul pare un joc cu sine însăși al Divinității. Cosmosul nu este decât o oglindă a Ființei absolute, un teren unde se poate ascunde de ea însăși pentru a se regăsi în final. De aceea identificarea cu Brahmanul nemanifestat, această cufundare în Totul nediferențiat nu poate reprezenta o soluție definitivă. Nu constituie ultimul stadiu al eliberării pentru un adevărat yoghin. Atâta timp cât cele două aspecte nu sunt recunoscute ca unul singur, yoghinul nu a cunoscut întreaga Realitate, ci doar o percepție deformată. Aplicând acest lucru în cazul yoghinului ar trebui să nu existe nici o cezură între starea de samadhi și cea normală, cotidiană. Ideal ar fi ca această identificare să nu se piardă, să nu fie uitată o dată cu revenirea în lumea terestră. „Vyasa rezumă în aceste cuvinte trecerea de la samprajnata samadhi (cu suport n.n.) la asamprajnata samadhi (fără suport n.n.) prin iluminarea obținută spontan, atunci când yoghinul se află în stadiul de dharma-megha-samadhi se realizează izolarea absolută, adică eliberarea lui purusa de sub constrângerea lui prakriti”<sup>256</sup>. Caracteristic acestei stări este necondiționarea, lipsa constrângerilor. De aceea se și numește eliberare. Sinele eliberat al yoghinului nu este cufundat într-o meditație nesfârșită sau

chiar dispărut fizic din lumea terestră, ci el trăiește normal, în această lume. Diferența dintre un suflet eliberat și ceilalți este că el „a ieșit din ou”, după expresia lui Buddha și poate trăi în mai multe planuri în același timp<sup>257</sup>. Existența nu mai este o enigmă pentru că el „nu mai trăiește în Timp și sub constrângerea Timpului”<sup>258</sup>. Coborând în lume, nu mai coboară și în Timp. E o coborâre parțială, căci timpul nu mai are nici o putere asupra lui.

Rezumând cele spuse, observăm că în prima fază a avut loc trecerea de la haos la cosmos, în sensul ordonării și echilibrării contrariilor, apoi, în faza următoare, contrariile s-au contopit în Unul, iar acum, în a treia, yoghinul a reușit chiar să le depășească. El va recunoaște diferența dintre ele, dar nu va mai fi afectat de contradicții, răspunzând la fel de impasibil, atât la Bine, cât și la Rău. Această stare de necondiționare este asimilată cu libertatea. „Yoghinul dobândește eliberarea: este un «mort în viață». Este *jivanmukta*, «eliberatul în viață». El nu mai trăiește în Timp și sub constrângerile Timpului, ci într-un prezent etern, în acel nunc stans prin care definea Boetius eternitatea”<sup>259</sup>. Eliade vorbește aici de atingerea eternității, a celui nunc stans, a celui prezent etern din viziunea lui Boethius. Definiția exactă a lui Boethius și comentariul de rigoare vor fi făcute la locul cuvenit, acest filosof făcând parte din altă configurație religioasă. Așa cum s-a văzut, Eliade consideră paradigma creștină ca fiind de tip patern, idee ce necesită unele explicații.

În primul rând, lucrurile nu trebuie amestecate. Eternitatea ca *nunc stans*, de care vorbește filosoful creștin, aparține unui alt tip de abordare a Divinității. Caracteristicile ei, calea și treptele specifice vor fi descrise când se va aborda acest tip de religie. Semnalăm totuși că există o incongruență în cele susținute de Eliade.

Din cele de mai sus rezultă ideea că eternitatea sub formă de prezent etern sau *nunc stans* este starea paradoxală a eliberatului în viață. Însă starea lui *jivan mukti* este mult prea complexă pentru a putea fi definită în cuvinte. S-a văzut că o stare similară cu oprirea în loc este atinsă în ultima etapă a stării de samadhi fără suport. Contopirea într-o unitate primordială a tuturor elementelor dispartate ale Creației poate fi asemănată cu o astfel de nemișcare. Chiar dacă a cunoscut această stare, *jivan mukti* nu rămâne la ea. El coboară conștient în contingent, dar fără să o piardă uitând-o. Eliberatul în viață continuă să trăiască în plan terestru, la fel de normal ca și orice muritor de rând. Starea sa paradoxală trimite spre faptul că a depășit contrariile.

Pentru el staticul și dinamicul, transcendentul și imanentul sunt privite la fel, ca două jumătăți necesare întregului și are acces atât la ceea ce a fost dincolo, cât și dincoace de Creație, cuprinzând în acest fel totul. În această cuprindere simultană nu se mai poate pierde nimic. Existența lui se desfășoară permanent și, mai ales, concomitent, pe două planuri, ca o stare paradoxală care presupune existența pe două nivele ontologice: unul terestru și altul divin și primordial.

Revenind la ideea de la care s-a plecat, se poate spune că totul pledează pentru o privire diferențiată. Alăturarea eternității ca *nunc stans* idealului indic de *jivan mukti* este îndoielnică din perspectiva celor două paradigme propuse. Deocamdată precizăm că studiul eternității ca prezent etern o să fie făcut cu prilejul abordării religiei Tătălui. Cât despre eliberatul în viață, el trăiește o viață paradoxală, în aceeași măsură și în timp, și în afara lui, scăpând astfel, cum spune corect Eliade, de sub *constrângerea* lui. Aceasta este situația cea mai potrivită din toate punctele de vedere, deoarece o simplă ieșire presupune doar o contopire „amnezică”, care riscă să ajungă de unde a plecat.

Problema este că studiu analitic al treptelor timpului în yoga nu descrie un concept care ar putea fi asociat cu prezentul etern. O posibilă explicație are la bază faptul că el face parte din structura celeilalte paradigme. Proveniența lui de la Boethius și alți filozofi neoplatonici va fi discutată în capitolul următor. Este adevărat că toți aparțin unui alt tip de religiozitate. Acceptând această premisă, întrebarea care rămâne încă fără răspuns se referă la noțiunea de eternitate în paradigma Mamei. Dacă prezentul etern este forma care o ia eternitatea în cealaltă paradigă, cum poate fi descris acest nivel ontologic în contextul actual? Cum ar putea fi definită eternitatea în religia Mamei? Exprimarea paradoxală a lui Eliade lasă loc unei interpretări. Reamintim celebrul citat: „Timpul sacru se prezintă sub aspectul paradoxal al unui Timp circular, reversibil și recuperabil, un fel de etern prezent mitic, în care te reintegrezi periodic prin intermediul riturilor”<sup>260</sup>. Singura posibilitate de a concepe eternitatea în acești termeni este sub forma timpului circular. El este treapta care urmează ieșirii din timpul istoric și este „omologul” prezentului etern din cealaltă paradigă. Cu toate acestea planul timpului cosmic nu este ultima consecință pe calea ieșirii din timp.

Eșalonând palierele, punctul culminant al acestui tip de religie este starea de *jivan mukti*, care anulează toate deosebirile. Creația și increatul

sunt privite la fel, fără contradicție. *Nirvana* și *samsara* nu mai sunt concepte contradictorii. Această condiție nu reprezintă un nivel ontologic separat și distinct, deoarece eliberatul în viață trăiește simultan, pe mai multe planuri. Ierarhizarea reală a treptelor temporalității ar trebui să înceapă cu starea de imobilism absolut în unirea cu Mama, ce armonizează elementele Creației în acel Tot inițial, generând imersiunea în increatul primordial. Dacă ne gândim la relația dialectică care există între creat și increat, între formă și informal, constatăm o dispariție totală a unuia dintre termeni, absolutizându-l pe celălalt. Viața eternă în Creație sau nemurirea corporală ar putea fi următoarea etapă în acest tip de religie ce se dorește o cale bazată pe materie, un vis foarte drag oricărui muritor. Pe acest nivel ontologic, Cosmosul este încă viu și material. Viața umană se „cosmicizează”, „sincronizându-se perfect cu viața cosmosului. În mod descendent ar urma existența limitată a omului muritor, care este totuși conștientă de reluarea ei ciclică. Prototipul acestei existențe este ciclul lunar sau renașterea anuală a naturii. Amân-două aceste ipostaze sunt dependente de durata cosmică, neexistând vreo diferență fundamentală în ceea ce privește depășirea timpului.

Concluzia celor spuse mai sus este că toate aceste forme depășesc, într-un fel, temporalitatea. Întrebarea ar fi: care dintre ele o depășește cu adevărat și când are loc o reală ieșire din Timp? Care dintre treptele amintite implică o transcendere absolută a fenomenului temporal? Unde se situează limita temporală? Soluția la problema fenomenului temporal din această paradigmă constă în cunoașterea limitelor și raporturilor cu ceea ce este dincolo de el.

Din perspectiva curentului yoghin, depășirea temporalității are loc numai o dată cu atingerea unirii cu increatul de dinainte de Creație. În termeni tehnici reamintim că este vorba de punctul culminant al samadhi-ului fără suport. Conștiința Timpului există până când starea de samadhi fără suport atinge punctul maxim și se produce acea cufundare sau, mai bine-zis, acea unire sau dispariție în Tot. Imaginea plastică folosită în India pentru a exprima acest lucru este cea a picăturii care cade în ocean. Conform mitului lui Indra și această trecere se dovedește relativă. Este drept că timpul este depășit, dar o dată cu distrugerea și reluarea iminentă a Creației, inițiatul va reveni în lumea mayei. La această cufundare în Marele Tot au ajuns și Tristan și Isolda. Ieșirea absolută din Timp se produce doar în cazul „mortului în viață”, *jivan mukti*, pentru care categoria temporalității nu mai reprezintă o problemă. În acest fel el poate trăi concomitent și în timp, și în

afara lui. Astfel se realizează ultimul stadiu al transcenderii temporalității în yoga. Subliniem faptul că în acest sistem se face o foarte clară diferență între ieșirea din timp și ieșirea de sub constrângerea timpului, idealul unui yoghin adevărat.

Din partea unui european, prieten foarte bun cu Eliade, cu un spirit foarte ascuțit, vin următoarele remarci:

„În afara nirvanei în timpul vieții – performanță rară, capăt practic inaccesibil – eliminarea dorinței este o himeră; n-o suprimăm, o întrerupem, și această întrerupere, în mod foarte straniu, se însoțește cu o impresie de putere, cu o certitudine nouă, necunoscută. Oare voga monahismului, în alte secole, nu s-ar explica prin această dilatare consecutivă a poftelor? Îți trebuie putere pentru a lupta împotriva dorinței; această putere sporește când dorința se retrage, iar dorința odată oprită, se oprește și frica. Pentru ca, la rândul ei, anxietatea să accepte un armistițiu asemănător, trebuie să mergi mai departe, să abordezi un spațiu mult rarefiat, să te apropii de o *bucurie abstractă* (s.n.), de o exaltare acordată *deopotrivă ființei și neființei* (s.n.).

Se spune în Katha Upanishad în legătură cu *atman* (s.a), că este «bucuros și fără bucurie». Aceasta e o stare la care se accede *atât prin afirmarea, cât și prin negarea* (s.n) unui principiu suprem, atât prin abatere de la Vedanta, cât și de la Mahayana. Oricât ar fi de deosebite, cele două căi se întâlnesc în experiența finală, în lunecarea dincolo de aparențe. Esențialul nu-i să știi pentru ce vrei să te eliberezi, ci până *unde*(s.a.) poți înainta pe drumul eliberării. Fie că te topești în absolut, fie în vid, în ambele cazuri vei ajunge la aceeași bucurie neutră, bucurie fără vreo determinare, tot atât de despuiată ca și anxietatea, al cărei remediu se vrea, când nu-i de fapt decât rezultatul ei, concluzia pozitivă. Între ele, simetria este evidentă; ai zice că sunt «construite», și una și cealaltă după același tipar<sup>261</sup>.

Descrierea lui Cioran cuprinde punctele esențiale ale stării lui *jivan mukti*. În primul rând este amintită rezolvarea definitivă a problemei dorinței, sămânța răului în mentalitatea indiană. Se vorbește, foarte bine, de o bucurie abstractă, care se raportează atât la ființă, cât și la neființă, pentru că eliberatul trăiește în ambele planuri, în același timp. Starea lui prin excelență contradictorie este exprimată foarte bine prin expresia „bucuros fără bucurie”, care conține și afirmația, și negația. În termenii logicii luptăciene acest lucru este redat prin recursul la acel terț inclus, care trece dincolo de relația de excludere „ori... ori”. În fine, nu insistăm foarte mult

asupra acestui excelent citat, dar trebuie amintit că Cioran atinge în treacăt și problema tipologiilor religioase. El subliniază foarte pertinent punctul culminant comun la care se ajunge în ambele cazuri. Ultimul lucru asupra căruia mai insistăm este ideea simetriei de structură între cele paradigme religioase, fapt care va reieși în final, după o analiză mai detaliată.

### **b) Alte curente religioase din paradigma maternă**

Pentru a putea stabili cu precizie dacă acestea sunt într-adevăr limitele temporalității este necesară extinderea cercetării și asupra altor curente spirituale aparținând aceleiași structuri religioase. În interiorul paradigmei materne există sisteme religioase ce diferă în privința intensității trăirii divinului. Unele dintre ele nu trec de anumite praguri, ușor identificabile, dacă ținem seama de stratificarea care a rezultat din studiul yogăi. Nu este vorba nicidecum de o clasificare valorică, ci doar de o analiză fenomenologică care, așa cum am văzut în capitolul de început, nu își propune să stabilească ierarhii, ci doar să găsească o bază structurală comună.

O astfel de viziune gradată a ieșirii din timp nu este deloc întâmplătoare. Ea nu există numai în yoga. Aceleași stadii sau măcar reflexe analogice pot fi găsite și în alte curente religioase. L-am amintit mai sus pe Evola, cu celebra lui împărțire a feminității în două tipuri: demetric și afroditic. El subliniază opoziția dintre cele două astfel: „principiul afroditic al feminității primordiale, ca forță dizolvată, răvășitoare, extatică și abisală a sexului: ca opus feminității demetrică”<sup>262</sup>. Feminitatea demetrică este, bineînțeles, cea care dă naștere și conservă viața, iar cea afroditică cea care deschide porțile spre transcendență. Interesant este însă faptul că ele pot fi privite și complementar, într-o succesiune firească. Evola descrie cele două tipuri de mistere astfel: „Nu fără legătură cu toate acestea, este fundamental să distingem două tipuri de Mistere, pe care le putem numi Marile și Micile Mistere, sau altfel spus Misterele Ammonice și Misterele Isiace, fără a face însă o raportare istorică riguroasă la fizionomia efectivă a instituțiilor sacre din Antichitate care pot fi astfel desemnate, ci mai degrabă pe baza unei definiții *morfologice generale*. Misterele Mici pot fi definite, așadar, ca Mistere ale Femeii, ca acelea a căror scop este *reintegrarea cosmică* a individului, unirea cu substanța feminină, forța-vitală a manifestării (...)

Misterele Mari sau Ammoniace pot fi definite drept acelea ce au legătură cu reascensiunea, cu reorientarea spre înalt a curentului, cu *depășirea nivelului cosmic*<sup>263</sup>.

Similitudinile cu cele două faze descrise în yoga sunt destul de evidente. Prima fază de „cosmicizare” are drept corespondent Micile Mistere, iar cealaltă care pornește „în răspăr” este pe același plan cu Marile Mistere rezervate aleșilor. Trebuie remarcat că avem de-a face cu același tip de perspectivă, și anume cea *morfologică*. Nici Evola nu este interesat de instituțiile propriu-zise, ci mai mult de forma și de structura lor, punct de vedere similar cu cel al lui Eliade, cum am văzut în primul capitol dedicat metodei și în cel consacrat studiului fenomenelor religioase.

Revenind la aspectul temporal al problemei se poate remarca aceeași structură fundamentală. Ca și în yoga, și în acest caz avem de-a face cu o primă fază de integrare a omului în cosmos, în curgerea universală. Este vorba de faza prezentă în orice ritual în care se realizează ieșirea din timpul profan și intrarea într-un alt timp: acel „illo tempore”, timpul mitic. Precizăm că încă nu are loc o ieșire din ceea ce se numește Timp. Acest lucru se va petrece numai în a doua fază, cea de depășire a cosmosului creat. Este vorba de samadhi-ul cu suport, ajuns la apogeul său. Foarte semnificativ apare faptul că imaginea pe care o folosește Evola pentru a descrie acest act de unire cu Întregul este cel al incestului cu Mama. Dacă anterior feminitatea demetrică avea un aspect protector și de conservare, acum, pentru a depăși orice limită a Creației, inclusiv cea morală, are loc actul, aproape paradoxal, al incestului. De unirea celor două contrarii, a subiectului cu obiectul în cazul cunoașterii, depinde saltul total înspre transcendență. „Într-una din accepțiunile sale particulare, mitologia incestului poate fi încadrată în acest context. Femeia care a avut funcția de mamă, care a furnizat ființei scindate «Apa Vieții» și a resurecției («a doua naștere» proprie Micilor Mistere) este posedată de cel pe care astfel l-a procreat oarecum și care este fiul ei<sup>264</sup>. Revenind la discuția privitoare la diferențele dintre ipostazele de mamă și iubită, acum lucrurile se clarifică și mai mult. Între femeia demetrică și femeia afroditică există o legătură indisolubilă, con-figurându-se astfel apartenența lor la aceeași paradigmă.<sup>265</sup>

Există totuși între cele două și nuanțe distincte care merită analizate. Este vorba de ultima treaptă a ieșirii din timp, reprezentată ca dispariție sau ca o unire cu Marele Tot. Aceasta poate fi de mai multe feluri. Cum am

văzut, imaginea preferată a feminității demetrice este somnul, adormirea în Magna Mater. Așa apare și în cazul orgiilor mai multor tradiții primitive care celebră fecunditatea pământului. Evola numește acest procedeu „regresiune eliberatoare în inform săvârșită sub semnul feminin”<sup>266</sup>. O altă imagine este cea în care pierderea are loc într-un cadru mai aerian și anume în noapte. Este evidentă aluzia la Marea Noapte Primordială, cu conotații afroditice. În acest sens putem aminti imaginile literare din *Immurile către noapte* ale lui Novalis.

Chiar dacă la nivelul imaginarului se creează o multitudine de exemple care sugerează același lucru, toate aparțin *aceleiași* sfere de semnificații și converg în tendința lor spre concretizare, pentru că atât Magna Mater, cât și Marea Noapte Primordială sunt percepute ca ființe vii, cu toată recuzita de elemente palpabile. La Novalis unirea cu noaptea este o unire de natură erotică. Ieșirea din timp poate fi sugerată prin imagini diferite, dar care, înțelese din perspectivă morfologică, fac parte din una și aceeași paradigmă.

Totuși saltul de la yoga la orgiile primitive poate să pară prea exagerat. Alăturarea acestora generează posibile întrebări. Una sunt orgiile, în care se dădea frâu liber pornirilor sexuale și alta este disciplina yoghină, cunoscută printr-o severă abținere. Despre orgiile primitive Evola afirmă următoarele: „Potrivit interpretării populare, prin acestea se intenționa celebrarea unei întoarceri la epoca primordială, al cărei rege fusese Saturn-Chronos, epocă în care nu existau nici legi, nici deosebiri sociale între oameni. Există această tradiție *exoterică* (s.n.) a unei idei mai profunde: se oferea în termeni temporali, istorici, ca reevocare a unui *trecut mitic* (s.n.), participarea la o stare mai degrabă *deasupra timpului și istoriei* (s.n.) și, în termenii unei aboliri a deosebirilor sociale și a interdicțiilor se prezenta finalitatea cea mai adevărată, aceea de a depăși interior forma, limita individului ca atare”<sup>267</sup>. Din punctul de vedere al transcenderii timpului, scenariul unei orgii nu se deosebește fundamental de yoga. În lucrarea de față timpul este substratul oricărei comparații. Scenariul păstrează caracteristicile și schema generală a unui ritual obișnuit. Scopul său este de a transcende timpul profan și de a inaugura un alt tip de timp, pe care Evola îl numește saturnic. Observăm că și structura de bază se menține. Doar manifestările exterioare sunt diferite. Supunând paradigma maternă perspectivei morfologice, cele două manifestări pot fi subsumate aceluiași arhetip al Mamei, fiindcă apariția sacrului se caracterizează printr-o tendință

spre concret, iar mobilul principal prin intermediul căruia se efectuează orice gest este legat de materie și nu de spirit. Chiar dacă metodele diferă, structura celor două curente religioase este, fundamental, aceeași. Singura diferență, din acest punct de vedere, dintre yoga și un ritual orgiastic rezidă în faptul că yoga are un caracter ezoteric, un proces interior care trimite spre solitudine și nu se exhibă prin gesturi. Ritualul orgiastic este colectiv și se bazează pe o gestică ritualică având un caracter exoteric. Modalitatea de manifestare este diferită, dar punctele de reper și mai ales scopul rămân aceleași.

Revenind la o altă imagine a ieșirii din timp și a unirii cu Totul, aceea a incestului, poate fi considerată un bun comun al multor mitologii. Deseori Eliade remarcă faptul că Mama primordială dă naștere unui fiu, cu care se unește apoi pentru a crea lumea vizibilă. În spațiul inițierii, imaginea incestului denotă depășirea nivelului cosmic, unirea cu Întregul. Aceeași imagine ne trimite și la o altă tradiție, cunoscută de această dată și în Europa, și anume alchimia. Mai toate tratatele alchimice vorbesc despre acel „incest filosofal”. Înainte de a intra în interpretarea propriu-zisă a imaginii incestului în alchimie, trebuie să ne întrebăm dacă alchimia poate fi inclusă în paradigma maternă.

Unul dintre cei mai cunoscuți cercetători în domeniul alchimiei, Carl Gustav Jung, este de părere că „substanța care conține secretul divin este pretutindeni, chiar și în corpul omenesc.”<sup>268</sup> El mai precizează însă, afirmație care ar șoca orice teologie spiritualistă, că „nu omul trebuie mântuit, ci materia<sup>269</sup>”. Eliade spune, la rândul lui, că „Or metalurgia, ca și *agricultura* (s.n.) – care implică, de asemenea fecunditatea *Pământului-Mamă* (s.n.) –, a creat în cele din urmă în om un sentiment de încredere și chiar de orgoliu”<sup>270</sup>. Din această perspectivă, alchimia nu constituie o cale a spiritului, ci un exemplu tipic pentru paradigma Mamei. Materia, materialul este cel asupra căruia se elaborează toate experiențele. Eliade afirmă în acest sens: „Dacă lăsăm la o parte folclorul care a proliferat în jurul alchimiștilor (la fel ca și în jurul magicienilor) înțelegem *simetria* (s.n), care există între alchimistul lucrând asupra metalelor „vulgare” pentru a le transmuta în aur și yoghinul care lucrează asupra lui însuși, străduindu-se să extragă din viața sa psihomentală, obscură și aservită, spiritul liber și autonom, participant la esență ca și aurul. Căci în India, ca și în alte părți, aurul este nemurirea”<sup>271</sup>.

Fragmentul de mai sus se dovedește un nou exemplu în conturarea perspectivei morfologice a lui Eliade. Pentru el nu detaliile au preponderență, ci numai structura fundamentală a fenomenului respectiv. Nu contează că alchimistul este în laboratorul lui, yoghinul meditând singur în pădure, iar participantul la un ritual orgiastic într-o mulțime de oameni, în munți. Revelator este, mai cu seamă, faptul că toți parcurg inevitabil aceleași etape și realizează un proces cu o structură identică. Referindu-se la alchimie și yoga, Eliade concluzionează că: „Amândouă rămân în sfera operațiunilor practicate asupra materiei”<sup>272</sup>. Tot astfel ambele rămân fidele unei concepții arhaice, „care consideră materia nu doar ca fiind o ființă vie, ci mai ales ca un rezervor de forțe sacre (...) Cosmosul nu era opac, inert, obiectiv; în ochii inițiatului el se arăta a fi viu, călăuzit de simpatie”<sup>273</sup>. Acesta este cel mai important argument care leagă ambele fenomene religioase în discuție și care, în același timp, le plasează pe amândouă în paradigma maternă. Vorbind de diferențe putem spune că alchimia proiectează totul în afară, asupra metalului, în timp ce yoga caută să „interiorizeze” procedeul.

Pentru a înțelege mai bine distincția interior–exterior, se poate recurge și la Rudolf Otto care, în cartea sa *Mistica Orientului și mistica Occidentului* pune în paralel, tot din punct de vedere morfologic, două sisteme mistice. Eminentul cercetător german vorbește acolo de două căi specifice fenomenului mistic. El distinge, pe de-o parte, o cale care caută exclusiv interiorul, excluzând mai mult sau mai puțin lumea din afară, iar pe de alta una îndreptată spre exterior, care încearcă integrarea tuturor fenomenelor într-o viziune a non - diferenței. „Caracteristicile principale ale acestui tip numit și calea misterioasă către înăuntru sunt: îndepărtare de tot ce este exterior, retragere în propriul suflet, în abisul său, cunoașterea unui misterios adânc fără fund și a posibilității de retragere în el”<sup>274</sup>. La celălalt pol se află așa-numita „mistică a unității”. În acest caz este vorba de un *intuitus mysticus* care percepe legăturile profunde ale tuturor lucrurilor, ca o viziune *sub specie ideali* sau *sub specie aeterni*, prin care, în fiecare lucru izolat poate fi descoperit întregul, totul, iar ideea unei diferențieri devenind practic superfluă. Nu ne propunem să insistăm aici asupra acestui aspect, dar este interesant cum între yoga și alchimie, amândouă aparținând modelului matern, se poate stabili o astfel de relație. Una își concentrează toate eforturile spre interior, lăsând celelalte prilejul de a descoperi unitatea exterioară a lucrurilor. Situația nu este nicidecum unică, deoarece chiar Otto

în lucrarea sa ia în discuție alte două fenomene mistice. În momentul de față acestea nu pot fi folosite ca exemple, fiindcă aparțin paradigmei Tatălui. Este vorba de mistică creștină a lui Meister Eckhart și spiritualismul indian al filosofiei lui Shankara. Ceea ce ne interesa din studiul lui Otto a fost numai fundamentarea teoretică a distincției interior-exterior, văzută ca o posibilă metodă de clasificare a fenomenelor vizate.

Revenind la alchimie și la imaginea incestului, trebuie să precizăm că și Paracelsus susține ideea că „cel care vrea să intre în regatul lui Dumnezeu trebuie întâi să intre cu corpul său în mama sa și acolo să moară”<sup>275</sup>. Analogia cu poezia lui Eminescu „*O mamă*” este cât se poate de evidentă. Comentând cele de mai sus, Eliade spune că „adeptul trebuie să se întoarcă la sânul mamei sale, sau chiar să coabiteze cu ea”<sup>276</sup>. Referitor însă strict la problematica timpului, aceasta ar fi echivalentul primei etape de „cosmicizare”, de sincronizare cu marile ritmuri universale. Ceea ce urmează este mult mai important, pentru că scopul principal „al operațiilor alchimistului se află întotdeauna în legătură cu eliberarea de Timp”<sup>277</sup>. Procedul său este oarecum diferit față de cel al yoghinului, deoarece prin acea sperată metamorfoză a metalelor se dorește o *accelerare a ritmului Timpului*. „Omul se simte capabil să colaboreze cu opera Naturii, capabil să ajute procesul de creștere care are loc în sânul Pământului. Omul *tulbură și precipită ritmul* lentelor maturații chtoniene; într-un fel el se substituie Timpului. Ceea ce incită pe un autor din sec. XVIII să scrie: «Ceea ce natura a făcut la începuturi, putem și noi să facem urmând procedeul care l-a folosit. Ceea ce face de-a lungul câtorva secole, în singurătățile ei subterane, noi putem s-o determinăm să facă într-o clipă, ajutând-o și oferindu-i condiții mai bune.»”<sup>278</sup>. Alchimistul devine astfel stăpân peste curgerea temporală, adică „contribuie la opera naturii grăbind ritmul Timpului”<sup>279</sup>, cum afirmă textual Eliade. El se substituie demiurgului, creatorul timpului. Critica literară vorbește pe bună dreptate despre personaje din proza lui Eliade ce devin astfel de „stăpâni ai Timpului”. Din perspectiva lucrării de față, această titulatură se potrivește *numai* unor scenarii materne, pentru că religia Tatălui se configurează pe cu totul alte coordonate.

Cu toate acestea, eforturile unui alchimist adevărat nu vizează doar controlul absolut asupra timpului profan, ci urmăresc, precum toate ritualurile secrete, *depășirea* timpului. Cu alte cuvinte, pentru el „creșterea

metalelor echivalează cu a le absolvi de legea Timpului<sup>280</sup>. Aceasta este următoarea etapă în transcenderea temporalității.

Cu toate diferențele arătate, omologia dintre cele două curente este, pe plan morfologic, foarte profundă: ”Osmoza dintre cele două științe spirituale este în anumite momente desăvârșită: ambele se opun căii pur speculative, cunoașterii pur metafizice (a paradigmei Tatălui n.n); ambele lucrează asupra materiei vii; ambele urmăresc eliberarea de legile Timpului, adică «deconținonarea» existenței, cucerirea libertății și beatitudinii, pentru a spune totul, nemurirea<sup>281</sup>. În câteva cuvinte Eliade reușește să rezume punctele comune ale celor două și, în același timp, să le delimiteze de ceea am numit paradigma paternă.

Dar analogiile celor două fenomene în discuție pot merge chiar mai departe. În primul rând este vorba de țelul final al alchimistului. Eliade folosește în ambele cazuri aceeași terminologie. „Aici nu este vorba de o prechimie, de o știință embrionară, ci de o tehnică spirituală care, deși operând asupra materiei, caută în primul rând perfecțiunea spiritului, eliberarea, autonomia<sup>282</sup>. Aurul este singurul metal care, prin simbolismul său, poate reda libertatea și autonomia. În tratatele alchimice indiene se vorbește literalmente de condiția de *jivan mukti*, de „eliberatul în viață”. Acesta are un „corp de diamant” și este nemuritor. Atenția sa se focalizează pe realizarea acestui corp, care nu este altceva decât *transformarea corpului fizic*. „Eliberarea depinde de stabilitatea corpului și din acest motiv mercurul care fortifică și prelungește viața, este și el un mijloc de eliberare<sup>283</sup>. Yoga nu acordă o asemenea atenție corpului fizic exterior, pentru că totul este interiorizat. Totuși, dacă ne gândim la exercițiile fizice din prima faza de „cosmicizare”, diferențele par a se diminua considerabil. O perspectivă focalizată înspre afară vede totul într-o unitate, în care corpul omenesc devine un microcosmos. Aceeași concluzie se poate găsi și în yoga, unde șira spinării devine axis mundi care face legăturile între diferitele planuri, fiind o adevărată scară de ascensiune. Nivelurile stării mentale devin planurile realității.

Într-o paranteză fie spus, deși nu privește în mod direct problematica timpului, putem observa că unele texte alchimice merg chiar mai departe în clasificarea condiției finale de eliberat în viață. Pe lângă *jivan mukta*, alchimistul mai distinge și un alt criteriu în perfecțiunea corpului, anume condiția unui *para mukta*. Primul „este alcătuit dintr-un fel de transmutație a

Mayei, și este în mod firesc nemuritor și deasupra oricărui proces de dezintegrare, dar el sfârșește prin a fi absorbit în Corpul de Lumină Pură, sau Corpul divin, divja – deha sau jnana – deha, al doilea corp fiind cu desăvârșire spiritual (cinmaya), nu mai aparține materiei<sup>284</sup>. Această stratificare este făcută dintr-o perspectivă foarte subtilă și nu privește în mod direct problematica temporală. O dată ce un om a devenit un *jivan mukti*, el a depășit această problemă.

Din cele spuse se pot naște o serie de întrebări și nelămuriri. Una dintre primele ar fi cea legată de rolul spiritului într-o astfel de paradigmă. Eliade afirmă mai sus că știința alchimiei ar avea ca scop perfecțiunea spiritului. Cum s-ar putea înțelege o astfel de afirmație în contextul în care s-a spus că religia Mamei are ca suport fundamental materia?

În primul rând, teoria autonomiei spiritului se referă la despărțirea lui față de materie. În lumea terestră spiritul și materia există într-o stare de amestec. Un spirit autonom nu înseamnă un spirit lipsit de materie, ci mai degrabă un spirit care s-a recunoscut pe sine și materia ca atare. Ceea ce se realizează prin ascensiunea spre divinul de dincolo de timp este, în esență, o separație a celor două principii existențiale. În acest fel trăiește un „eliberat în viață” și nu ca un spirit necorporal, care plutește prin sfere înalte.

Calea religiei Mamei își axează specificul pe „extragerea” spiritului din amestecul său cu materia. Exact cum primitivul vede în obiectul material dimensiunea sa sacră, tot astfel religiile Mamei dezvăluie divinul „camuflat” în profan. În acest caz ambele principii rămân în armonie într-o primă fază de „cosmicizare”. Numai după aceasta are loc saltul spre fuziunea lor în unitatea primordială, care apare sub forma Noptii. De aici se nasc toate imaginile contopirii sub semnul întinericului, amintite la religia Mamei.

La polul celălalt, structura religioasă a paradigmei Tatălui, analizată detaliat în cele ce urmează, încearcă să ajungă la același rezultat printr-o abordare diferită. În prima fază se pune problema negării *materiei*, în sensul unei polarizări către principiul opus: spiritul. Din această cauză, religia Tatălui a și fost denumită o cale a spiritului. Punctul de maximă intensitate va fi exprimat de această dată prin imaginea unei uniri cu lumina care sugerează principiul spiritual.

În finalul acestei scurte treceri în revistă a diferențelor celor două căi se poate afirma că ele au măcar un punct comun. Spre exemplu, dincolo de toate diferențele enunțate, ambele au totuși ultimul stadiu imaginat ca o unire

a contrariilor. Este vorba de acea *coincidentia oppositorum*, de care vorbește Eliade, după teoria lui Nicolaus Cusanus. În rest, o religie a Tatălui va prefera întotdeauna speculația metafizică în locul meditației asupra propriilor trăiri sau sentimente. Accentul va cădea pe *cunoașterea abstractă*, ca o trăsătură esențială a spiritului, mai mult decât pe *senzațiile concrete*, specifice corporalității. Într-un cuvânt, dacă ar fi să definim clar diferențele, am putea să remarcăm, în cazul religiilor Tatălui, o tendință de abstractizare a realului, pe când în cele ale Mamei, tendința opusă de concretizare a fenomenului ontologic. Aceste caracteristici trebuie luate *cum grano salis*, deoarece nici un curent religios nu va acoperi cu exactitate cele spuse mai sus. Problema este una de preponderență, de punere în balanță a celor două noțiuni pentru a vedea care prevalează în respectiva configurație religioasă. Majoritatea curentelor vor fi undeva, pe o axă imaginară, mai aproape de una sau de cealaltă dintre aceste extreme descrise. Exemplele de până acum au fost anume alese pentru a clarifica distincția dintre cele două paradigme.

Pentru a rezuma și a cuprinde într-o concluzie finală atitudinea paradigmei materne față de Timp se poate spune împreună cu Gilbert Durand, în același limbaj mitologic, că ea urmărește „exorcizarea idolilor ucigași ai lui Cronos și transformarea lor în talismane benefice”<sup>285</sup>. Dacă ar fi să comentăm pasajul în discuție trebuie subliniat că fondul întregii idei este tot o meditație asupra timpului. De această dată însă temporalitatea nu este privită ca un rău care trebuie cu orice preț depășit, ci ca un prilej, ca o posibilitate de a „îmblânzi”, de a neutraliza efectele negative ale timpului. Acestea fiind anihilate, timpul nu mai constituie o amenințare, ci devine un instrument prin intermediul căruia se poate ajunge la trăirea a ceea ce se cheamă o existență fericită. Oricum, în acest caz nu avem de-a face cu atitudinea de negare totală, pe care o vom întâlni în cazul paradigmei paterne. Dacă ar fi să continuăm comparația cu regimurile imaginarului lui Durand, trebuie în primul rând să reamintim că paradigma maternă corespunde regimului nocturn. Antropologul francez vede acest regim nocturn ca un fel exorcizare a unor valențe negative pe care le aduce cu sine timpul și nicidecum ca pe o fantomă care trebuie neapărat omorâtă. Acest regim nu neagă timpul și întregul univers material, cum se va vedea că face cel diurn, ci adoptă o atitudine mai degrabă de împăcare, de înțelegere a unui dat care nu poate fi schimbat. „Antidotul timpului nu va mai fi căutat la nivelul supra-uman al transcendenței și al purității esențelor, ci în

liniștitoare și caldă intimitate a substanței sau în constantele ritmice care scandează fenomene și accidente<sup>286</sup>. Într-o paranteză fie spus, această atitudine față de timp este similară cu cea a lui Jankelevitch din cartea sa *Ireversibilul și nostalgia*.

Înainte de a aborda problema celui alt tip de religie se impune o recapitulare succintă a datelor fundamentale în ceea ce privește structura timpului. Fără a insista asupra aspectelor de detaliu, temporalitatea este concepută pe *trei* trepte. În primul rând în ordinea ontologică există timpul profan, la baza piramidei. Al doilea nivel îl ocupă timpul cosmic circular, denumit de Eliade drept timp mitic etern, sinonim noțiunii de eternitate. Trecând prin tot felul de subclasificări mai mult sau mai puțin importante, care nu ies din coordonatele cosmosului creat, apare un dincolo, punctul suprem de unitate, dar și de transcendență a timpului. Eliberarea totală și definitivă de Timp aparține aceluia *jivan mukti* care trăiește, concomitent, pe mai multe nivele ontologice.

Chiar dacă perspectiva ontologică a lui Eliade susține o viziune duală bazată pe dihotomia sacru-profan, acum se fundamentează ideea adăugării unui al treilea nivel reclamat și de teoriile susținute în capitolele precedente<sup>287</sup>. Acest al treilea nivel marchează într-adevăr o situație specială, asupra căreia se va reveni.

## 2. Timpul în religia Tatălui

Abordarea unei probleme ca religia Tatălui necesită unele precizări privind originea și mutațiile sale în mentalitatea omului. Cassirer, în cartea sa *La philosophie des formes symboliques*, susține ideea originii acestui tip de religie prin apariția monoteismului. „L'émergence de l'idée de monothéisme pur constitue aussi, pour la saisie et la formulation du problème du temps dans la pensée religieuse, une frontière décisive. Car, dans le monothéisme, la révélation originare du divin n'a pas lieu sous cette forme du temps que nous offre la nature dans l'alternance et le retour

periodique de ses figures. Cette forme-là de devenir ne saurait fournir aucune image de l'être imperissable de Dieu. C'est pour cela que la conscience religieuse des *prophètes* (s.a) en particulier se détourne résolument de la nature et de l'ordre temporel des phénomènes naturels.<sup>288</sup> Descoperirea „Cerului” și a unui Zeu unic a fost funda-mentală pentru mentalitatea umană, pentru modul de a percepe realitatea. În acest fel omul a fost obligat să-și schimbe perspectiva îndreptată până acum exclusiv către fenomenele naturale, înspre alte valori. În același sens, Piganiol spune că „nomazii tind spre monoteism, adoră spațiul albastru, organizarea lor patriarhală le dictează cultul unui Dumnezeu tată... agricultorii, dimpotrivă, se închină unei zeițe, au un ritual al jertfelor și-și văd cultul invadat de-o mulțime de idoli...”<sup>289</sup>. De la început se constată o serie de modificări în structura religioasă a arhetipului patern față de cel matern. Pentru că atenția se mută de la pământ spre cer, acesta sugerând constanță și lipsă de schimbare, conceptul de Dumnezeu unic se leagă și el de imperisabilitate în sens spiritual. În centru este acum simbolismul solar. Soarele este văzut ca element al statorniciei și nemișcării.

Chiar dacă până acum s-a accentuat ideea că Asia are, prin exemplul yogăi, o religie de sorginte maternă, lucru susținut și de Eliade, judecata trebuie înțeleasă la un nivel foarte general. Filozofia spiritualistă a *Upanishadelor* le apropie pe acestea mai degrabă de religia Tatălui, decât de cea a Mamei. Propensiunea spre cer, bazată pe simbolul soarelui, este numai unul din argumentele în sprijinul afirmației anterioare. „De fapt, Chandoya Upanishad (III, 11) afirmă că pentru înțelept, pentru iluminat, Soarele rămâne imobil. «Dar după ce a răsărit, în zenit, el (soarele) nu va mai răsări și nici nu va mai apune. El va fi mereu în Centru. De aici acest vers: «Niciodată acolo (în lumea transcedentală a lui brahman) nu s-a culcat și nici nu s-a sculat...». El nu se scoală și nu se culcă; o dată pentru totdeauna el este în *cer* (s.n.) pentru cel care cunoaște doctrina lui *brahman* (s.a.)”<sup>290</sup>. Cel mai bun indiciu este referirea la simbolul ceresc care trimite, în mod foarte clar, spre religia Tatălui. Iluminarea, atingerea pragului suprem de cunoaștere este rezultatul unei fulgerări. Chiar Eliade subliniază, în cartea sa *Imagini și simboluri*, omologiile care există între upanishadele indice pe de-o parte și filozofia și mistica greacă și creștină, pe de alta. „Se știe că aceeași

imagine: fulgerul-iluminare spirituală, este întâlnită în metafizica greacă și în mistica creștină.<sup>291</sup>

Religia Tatălui determină în mintea omului un nou concept al nemuririi, văzut în funcție de și în prelungirea acestui nou tip de divinitate. Acum nu va mai fi vorba despre nemurirea legată de aspectul material, de nemurirea în sensul de moarte și renaștere pe de-o parte, iar pe de alta, în sensul unei conservări a corpului. Noul concept trimite spre o perpetuare cu conotații spirituale, exact la antipodul celei discutate până acum.

Referindu-ne la regimul diurn al imaginii, Durand vorbește de-a lungul unui întreg capitol despre ceea ce el numește „Fețele timpului”. Acest regim năzuiește spre o depășire a tot ce este lumesc și material. Timpul și moartea sunt motivele principale care generează eterna nostalgie a nemuririi. Carnea și femeia sunt esența răului, iar sensul mișcării este de permanentă ascensiune spre niveluri superioare ale realității. Fără a afirma că tipologiile religioase pe care se bazează această lucrare sunt identice cu regimurile imaginare ale lui Durand, există totuși unele lucruri care pot fi puse în paralel. „Regimul diurn al imaginii este un regim al antitezei... (lui) îi corespunde un regim de expresie și de rațio-nament filozofic pe care l-am putea taxa drept raționalism spiritualist<sup>292</sup> .

Pentru clarificarea acestei expresii, Durand recurge la un exemplu tot din Eliade. Deși până acum s-a vorbit despre yoga ca despre un sistem religios tipic indian, aparținând paradigmei materne, India ne oferă și structuri spirituale bazate pe un model patern. Sistemul filozofic Samkya se centrează pe efortul de disociere dintre materie și spirit, dintre *purusha* și *prakriti*. Aceeași problemă se pune și în cazul dualismului platonician despre care se va vorbi în continuare. Durand susține că ideea fundamentală este de a căuta: „ce dăinuie din om după moarte, ce constituie adevăratul eu, elementul nemuritor al făpturii omenești<sup>293</sup> . De fapt concluzia antropologului francez denotă că întreaga spiritualitate occidentală se bazează pe acest model imaginar diurn. Caracteristicile lui generale ar fi: „statism al transcendenței opus devenirii temporale<sup>294</sup> . Această descriere se suprapune însă foarte mult peste modelul masculin al unui Dumnezeu Tată. Toate religiile care au în centru o figură masculină tind spre înalt, concentrându-și eforturile pentru depășirea condiției umane muritoare. Această figură este prin excelență o figură solară, care ne trimite implicit

spre aspectul diurn. Din punctul nostru de vedere, interesant este faptul că se tinde către o depășire a temporalului, înspre un supra – temporal. Dacă în cazul modelului matern am avut de a face cu o reîntoarcere la origini, cu o involuție spre anorganic și nediferențiat, într-un cuvânt, cu o încercare de oprire a timpului printr-o repliere într-o stare enstatică de embrion, acum se încearcă mai degrabă o expansiune, o spargere a limitelor. Dacă până acum noaptea era o ocazie a regăsirii, acum ea devine un spațiu al fricii care trebuie depășit. Această diferență de atitudine față de realitate sau, mai bine-zis, această valorizare diferită a acelorași elemente ale realului constituie criteriul de departajare a celor două paradigme. Durand vede și el aceste regimuri ca două posibilități distincte de anihilare a efectelor distructive ale timpului. În esență este vorba de două modalități ce-și propun propria rețetă de a ajunge la țel. Vorbind despre regimul nocturn, matern, el constată următoarele: „...există un mijloc de a exorciza și altfel decât prin antiteză polemică și implacabilă (regimul diurn n.n.) față de amenințătoare a timpului”<sup>295</sup>.

Cât despre descrierea regimului diurn, este mai mult sau mai puțin o meditație asupra timpului, făcută însă la modul implicit. Vom cita în continuare un pasaj mai lung în care același Gilbert Durand clarifică problema raportului dintre cele două regimuri. Aceeași perspectivă se poate aplica și paradigmelor religioase. „Obosești a fi tot platonician, scrie Alain, sau dacă nu obosești, te alienezi. Aceasta pentru că reprezentarea care se limitează exclusiv la regimul Diurn al imaginii ajunge să fie o vacuitate absolută, la o totală catarofilie de tip nirvanic, fie la tensiune polemică și la o continuă supraveghere de sine obositoare pentru atenție. Reprezentarea nu poate sta în loc fără a se aliena cu arma la picior în stare de veghe”<sup>296</sup>. Până la acest punct citatul trimite clar spre existența unei relații dialectice între cele două regimuri. Situația este reală și comparabilă cu cea creată între cele două paradigme religioase, aceste două regimuri fiind complementare unul față de celălalt. „Regimului eroic al antitezei (cel diurn n.n.) îi va urma regimul plinar al eufemismului (cel nocturn n.n.)”<sup>297</sup>. În al doilea rând, Durand pledează și pentru o atitudine precaută în urcarea neconținută a transcenderii timpului. Riscul maxim este al unei grave boli psihice. Exemplul cel mai la îndemână este cel al lui Platon, care sfătuiește și el coborârea din nou în caverna realității obiective de unde s-a plecat.

Rămânerea acolo sus, în lumina orbitoare a spiritului, duce la alienare spirituală, echivalentul de cele mai multe ori al nebuniei omului care a văzut ielele sau Ideile<sup>298</sup>. Dar coborârea din nou în lumea obiectivă ne poate trimite și spre soluția găsită de inițiatul din paradigma maternă, a „eliberatului în viață”. Acolo s-a văzut că idolii lui Cronos nu pot fi uciși cu adevărat, decât dacă are loc o identificare cu acest prototip. Celelalte soluții de ieșire din timp rămân doar la nivelul relativului. Analiza dedicată timpului din paradigma paternă va scoate la iveală dacă există și aici o astfel de soluție, conturând astfel ideea de simetrie între cele două structuri.

Creștinismul este poate curentul religios cel mai cunoscut și reprezentativ pentru paradigma paternă. Despre el Eliade spune că a influențat fundamental concepția noastră despre timp. Important este însă faptul că acest curent religios se configurează ca profund diferit față de ceea ce Eliade numește religiile arhaice. „Pe parcursul cercetării sale, Eliade a demonstrat, de altfel, eroarea de optică a lui Bultmann care a văzut în orizontul spiritual al creștinismului primitiv prelungirea orizontului dominat de mit al societăților arhaice (...) Pentru creștin, Isus Hristos nu este o persoană mitică, ci un personaj istoric. Între creștinism și lumea arhaică există o diferență radicală, pe trei planuri: planul vieții lui Hristos, planul învățurii lui și planul realizării omului în istorie . (...) Orice comportament mitic este marcat de imitarea unui arhetip, de repetarea unui scenariu exemplar și de întreruperea timpului profan. Într-adevăr experiența religioasă a lui homo religiosus se bazează pe imitarea lui Hristos care, în liturghie, devine un model exemplar datorită repetării vieții, morții și învierii sale. Astfel timpul liturgic operează o întrerupere a timpului profan. Permițându-i creștinului să reactualizeze un mister, el îl introduce în timpul sacru”<sup>299</sup>. Pentru prima dată în istoria religiilor timpul primește o valorizare. Religiile cosmice credeau toate, profund, în ideea reîncarnării, în faptul că viața e o iluzie, dar că ea nu încetează niciodată. Pentru un grec, de exemplu, Socrate va fi omorât de nenumărate ori, tot așa cum războiul Troiei se va relua cândva, la fel, în viitor. Profeții iudaici aduc însă o nouă perspectivă. Ei nu anunță doar ruina țării, dar și posibilitatea nimicirii totale a națiunii. „Altfel spus, spune Eliade, evenimentele istorice se transformau în teofanii negative”. Singura șansă a națiunii iudaice o reprezenta „salvarea religioasă”. Această idee apare, bineînțeles, și la alte popoare, dar unic este

faptul că profeții biblice „valorizau istoria”. Evenimentele și întâmplările poporului evreu devin, prin ele însele, expresii ale voinței lui Dumnezeu, situații concrete ale omului pus față în față cu puterea divină. Ceea ce pentru alte popoare era o iluzie sau un lucru lipsit de esență, din cauza depărtării de principiul originar, devine acum însuși materialul reflecțiilor asupra existenței. În acest sens timpul nu mai are o direcție ciclică și, deci, repetitivă, ci este liniar și ireversibil.

Recapitulând din concluziile capitolelor anterioare putem spune că, în cazul religiei Mamei, întreaga atenție este îndreptată spre materia văzută ca sursă imensă de energie și spre o sincronizare cu această energie. Din cele spuse mai sus s-ar putea deduce că acest tip de religie ar fi un fel de vitalism mascat, pe când o religie de tip patern, prin acel raționalism spiritualist, ar fi mai degrabă un soi de contemplativism care tinde spre imobilitate. Întrebarea este dacă dihotomia vitalism – spiritualism constituie un criteriu de recunoaștere al celor două tipuri de religie. În acest sens se susține ideea că religia tipic maternă înclină spre un soi de vitalism cosmic panteist.

Nu același lucru însă se poate spune și despre paradigma paternă, pentru că și în religia Tatălui există un vitalism foarte bine definit. Evelyn Underhill, în celebra sa carte *Mistica*, cercetează tocmai valențele acestui tip de vitalism în cazul religiei paterne. Și creștinismul are un profund filon vitalist. „Misticii au răspuns cu toții la această chestiune în același sens și au demonstrat că premisele activismului sunt adevărate. Această aplicare a ideii vitaliste la lumea transcendentă se potrivește...Misticii ne etalează această *viață spirituală* (s.n.) independentă. Această împlinire a absolutului, savurată într-o plenitudine pe care alții n-o pot atinge. Ei sunt modele eroice ale *vieții spiritului* (s.n.); așa cum marii artiști, marii exploratori sunt modele eroice ale vieții frumuseții și ale vieții adevărului. Participând direct, ca toți artiștii, la viața divină, ei sunt de obicei persoane de o mare vitalitate”<sup>300</sup>. Distinsa cercetătoare subliniază ideea de „viață a spiritului”, ceea ce exclude din start ideea de statism. Există într-adevăr acea viață contemplativă imobilă la care se referă misticii, dar contextul în care ea apare este mult mai complex și mai nuanțat. Deocamdată nu amintim decât câteva exemple de mistică vitalistă precum: Francisc din Asisi, Lady Julian sau Jacob Böhme. Toți misticii din această categorie se confruntă cu o singură întrebare: „care dintre lumi ar trebui să fie centrală pentru el – viața reală, vitală, atotcuprinzătoare pe care

o numim spirit, sau viața inferioară a simțurilor?<sup>301</sup>. În cazul religiei Mamei avem de-a face cu un vitalism bazat pe o percepție senzorială, care exaltă viața simțurilor și a senzațiilor, pe când exemplul religiei Tatălui prefigurează o ruptură de senzorial. Acest tip de religie este înclinat mai degrabă să perceapă realitatea pe cale intelectuală, adică prin intermediul spiritului. Aceasta este diferența specifică dintre cele două tipuri de religiozitate. Realitatea superioară este, într-un caz, o viață pleneră bazată pe simțuri, iar în celălalt, una axată pe plăcerile intelectului, ale gândirii.

Înainte de a încheia acest capitol nu se poate evita discuția privind problema timpului mitic din perspectiva religiei Tatălui. Exemplul cel mai la îndemână este al Greciei antice. În acest spațiu filozofia nu s-a desprins încă total de mit. Și Platon și filozofii neoplatonici se folosesc de mit ca tip de argumentație foarte valabil. Dincolo de aspectul etimologic care trimite mai degrabă spre mister sau spre tăcerea muțeniei, mitul este, în versiunea lui Eliade, o povestire care explică apariția unui fenomen. La Plotin, de exemplu, apare ca o *trecere* de la nivelul eternității la cel al timpului istoric. Pierderea aripilor sufletului este povestită în mitul descinderii sau al căderii sale în corp. Întrebarea este cărui tip de timp aparțin aceste mituri? Este clar că timpul mitic nu poate fi confundat cu eternitatea din moment ce în decursul narațiunii intervin și evenimente temporale. Totuși, paradoxal, el nu este nici echivalentul timpului obișnuit. Reamintim că în Grecia antică erau cunoscute mai multe tipuri de timp. În primul rând exista credința populară de sorginte dionisiac-maternă, care vedea existența sub forma unui timp ciclic. Marea filozofie greacă avea tendința să respingă ideea de ciclu, aceasta imprimând o perspectivă orizontală a devenirii<sup>302</sup>.

Într-o paranteză trebuie spus că prin realitate superioară nu se înțelege Realitatea ultimă sau Suprema Realitate, spre care tinde inițiatul în efortul său spre mântuire. Noțiunea de realitate superioară este echivalentă cu ceea ce ne-am obișnuit să numim *paradis* sau *eden*. Acest nivel este doar unul intermediar între lumea profană și Realitatea Ultimă a Divinității, fie ea în ipostază paternă sau maternă. Aceste explicații fac trecerea spre ce va urma în capitolul următor. De data aceasta discuția va aborda analitic sensurile timpului în religia de tip patern.

## a) Creștinismul ca religie a Tatălui

„Chiar și dincolo de Dumnezeu, în pustiu, eu trebuie să merg”.

Angelus Silesius

Dacă în cazul yogăi, ca exemplu tipic pentru religia Mamei, Eliade a urmărit treptele timpului pas cu pas, foarte exact, în opera sa teoretică nu regăsim o descriere similară pentru un curent religios din paradigma religiei Tatălui. Una din posibilele explicații ale acestui fapt poate fi următoarea: viziunea sa asupra fenomenului religios nu face distincția între cele două tipuri de religie, iar din punct de vedere morfologic, această optică este influențată de structura maternă. Această părere va fi dezbătută mai pe larg în capitolul final de concluzii, dar vizează o arie mai generală a gândirii teoretice a lui Eliade. Nu este vorba de un reproș adus lui Eliade, ci doar de o constatare. Acest lucru însă atrage după sine o serie întregă de consecințe. În general el este tentat să descifreze în orice formă de manifestare religioasă modelul matern al eternei reînnoiri, al unui timp ciclic repetitiv. Timpul liniar, istoric, este exemplul negativ, care trebuie depășit pentru că disimulează timpul așa-zis sacru. Chiar în exemplul creștinismului se afirmă că, o dată ce religia a devenit una de talie universală<sup>303</sup>, ea a acumulat și alte structuri subiacente, dar mai ales contrare față de doctrina sa inițială. În acest sens apar în creștinism simboluri precum arborele cosmic asociat cu crucea, care îmbogățesc substanțial semnificațiile așa-zis tradiționale. „Desigur, imaginea Crucii ca Arbore al Binelui și Răului și Arbore Cosmic își are originea în tradițiile biblice. Dar prin Cruce (= Centru) se operează comuniunea cu cerul, și în același timp, întregul univers e «salvat». Or, noțiunea *mântuirii* (s.a) nu face decât să reia și să completeze noțiunile de *înnoire perpetuă* (s.a.) și de *regenerare cosmică* (s.a.), de *fecunditate* (s.a.) universală și de *sacralitate* (s.a.), *realitate absolută* (s.a.) și în cele din urmă de nemurire, toate fiind noțiuni care coexistă în simbolismul Arborelui Lumii”<sup>304</sup>. Iată, deci, că termeni specifici paradigmei materne, precum regenerare cosmică sau fecunditate apar și în vocabularul creștin.

Această lipsă de discriminare între cele două structuri duce la situația în care concepte ca *regressus ad uterum* sau *ab origine* și respectiv *descensus ad inferos* devin interșanjabile și aplicabile în orice context. Ritualurile care

au la bază structura unui *regressus*, cum s-a văzut, nu reprezintă decât configurația paradigmei religiei Mamei. Ele diferă fundamental, din punct de vedere structural, de cele cu tema lui *descensus*. Eliade nu ajunge la o clasificare riguroasă care să-i permită *reducția la binaritate*, de care aminteam în capitolul despre metodă. Din această cauză, religia Tatălui, mai exact viziunea asupra timpului din acest tip de religie a fost oarecum „neglijată”. De aceea refacerea structurii și a diferitelor trepte ale timpului vor fi refăcute plecând de la ideile lui Eliade, dar și cu ajutorul bibliografiei.

Am amintit deja că șamanismul se apropie foarte mult de paradigma paternă, pentru că în structura religioasă predomină simbolurile uranice. Deși Eliade a dedicat fenomenului, la fel ca și yogăi, o întreagă monografie, din cartea sa nu se conturează o viziune clară asupra timpului în sensul conturat până acum. Se vorbește foarte mult despre timp, dar nu în termenii unei exacte delimitări a treptelor specifice pentru acest tip de religie. În cazul șamanismului, faptul este explicabil datorită caracterului său predominant oral. Reflexia analitică asupra timpului este caracteristică în special curentelor religioase cristalizate printr-o cultură scrisă.

În *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Eliade spune că iudaismul este o „religie a Cărții”<sup>305</sup>. Din această concepție își trage și creștinismul rădăcinile. Important este faptul că esența creștinismului „reflectă nostalgia de a retrăi o experiență religioasă primitivă: epifania lui Jahve ca Tată”<sup>306</sup>. Trecerea de la șamanism la creștinism poate părea destul de abruptă, dar analizând lucrurile dintr-o perspectivă morfologică, se poate observa că amândouă fac parte din aceeași paradigmă religioasă. Tot Eliade a arătat că zeul Cerului, Tangri, cunoscut în multe religii șamanice, „s-a păstrat în toate marile religii universale pe care, în decursul istoriei lor, turcii și mongolii le-au îmbrățișat pe rând (creștinism, maniheism, islam etc.)”<sup>307</sup>. Acest zeu a devenit treptat un *deus otiosus* și a fost asimilat și cu soarele<sup>308</sup>. Nu lipsit de importanță ni se pare și faptul că la Roma, înainte de convertirea lui Constantin la creștinism, domina un cult solar de tipul *Sol Invictus*, de aceeași sorginte. Din acest punct de vedere convertirea nu a însemnat decât un salt pe o altă treaptă, dar tot în cadrul *aceleiași* paradigme. „Dar, spre deosebire de Aurelian, pentru care Sol invictus era zeul suprem, Constantin considera soarele drept simbolul cel mai desăvârșit al lui Dumnezeu. Subordonarea Soarelui în fața Dumnezeului Suprem a fost probabil prima

consecință a convertirii sale la creștinism: dar ideea era exprimată deja de neoplatonicianul Porphy<sup>309</sup>.

### **b) Privire generală asupra problemei timpului în creștinism**

Nu insistăm acum asupra ideii apartenenței creștinismului la paradigma paternă, ci doar reamintim că problema timpului ocupă în acest curent religios un loc central. „Primii creștini, spune Eliade, evreii din Ierusalim, continuau o sectă apocaliptică înăuntrul iudaismului palestinian (...) pe ei îi preocupa *sfârșitul istoriei* (s.a.) și în istoriografia așteptării eschatologice. «Cât despre ziua ceea și despre ceasul acela, nimeni nu știe, nici îngerii din cer, nici Fiul, ci numai Tatăl» (Marcu, 13,32)<sup>310</sup>.

De la începuturile sale, în creștinism domină cel puțin două concepții despre timp. Una ar fi cea eschatologică, potrivit căreia o dată cu finele timpului istoric se va intra într-un altfel de timp, iar cealaltă este cea prin care Isus spune textual că Împărăția lui Dumnezeu este deja prezentă. Ea se găsește înăuntrul omului. „Împărăția lui Dumnezeu nu vine pe văzute, nici nu vă spun «Iat-o acolo sau aici, căci să știți, Împărăția lui Dumnezeu este înăuntrul vostru» (Luca)<sup>311</sup>.

Ideea esențială ce se degajă redă perspectiva duală asupra timpului istoric. Pe de-o parte, explicația eschatologică trimite spre un sfârșit al timpului istoric, pe de alta, ideea împărăției interioare face aluzie la „prezentul atemporal al credinței<sup>312</sup>. Existența celor două tipuri de timp este paralelă: timpul paradisiac al Împărăției lui Dumnezeu nu mai urmează sfârșitului timpului istoric, el există în orice moment, iar credinciosul este capabil să-l tranșeze. În esență este aceeași situație ca și în cazul timpului mitic, care poate fi atins prin intermediul unui ritual. Treptat, în decursul secolelor, concepția eschatologică va decădea datorită nerealizării ei, cedând locul celeilalte care constituie, de fapt, punctul de plecare al întregii reflexii filozofice asupra timpului în creștinism. În esență apostolul Pavel este cunoscut drept promotorul acestei a doua poziții. Experiența mistică pe care a avut-o îl plasează deodată într-o altă configurație a credinței. El se depărtează de așa-zisii „evrei”, prin excelență conservatori și legalisti, respectând codul evreiesc al prescripțiilor rituale. Ceilalți, „eleniști”, sunt denumiți astfel pentru că nu prețuiau în mod deosebit cultul celebrat în Templu, dar mai ales pentru că aveau statutul de misionari, de a răspândi

mesajul creștin în lumea elenă. În acest sens, Eliade spune foarte răspicat: „Confrun-tarea unei mișcări mesianice evreiești cu *religiozitatea și gândirea greacă* (s.n.) va avea consecințe hotărâtoare pentru dezvoltarea creștinismului. Este meritul de neprețuit al sfântului Pavel de a fi sesizat datele problemei și de a fi avut curajul să lupte neobosit pentru a impune singura soluție pe care o considera justă și coerentă”<sup>313</sup>. Din această cauză, pentru a înțelege mai exact abordarea timpului din perspectivă creștină, considerăm oportună o reîntoarcere la filosofii greci.

### c) Timpul în Grecia antică (structură și nivele)

Datorită vastității și complexității temei nu ne propunem să facem o prezentare exhaustivă a concepției despre timp în vechea Grecie, ci doar să surprindem pe parcursul expunerii anumite caracteristici utile în conturarea concepției creștine.

În primul rând îl putem aminti pe Parmenide, a cărui viziune asupra eternității este cu siguranță cea mai cunoscută în lumea antică. „Nu a fost și nu va fi niciodată, pentru că este acum, împreună, unu, continuu”<sup>314</sup>. De la început trebuie precizat că această definiție a creat probleme de interpretare. Exegeții celebrului fragment se împart în două tabere: pe de-o parte există unii care pun accentul pe a doua parte a fragmentului și susțin existența unei *durate* temporale fără sfârșit (este vorba de acel „continuu”), iar alții, majoritatea, văd o negare a oricăror distincții temporale și pledează pentru o așa-zisă *încremenire* a timpului (accentul cade pe „acum” și „unu”, ca unicitate)<sup>315</sup>. Ecuația se desfășoară pe două coordonate: *durată* și, respectiv, *nemișcare*. Nu numai exegeții s-au confruntat cu ambiguitatea fragmentului. Posterioritatea directă a simțit și ea consecințele acestui echivoc. Aici este, de fapt, germenul problemei definiției eternității. Chiar dacă definiția parmenidiană nu oferă o soluție univocă în elucidarea pe deplin a ideii de eternitate, se poate spune, anticipând, că ea se apropie de concepția de mai târziu a lui Boethius, autorul definiției eternității în Evul Mediu creștin. Ceea ce reiese implicit din citatul de mai sus și ceea ce se poate spune cu certitudine este că Parmenide nu face o distincție între cele două, *durată* și *statism*, înțelegând eternitatea ca fenomen complex, definit pe aceste două coordonate văzute împreună, într-o unitate.

Cel de-al doilea mare gânditor al antichității care s-a ocupat de problema timpului este Platon. În *Timaios*, el descrie cum „Demiurgul, creând Universul, a căutat să-l facă mai perfect prin generarea timpului modelat după eternitatea Formelor ideale”<sup>316</sup>. Revenind la problemele ridicate de definiția parmenidiană se pot naște o serie de întrebări legitime: despre ce eternitate este vorba în acest caz? Ce se înțelege prin eternitatea Ideilor, a Formelor ideale? Este ea statică sau durativă? Scopul principal al studiului de față nu este de a intra în detaliile problemei naturii eternității, ci doar să descifreze structura în trepte a fenomenului temporal. Totuși, pentru a încerca să găsim un răspuns la întrebările precedente și pentru evitarea ambiguităților în privința definiției eternității cu care se va opera în continuare, trebuie spus că există trei poziții diferite ale cercetătorilor în legătură cu această problemă. O minoritate susține ideea că Platon ar atribui eternității Ideilor doar sensul unei *durate infinite*. Pe de altă parte se afirmă că filozoful grec pune accentul numai pe acel „a fi”, „to on”, ce constituie singura dimensiune pe care poate fi definită eternitatea, negându-se astfel orice noțiune de devenire, succesiune sau durată. În al treilea rând mai poate fi amintită părerea lui Sorabji care încearcă o reconciliere a conflictului, spunând că: „Platon a permis implicațiile lipsei de timp și ale duratei să stea laolaltă în ceea ce privește eternitatea fără însă să ofere o decizie finală”<sup>317</sup>. Oricare ar fi soluția, dezbaterea există, pentru că echivocul nu poate fi trecut cu vederea. În aceeași ordine de idei îl amintim pe Alan Padgett, care susține ideea unui tip de eternitate, dincolo de timp, dar totuși cu un caracter durativ. „Formele sunt fără timp, dar nu există nici o indicație la Platon că acestea ar fi lipsite de orice fel de durată”<sup>318</sup>. Pentru el, Formele ideale platonice nu pot fi concepute în afara noțiunii de durată, întregă filozofie a lui Platon fiind centrată pe acel tip de eternitate fără durată. Cu toate că nu aderăm întru totul la concepția lui Padgett<sup>319</sup>, admitem că eternitatea Ideilor nu este același lucru cu eternitatea absolută. El face în continuare o clasificare foarte interesantă asupra acestei idei.

La o foarte succintă trecere în revistă a diferitelor tipuri de eternitate în gândirea greacă, se pot spune, pe scurt, următoarele: de la Parmenide există trei forme majore pentru a exprima ideea de etern.

„(01) Ființa este neschimbată și există în timp, dintotdeauna (forever)

(02) Ființa este neschimbată și fără timp (timeless), având ea însăși propria durată neschimbată

(03) Ființa este neschimbată și fără timp și fără durată<sup>320</sup>.

#### d) Noțiunea de eternitate (cu sau fără durată)

De fapt este vorba de noțiunea de Ființă care apare pe fiecare din cele trei paliere. Numele de eternitate este folosit mai mult în mod generic. În primul rând există tipul de eternitate așa-zis temporală. În al doilea rând se distinge eternitatea care „durează”, dar nu este supusă schimbării și, în fine, eternitatea absolută care transcende orice noțiune, inclusiv cele de durată și timp. Ideile platonice sunt plasate pe a doua treaptă în această ierarhie. Ele depășesc timpul, dar se supun încă noțiunii de *durată*. Eternitatea absolută este numai cea a lui Dumnezeu, a Demiurgului, a Zeului suprem din filozofia platonice, dar mai ales neo-platonice. Plotin și Plutarh sunt cei care delimitează cu precizie lipsa de durată a eternității de acest tip, de orice se poate deosebi de ea. În acest context se dezvoltă ideea de *prezent etern*, conținând toate celelalte forme temporale. Aceasta este una din noțiunile de bază cu ajutorul căreia a fost identificată eternitatea și reclamă o tratare ulterioară mai analitică. Revenind la clasificarea propusă mai sus se poate spune că prima definiție este cea relativă și măsurabilă, identificată cu *chronos*; a doua este durativă și neschimbătoare, iar a treia este non-durațională, „instantanee”<sup>321</sup>.

În esență, pentru a înțelege mai exact aceste niveluri temporale, trebuie să precizăm că ele corespund unor planuri ontologice. John C. Yates, în cartea sa *The Timelessness of God* precizează că problema esențială la Platon este existența a două moduri fundamentale de a fi: un mod suprafenomenal al modelelor ideale și unul fenomenal al procesului și al schimbării temporale. Diferitele tipuri de eternitate amintite mai sus implică fiecare un mod specific de a fi. Fiecăreia îi corespunde un alt nivel ontologic. Chiar dacă la Platon lucrurile nu sunt explicate atât de detaliat, tratatul lui Plotin care are ca subiect timpul și eternitatea, structurează problemele de acest gen. Cele două moduri ontologice principale ar fi: eternitatea ca „viață a spiritului” și timpul ca „viață a sufletului”. Spiritul aparține lumii Ideilor, iar Sufletul este principiul coagulant al lumii fenomenale. În acest caz, spiritul reprezintă eternitatea Ideilor, iar timpul, nivelul eternității „cronologice”. Pentru un creștin aceste afirmații pot părea lipsite de sens. Pentru el termeni ca timp și eternitate, cu sau fără durată, sunt incompatibili. De fapt, este

vorba de timpul în accepțiunea lui tipic grecească, adică de timp ciclic care nu poate avea un sfârșit. În acest punct concepția grecească și cea creștină par a se depărta considerabil. Totuși, dincolo de această diferență, modelul ontologic grecesc a fost păstrat, vom vedea, aproape integral în creștinism.

Dacă ne referim strict numai la Grecia antică, la prima vedere ar trebui să frapeze incompatibilitatea în interiorul viziunii sale ontologice. Pe de-o parte există această viziune ciclică, care trimite spre o structură maternă, iar pe de altă parte filozofia greacă susține ideea unei ascensiuni spirituale în raport cu lumea materială creată, care este tipic paternă. O posibilă explicație ar putea fi faptul că în Grecia antică existau simultan, în mod „democratic”, mai multe paradigme religioase care, inevitabil, se influențau reciproc. Este vorba de o influență provenind dinspre religia maternă rurală a lui Dionysos, în care exista această idee a ciclicității timpului și care a influențat religia apolinică a marilor orașe. Exemplul Greciei este bun și pentru a exemplifica și ideea „impurității” fenomenelor religioase în manifestarea lor istorică. Aceasta nu înseamnă că religia grecească aparține paradigmei materne. Ea rămâne o religie paternă, dar ponderea pe care o ocupă elementele materne este mai mare decât în cazul creștinismului. Totul se rezumă la o problemă de cântărire a influențelor și din această cauză religiozitatea Greciei rămâne *preponderent* paternă.

Dacă până acum s-a încercat o delimitare a primelor două nivele, problema cea mai delicată se pune în legătură cu cel de-al treilea. Ceea ce urmează după cele două tipuri de eternitate, a sufletului și respectiv a spiritului, este ceva care s-a numit destul de paradoxal, absolut. Această noțiune nu poate fi definită în funcție de durată sau timp. Eternitatea absolută sau adevărata eternitate aparține celui ce a fost numit în Grecia antică, Zeul, adică instanța tutelară și primordială care a creat totul, el însuși fiind necreat. Plutarch spune despre acesta: „Numai, El (Zeul sau Dumnezeu) are în mod complet „totdeauna” într-un singur acum, și tot ceea ce există este numai în acest fel «este», fără să fi venit în ființă, fără să fie în viitor, fără să fi început, și fără să aibă un sfârșit”<sup>322</sup>. Este clar că marele filozof neoplatonic îl asociază pe Dumnezeu cu eternitatea și cu faptul că ea nu are vreo durată, pentru că totul este punctual, într-un etern „acum”. Problema eternității și-a găsit însă adevărata și, în același timp, desăvârșita dezvoltare numai o dată cu Plotin.

### e) Plotin și problema Unului

Pe lângă noțiunea de Zeu, la Plotin apare și aceea de Unul. Termenii nu sunt identici și, cum se știe, ei reprezintă o realitate extrem de greu de definit. În primul rând Unul este fără atribute, însă generând toate celelalte ipostaze inferioare. Instanță complexă, Unul este punctul culminant a orice poate fi conceput, depășind orice afirmație care poate fi făcută despre el. Marele merit îi revine lui Plotin care a „insistat cel mai consistent și regulat că Unul este *fără timp în mod absolut* (s.n.). Discuția lui i-a influențat atât pe Augustin, cât și pe Boethius și, prin ei, implicit, și pe Anselm și Thoma și întreaga tradiție medievală”<sup>323</sup>. Cum putem înțelege că Unul ar fi fără timp, în mod absolut? Pentru Plotin conceptul de eternitate este fără echivoc. Eternitatea este „întotdeauna la fel fără extensie sau interval” sau „văzând toate acestea cineva vede eternitatea ca viață care rămâne la fel și întotdeauna având prezentul în ea, și nu acum asta și după aceea alta, ci toate lucrurile deodată(...) (Ea) este ceva care rămâne la fel și nu se schimbă deloc, ci rămâne întotdeauna în prezent”<sup>324</sup>. În acest fel Realitatea eternă este completă, fiind, în aceeași măsură, fără timp și durată și nelipsindu-i nimic. Ea există numai în prezent, pentru că de la eternitate nimic nu poate fi luat și nimic adăugat. „(Ea) trebuie să aibă toată plinătatea sa în așa fel încât să nu fie deficientă în nimic (...) Dacă nimic nu i se poate întâmpla nu este vreo amânare a ceea ce este, sau va fi, sau a fost”<sup>325</sup>. Problema este a celor două tipuri de eternitate. Unul cu durată și al doilea fără durată și static. Plotin este foarte categoric: eternitatea este exprimată într-un prezent etern, sieși suficient, în mod clar *fără durată*. Eternitatea de acest tip aparține Intellectului. Filozofia lui Plotin cunoaște trei paliere sau nivele ontologice: Unul, Intellectul și Sufletul. Unul este diferit de Intellectul care generează Ideile. Acesta din urmă este *doar* o ipostază a Unului. Altfel spus, Intellectul este Unul în ipostaza sa creatoare. „Nu în Unu, ci în Inteligență se găsește activitatea creatoare al cărui prin-cipiu este”<sup>326</sup>. Aceasta este și concluzia lui Emile Brehier exprimată în cartea sa *Filozofia lui Plotin*. Savantul francez vorbește din punctul de vedere al conceptului de libertate. „Toată speculația lui Plotin tinde să demonstreze că Unul este absolut liber, în sensul că nu e un lucru, și nu are esență. Ființa inteligibilă e ce e în virtutea propriei naturi, și în acest sens e liberă. Dar Unul e și mai liber (...) «ea (libertatea supra-intelectuală) e actul unei lumini asemănătoare Binelui, și care, în bunătatea

ei e *superioară Inteligenței*<sup>327</sup>. Subtilitatea viziunii plotiniene atinge, de fapt, germele problemei, faptul că modul de a fi al Unului este imposibil de prins în cuvinte. „Plotin conține discuția despre eternitate în al șaselea paragraf al *Enneadelor* 3.7 în primul rând transferând descrierea lui Platon a unității din *Timaios* acestui Unu, și după aceea prin reliefașarea a modului cum *Intelectul în relație cu Unul* (s.n.) poate să aibă *viața* (s.n.) pe care noi o numim eternitate<sup>328</sup>. De subliniat este în special această sugestie a diferenței dintre Unul privit în relație cu Intelectul și Unul privit în sine. Luat ca atare, numai în sine, el nu poate fi definit. În legătură cu ceva, el apare chiar ca acel ceva. În legătură cu Intelectul el se identifică cu Zeul suprem, Demiurg sau Dumnezeu și creează aceste Idei. Problema este că ele nu-i sunt inferioare. Intelectul este o ipostază (gr. *hypo-stasis*), adică este o instanță plasată mai „jos” decât Unul, pentru că acesta din urmă este mai complex. Unul nu poate fi *reductus* numai la manifestarea sa în postură de creator. În schimb Ideile nu sunt o astfel de ipostază a Intelectului, dar conform viziunii lui Plotin, ele nu se plasează pe un plan inferior Intelectului. Intelectul este, de fapt, acest Dumnezeu<sup>329</sup>. Ideile se identifică cu eternitatea Intelectului, care este „întotdeauna prezentă”. Noțiunea de durată care a apărut în cursul expunerii nu este îndeajuns de relevantă pentru a putea constitui un nivel distinct. Ea este importantă pentru că prefigurează mai ales concepția creștină. La rigoare și dacă accentul se pune pe nuanțe, problema poate fi abordată și din acest punct de vedere, dar revenind la sistemele marilor filozofi greci s-a văzut că nici Parmenide și nici Platon nu îi conferă „drept de cetate” în stratificarea temporală. Rezultanta finală a celor spuse ar fi că schema rămâne triadică, dar pe al doilea etaj se găsește eternitatea așa-zisă absolută a Demiurgului, a Intelectului și a Ideilor. Ideea este că acest tip de eternitate „prezentă” nu este ultima consecință care decurge din viziunea temporală a Greciei antice.

Planul superior în raport cu eternitatea va fi tratat în contextul analizei creștinismului. Trebuie amintit că ea a fost descrisă foarte concludent și de Platon. Poate cea mai bună definiție provine din *Timaios* 37C-39E: „Toate acestea (luni, zile și ani, existență trecută sau viitoare) se aplică la devenirea în timp, și nu au sens în relație cu natura eternă care este din totdeauna sau nu a fost sau va fi niciodată<sup>330</sup>. Acest tip de eternitate non-durativă este numită de greci *aion*. După cum s-a văzut, în opera lui Plotin se află exprimată, pentru prima dată, vizavi de acest tip de eternitate, ideea

*prezentului etern*, pe care o regăsim la Eliade, dar și la Eminescu. Definiția lui Eliade, a eternității ca *nunc stans*, este cea a lui Boethius, dar tot într-o bună tradiție plotiniană. În finalul acestor considerații se poate spune că „În Plotin găsim sămânța complet dezvoltată a noțiunii de Prezent Etern coexistând cu toate prezenturile pământeste; o viață imuabilă dincolo de timp și de durată care este Dumnezeu”<sup>331</sup>.

Revenind la al treilea tip de temporalitate, ca să nu-i mai spunem eternitate, el se desfășoară pe nivelul ontologic al lumii fenomenale. Pentru greci, spre deosebire de concepția creștină, timpul este etern pentru că se reia în mod ciclic, fără a avea un sfârșit. Plotin nu poate admite că lumea a început: „«limitele duratei universului sunt fixate de niște rațiuni imuabile; după un timp anume, el revine mereu în aceeași stare, în alternanța măsurată a vieților sale periodice» (IV, 3, 12). Timpul universului prezintă astfel acea mișcare de dus-întors, care e ca schema plotiniană a oricărei existențe; nici el, nici universul *nu* sunt produsul unei *realități originare* (s.n.)”<sup>332</sup>. Nu insistăm mai mult asupra timpului lumii în Grecia antică, deoarece el poate fi refăcut din cele spuse de Eliade despre eterna reîntoarcere. Ideea inferiorității eternității ca realitate-sursă care creează timpul apare din nou în acest citat. Deși au fost analizate în mod separat, cele trei nivele trebuie văzute într-o unitate care formează viziunea Greciei antice asupra fenomenului temporal.

#### **f) Timp vs. eternitate (includerea terțului)**

O problemă deosebit de importantă este cea a *relației* dintre aceste nivele temporale. Care este, în fond, relația dintre eternitate și timp într-o religie de tip patern? Werner Beierwaltes, în comentariile sale la tratatul lui Plotin *Despre eternitate și timp*, este de părere că dincolo de opoziția lor, ambii termeni trebuie văzuți într-o „legătură dialectică”<sup>333</sup>. Plotin este comentatorul cel mai avizat al lui Platon, care subliniază fără echivoc natura relației timpului și a eternității. „Conceptele de «eternitate» și «timp» numite în titlul *Enneadei* a III-a „Peri aionos kai hronou” trebuie înțeleși în sensul lui Plotin, în ciuda contradicției lor într-o *unitate dialectică* (s.n.): timpul creat și care se arată în devenire provine și poate fi înțeles numai prin originea sa neschimbătoare”<sup>334</sup>.

Ideea fundamentală care se desprinde este că timpul nu mai este privit ca existență de sine stătătoare, așa cum s-a obișnuit de la Aristotel încoace. Timpul este pus întotdeauna în legătură cu eternitatea. Acesta este, cum s-a văzut, unul din pilonii principali pe care se bazează această lucrare.

În primul rând ideea principală a lui Beierwaltes, extrasă din filozofia platonice și neoplatonică, consideră timpul un fel de derivat al eternității. El își are originea în eternitate și depinde total de ea. În acest sens relația dintre timp și eternitate pare să se configureze într-un tip de contradicție numită de Noica *unilaterală*<sup>335</sup>. Timpul este contrarul eternității, dar eternitatea include și conține timpul. Perspectiva din care sunt privite cele două elemente ale relației este una liniară. Unul dintre termeni decurge din celălalt și este, în același timp, succesorul său direct. Situația poate deveni mai interesantă dacă se încearcă o depășire a acestui plan unidimensional.

O altă dovadă care vine în sprijinul afirmației lui Beierwaltes și care privește tot relația dialectică dintre timp și eternitate, este și clasică definiție platonice a timpului „ca imagine a eternității”. Sintagma grecească este „aionos eikona”<sup>336</sup>. Traducerea lui „eikon” prin „ima-gine” nu este deloc întâmplătoare. Imaginea unui lucru este „icoana” lui în sens etimologic. Imaginea este partea vizibilă din acel lucru. Dar, pentru că lumina se propagă cu o viteză finită, noi vedem doar imaginea sau „icoana” stelei care este de fapt deja moartă<sup>337</sup>. Iată fondul profund al acestei relații dialectice. Apariția unuia duce automat la dispariția celuilalt. În esență, totul poate fi înțeles în contextul procesului de creație. Sufletul iese din sine și proiectează o imagine a sa. Această imagine este copia sau reflexia sa. Ea va deveni și mobilul „căderii”, deoarece se va produce o inevitabilă și narcisică iubire față de această imagine<sup>338</sup>. Problema este că această „cădere” este echivalentul unei morți. Sufletul își pierde aripile și cade în corp, ca într-un mormânt (soma-sema). Învierea se va produce o dată cu ieșirea din acest corp material. Aceeași dialectică a vieții și a morții se regăsește și aici. Moartea sufletului înseamnă viața corpului și invers. Tot astfel se petrec lucrurile și cu timpul și eternitatea, pentru că planurile ontologice sunt aceleași. În primul rând trebuie spus că termenii rămân și pe mai departe contradictorii și diametral opuși, cu mențiunea că această contradicție se manifestă pe anumite coordonate specifice. Se știe că timpul și eternitatea reprezintă cei doi poli extremi. Într-o logică normală ei nu pot ființa în același timp, un om neputând trăi și în timp, și în eternitate. Aici intervine

însă un alt tip de logică. Cei doi termeni nu se mai exclud într-o simplă relație de tipul „sau... sau”, care ar intra sub incidența logicii aristotelice a terțului exclus. Din punctul de vedere al logicii lui Lupașcu, lucrurile devin mai interesante și introducerea acestei idei în contextul de față nu a fost aleatorie. Unul dintre motive are la bază dorința de a aduce o nouă interpretare binomului timp-eternitate, deși s-a văzut că dialectica soma-sema a corpului și a sufletului trimite implicit spre această sferă de semnificații. Problema este că și în acest tip de gândire există o relație similară între termenii contradictorii. Termenii relației par să se excludă unul pe celălalt. Timpul și eternitatea nu pot coexista simultan. Până la acest punct cele două tipuri de logică nu par să se deosebească. Totuși, între cei doi termeni contrari nu există o simplă relație de excludere. Când una dintre ele se actualizează, cealaltă trece în starea de potențialitate și invers. Termenul contrar continuă să existe, dar într-o altă ipostază, într-un alt mod. Acestea sunt exact coordonatele specifice pe care funcționează logica lui Ștefan Lupașcu. „În general, pentru ca energia să existe, cel puțin pentru ca să se manifeste în experiențele experimentărilor noastre, în laboratoare, trebuie ca ea să conțină cele două proprietăți contradictorii ale eterogenității și omogenității, precum proprietățile de potențializare și actualizare ale uneia și alteia, *în așa fel încât actualizarea uneia să provoace potențializarea celeilalte*”<sup>339</sup>. Această relație specială atrage după sine și alte consecințe. Faptul că rămâne acel punct comun al existenței, dar sub o altă formă, implică o serie întreagă de lucruri<sup>340</sup>. Pe lângă cele două moduri principale, timpul și respectiv eternitatea, există și un al treilea aflat la „jumătatea trecerii”<sup>341</sup> dintre cele două. Devenind „dialectici”, ei trebuie înțeleși într-un soi de unitate sau, mai bine-zis, de „inseparabilitate”. Dialectica relației astfel exprimată primește o configurație specială. Cei doi termeni devin non-contradictorii. La jumătatea drumului dintre ei se naște un al treilea, care îi cuprinde pe amândoi și care creează un alt nivel de realitate<sup>342</sup>, o altă „lume”. În limbaj științific aceste lucruri ar fi exprimate astfel: „Ar fi astfel posibile trei lumi, plecând de la un antagonism contradictoriu fundamental al energiei: două lumi invers alcătuite din particule pozitive și negative, de orientări divergente, și o lume a egalităților particulelor contradictorii, cu dezvoltare convergentă”<sup>343</sup>. Acest model a fost preluat dintr-o meditație generată de rezultatele fizicii contemporane. Ștefan Lupașcu este unul din marii noștri gânditori care a creat și a pus în aplicare acest model de logică în

care terțul nu mai este exclus ca în cea aristotelică, ci inclus în relația contradictorie astfel concepută. Configurația în această ipostază ar fi o trecere de la excluderea lui „sau... sau”, la includerea lui „și... și”. Termenul inclus are valoarea unui terț considerat, în același timp, superior celor doi, dar și inclus în ei. Cel mai important aspect al problemei este că Lupașcu împreună cu comentatorul său cel mai avizat, Basarab Nicolescu, la rândul său specialist în fizica teoretică, au stabilit că acest al treilea termen poate fi aplicat Divinității<sup>344</sup>. Acest terț inclus este chiar Unul absolut. El reprezintă instanța superioară prezentă imanent în cei doi termeni. Într-un capitol separat, Beierwaltes discută problema originii spiritului și ajunge la concluzia că Plotin, ca și Platon de altfel, presupun existența altei instanțe care nu poate fi definită nici măcar ca superioară sau inferioară și care este acel Unu. El este izvorul a tot ce există, izvor care rămâne în sine, fără vreo altă origine, însă constituindu-se ca o matrice atât a timpului, cât și a eternității. Conform teologiei platoniciene pe care o susține și Proclus, Unul nu se găsește „nici în timp, nici în eternitate”(neque tempore neque aeterno ente in to uno)<sup>345</sup>. Același lucru îl confirmă și Jean Guitton în celebra sa carte *Le Temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*. „Unul, care este dincolo de ființă, depășește de asemenea și durata. Determinând toate lucrurile, el nu poate fi el însuși determinat. El transcende chiar eternitatea, care este principiul determinării. Fără îndoială Plotin a părut a acorda Unului un tip de gândire de unde să poată decurge în vreo manieră eternitatea și viața. Dar el nu întârzie să afirme că Unul nu este nici în mișcare nici în repaus, nici în stare nici în timp”<sup>346</sup>.

Extinzând discuția pe o arie geografică mai largă, semnalăm în acest context și metafizica spiritualistă a *Upanishadelor*. În capitolul anterior s-a stabilit că și aceasta constituie un exemplu de religie de tip patern, motiv pentru care există o posibilitate și o bază de com-parație. În Brahmanul upanishadic se pot distinge două aspecte: „corporalul și incorporalul, muritorul și nemuritorul, fixul și mobilul” (*Brhadaranyaka-Upanishad*)<sup>347</sup>. Mai mult, *Maitri Upanishad* precizează că această bipolaritate a Ființei Universale pe planul timpului are două forme. Brahman are două naturi, dar o singură esență, Timpul și Fără-Timp. „Cu alte cuvinte, conchide Eliade, timpul și eternitatea sunt cele două aspecte ale aceluiași Principiu”<sup>348</sup>.

Acesta este argumentul transcendenței terțului susținut de logica lupașciană. În el opoziții se „conciliază”, clădind o unitate mai mare<sup>349</sup>. Acest plan, dincolo chiar și de eternitatea așa-zis absolută, este de fapt dincolo de orice aspect temporal. Eternitatea îi este inferioară, deoarece prin caracteristicile sale este pusă în corelație cu timpul.

Dacă ar fi să revenim la dialectica dintre cei doi termeni mai trebuie să subliniem un ultim aspect, în strânsă legătură și cu terțul inclus. Ideea de dialectică cu trei elemente ar putea trimite spre triada hegeliană teză-antiteză-sinteză. Este foarte important a nu se confunda configurația lucrurilor. Terțul inclus este diferit de sinteza lui Hegel, nefiind un element încremenit. El nu este un punct fix, ci o stare care oscilează permanent între componentele sale antitetice. De aici rezultă și dificultatea, cu care s-a confruntat și Plotin, de a prinde Unul într-o formulă stabilă. Exprimarea este de cele mai multe ori ambiguă, asemeni conceptului de *vid plin* din fizica cuantică. Unul este, în același timp, și Binele platonian, și Zeul, și Eul absolut.

Cum se pot „împăca” aceste două perspective? La prima vedere, contradicția unilaterală rezultată din analiza liniară pare să fie în opoziție cu relația triadică de tip lupașcian, însă corecte și conforme cu definițiile inițiale. Problema aceasta atinge puncte mai delicate, din ceea ce s-a numit teoria obiectivității în știința modernă. În fizică s-a demonstrat că o dată cu descoperirea relativității de către Einstein lucrurile s-au schimbat fundamental. În primul rând, acum se face distincția între puncte de vedere și niveluri de Realitate. Noțiunea însăși de „Obiectivitate depinde de nivelul de Realitate considerat”<sup>350</sup>, spune Basarab Nicolescu în cartea sa *Transdisciplinaritatea*. De fapt ambele argumentații sunt valabile, deoarece sunt analizate de pe nivele și din perspective diferite. Astfel se pot distinge cel puțin două astfel de nivele. Unul este cel imanent, în care timpul și eternitatea intră în relație într-un univers bidimensional, de tipul celui conceput de fizica clasică<sup>351</sup>, ca perimetru în care există doar succesiune liniară<sup>352</sup>. Cel de-al doilea este un univers complex în care au loc și salturi transcendente.

Revenind la problema stratificării, din perspectiva descendentă a diferitelor niveluri temporale, punctul culminant este Unul sau ceea ce este dincolo de timp și eternitate. În paragraful anterior am stabilit că originea acestuia poate fi descrisă și cel mult numită, definită cu argumente (*begründend hintergriffen*)<sup>353</sup>. Unul în sine este fără atribute, dar el

generează ipostazele inferioare<sup>354</sup>. Acestea ar fi în primul rând Spiritul său, Intellectul care ar corespunde lumii Formelor ideale a lui Platon. La acest nivel ființează eternitatea prezentului etern de care s-a vorbit până acum. În fine, în al doilea rând poate fi plasat Sufletul lumii. Acesta este nivelul timpului ciclic care domnește în lumea materială.

Din punctul de vedere al structurii observăm o împărțire în trei trepte, în care timpul ocupă ultimul loc, urmat apoi de eternitate și, respectiv, de Unul. Ideea recurentă ce trebuie subliniată este că eternitatea înțeleasă în modul cel mai obișnuit, adică ca eternitate a spiritului, a lumii Formelor ideale, nu este pragul de sus al scării. Ea *nu* este apogeul care poate fi atins pe scara existenței. Din perspectiva logicii luptăciene reiese foarte clar chiar *necesitatea* existenței unei instanțe superioare în raport cu eternitatea. Pentru o și mai bună înțelegere a ceea ce semnifică, vom reaminti definiția spiritului ca Unul „multiplicat”, rezultat dintr-o autocontemplare a acestuia<sup>355</sup>. Eternitatea este manifestarea Unului în ipostaza de Dumnezeu, în terminologie creștină, cum se va vedea în continuare. Ea este declararea existenței Lui, *viața* sa instantaneu infinită, după cum spune și Beierwaltes<sup>356</sup>.

#### **g) Structura temporală în creștinism (eternitatea creștină)**

Aceasta a fost o încercare de a puncta, în linii mari, ideea de stratificare a temporalității în Grecia antică. Trecerea spre creștinism se face, însă, numai o dată cu Philo din Alexandria. Cu el, spune Henry Chadwick, începe de fapt istoria filozofiei creștine<sup>357</sup>. „Dumnezeu s-a retras din ambele capete ale timpului. Pentru că viața Lui nu este nici Timp, nici Eternitate. Și în Eternitate nu este nimic trecut și viitor, ci numai prezent”<sup>358</sup>. Philo este un adept al neoplatonismului și viziunea sa încă poate fi încadrată în cele spuse până acum. Se prefigurează două idei fundamentale la care vom reveni ulterior: Dumnezeu, înțeles ca Unul absolut<sup>359</sup> nu este nici în timp, nici în eternitate și ideea de prezent etern preluată și de Boethius. Lesne de observat este trecerea lină de la concepția elenă la cea creștină. În mare, nivelele temporale par a se păstra întocmai. Totuși problema nu este atât de simplă cum pare la prima vedere.

Cât despre creștinism luat în detaliu, pentru a avea o perspectivă corectă și completă, se impune întâi o analiză a concepției timpului din

*Vechiul Testament*, pentru ca mai apoi să se treacă la expunerea mai pe larg a ceea ce se numește doctrina creștină a timpului. În *Vechiul Testament* se cunoaște denumirea de *olam* pentru eternitate. El are nuanța de *perpetuu* mai mult decât de etern. Când acest cuvânt este aplicat lui Dumnezeu, nu este vorba de o eternitate absolută<sup>360</sup>. Cei mai mulți cercetători sunt de acord că concepția filozofică a eternității creștine nu se putea naște din viziunea *Vechiului Testament*. Acolo nu se trasează nici un fel de distincție între diferitele paliere, între timp și eternitate, între eternitate și Dumnezeu. Se pare că vechea scriptură iudaică pledează mai degrabă pentru un timp infinit decât pentru unul dincolo de timp<sup>361</sup>. Bineînțeles că discuția ar putea continua cu argumente pro și contra, dar punctul relevant al acestei lucrări este faptul că în *Vechiul Testament* nu se poate face o distincție clară a diferitelor trepte, pe care să situăm timpul și eternitatea.

Din perspectivă creștină și prin acest lucru se înțelege cea a *Noului Testament*, timpul este liniar și finit. Lumea a fost creată de Dumnezeu și va avea un sfârșit. În *Noul Testament* apare tot cuvântul grecesc *aion* care desemnează eternitatea. Acel sfârșit al timpului coincide cu începutul eternității. Din această cauză „eternitatea este post-temporală”<sup>362</sup>. Ea urmează apocalipsei. Poziția amintește de dualismul celor două păreri fundamentale despre timp din creștinism: eschatologică și elenistă<sup>363</sup>. Cert este că mulți cercetători au concluzionat că nu se poate stabili cu exactitate dacă conceptele de timp și eternitate sunt definibile în mod riguros, bazându-se strict pe textul biblic. Se poate afirma deci, bazându-se pe opinia lui Alan Padgett, că nici în *Noul Testament* nu avem de-a face cu acel tip de eternitate, specific filozofiei creștine a Evului Mediu. Explicații privind acest paradox sunt oferite printre alții și de Cullmann, în celebra sa carte *Christ and Time*, unde se vorbește tot despre influența platonismului asupra tradiției creștine. Totuși, dincolo de influențe, întrebarea care s-ar pune vizează modul în care s-a putut argumenta teologic, cu citate din Biblie, viziunea părinților bisericii, privind timpul și eternitatea. Argumentul lui Boethius, întemeietorul de drept al concepției despre timp și eternitate în filozofia creștină, este simplu: fără a o susține explicit, dar și fără a o contrazice, *Biblia* este compatibilă cu perspectiva filozofică grecească.

*Confesiunile* lui Augustin marchează prima încercare sistematică de a defini timpul din punct de vedere creștin. Pentru acesta Dumnezeu este creatorul timpului, aflându-se el însuși dincolo de timp. Nu se conturează

clar dacă acel spațiu divin de dincolo de timp este cu sau fără durată. Alan Padgett consideră că în unele pasaje Augustin este „suspect” de a fi susținut ideea unui Dumnezeu dincolo de durată. „Aceste pasaje, combinate cu cunoscuta influență a neoplatonismului, îndeamnă să credem că pentru el Dumnezeu este etern dincolo de timp (timelessly eternal), trăindu-și toată viața dintr-o dată (at once), într-un singur moment fără durată”<sup>364</sup>.

Cea mai cunoscută definiție a eternității este însă cea a lui Boethius, preluată și de Eliade, care va clarifica și lacunele existente în argumentația lui Augustin. Definiția sa, devenită de acum clasică, este și ea îndatorată masiv neoplatonismului. „Eternitatea este atunci posesiunea întregă și simultană a vieții fără sfârșit”. (Aeternitas igitur este interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio: *Consolarea filozofiei*, 5.6). Acest fragment este esențial, conținând, *in nuce*, toate caracteristicile de bază ale eternității: ideea de viață, de mod de existență, ce apare și la Plotin, cu trimitere spre lumea suprafenomenală a Formelor, apoi ideea de întreg, de nefragmentat, de unitar, care sunt tot caracteristici ale Ideilor platonice și, în fine, ideea de simultaneitate ce denotă acel *nunc stans*, acel prezent etern. Pentru că Dumnezeu este etern, el îmbrățișează toate timpurile deodată, în același moment. Problema care se ridică și la Boethius, ca și la filozofii neoplatonici ar fi mai ales faptul că apare, din nou, acea ecuație dialectică în care sunt angrenați atât timpul, cât și eternitatea. El spune foarte clar că lucrurile eterne devin mai clare dacă le comparăm cu cele temporale<sup>365</sup>. Numai în relație cu timpul putem înțelege adecvat esența eternității.

A doua idee importantă care se desprinde de la Boethius vizează distincția între ceea ce se numește *aeternitas* și *sempiternitas*. Sempiternitas este viața eternă, care durează tot timpul, spre deosebire de eternitate, aflată dincolo de durata temporală. Aici intervine din nou aspectul durativ, punct important în clasificarea diferitelor tipuri de eternitate în Grecia antică. Sempiternitas, după cum îi spune și numele, pornește de la *semper*, ca viață temporală terestră sau nu, dar cu durată nelimitată<sup>366</sup>. Ea nu are prezentul etern deodată (totum simul), ci doar un surogat cu extensie temporală. Aceste lucruri diferențiază momentul omenesc de cel al lui Dumnezeu. Primul este perceput în durată, pe când celălalt, întreg și deodată. Motivul principal al abordării acestei probleme a fost acela de a găsi un punct de reper în perceperea nivelului unde ajung personajele lui Eliade care ies din timpul profan. Dacă în Grecia antică aceste aspecte ale eternității, cu durată

și fără durată, nu au necesitat o subîmpărțire, atunci se înțelege de ce momentul lui Dumnezeu este diferit, dar nu fundamental incompatibil cu cel la care poate să acceadă o ființă umană. Momentul eternității cu durată nu este radical diferit de cel al lui Dumnezeu. Această perspectivă, în care nuanțele nu constituie planuri distincte, relevă de ce și mai ales cum se poate apropia omul de Dumnezeu, cum personajele eliadești pot intra în contact cu ceea ce este dincolo de contingent.

O întreagă tradiție de exegeți au glosat pe marginea acestei relații dintre cele două tipuri de eternitate. Este cunoscută și disputa prelungită în Evul Mediu, privind eternitatea lumii. Lucrarea de față însă nu își propune să intre pe tărâmul problematicii stricte a nuanțelor, ci se mărginește doar să atragă atenția asupra diferențelor fundamentale<sup>367</sup>. În acest context trebuie precizat că afirmațiile lui Boethius sunt deosebit de importante pentru clarificarea problemei eternității. El este primul care a definit în termeni creștini un concept, pe cât de dificil, pe atât de important pentru întreaga teologie creștină. De la început se poate spune că prezentul etern este *modul de existență al lui Dumnezeu*, al Tatălui care nu constituie ultima consecință pe scara ontologică a misticiei creștine<sup>368</sup>. Dacă în Grecia antică s-a făcut distincția între Unul absolut și Demiurg, o diferențiere similară se regăsește și în creștinism. Este drept că ea a fost de multe ori trecută la index de către biserica oficială, dar acest curent de opinie s-a conservat mai ales în mistică. Unul dintre cei care au încercat să surprindă cât mai fidel diferența dintre cele două instanțe a fost Meister Eckhart.

#### **h) Meister Eckhart și problema Deității**

Totul este o problemă a înțelegerii termenului de Absolut. În cazul în care se vorbește despre absolut în sine, atunci el apare ca neant, ca nedeterminat suprem. Dacă, pe de altă parte, este luat în ipostaza sa manifestată, atunci el primește atribute creatoare și devine Dumnezeu. Nu discutăm despre superioritatea unuia în raport cu celălalt<sup>369</sup>, ci doar notăm în continuarea celor spuse mai sus părerea lui Alexandre Koyré în această problemă: „Cunoaștem soluția neoplatonică ce constă în fixarea de ipostaze, adică de emanații succesive ale Absolutului; cunoaștem și soluția misticiei germane ce distinge absolutul în sine, *Deitas*, *Nimicul divin*, *Pustiul tăcut al divinității* (*stille Wüste der Gottheit*) (s.a) de Dumnezeu, divinitatea absolută

necreată și necreatoare, de Dumnezeu creator, corelativ ca atare creaturii, lumii sufletului”<sup>370</sup>.

Bineînțeles că misticul renan nu este singurul care a practicat așa numita *teologie apofatică*, dar operele sale abordează explicit și problema timpului, dar și cea a eternității. Nu ne-am propus aici să analizăm în amănunt întreaga teologie a lui Eckhart, dar vom aminti lucrul considerat esențial de către toți exegeții: miezul doctrinei lui este drumul spre unirea cu Dumnezeu. Ce înseamnă această unire și cum poate fi ea înțeleasă de un cititor contemporan? Alain de Libera este de părere că avem de-a face mai degrabă cu locul de unde izvorăște Dumnezeu. Nu e vorba, prin urmare, de o unire cu Dumnezeu-Tatăl, cu o vedere a Sa față la față<sup>371</sup>. Precizarea este foarte importantă, deoarece ea ne trimite direct spre problematica în discuție. „Prin urmare, unire, dar acolo de unde izvorăște Dumnezeu, în acel loc fără de loc care, așa cum amintește Pr. 28, nu se află «nici în lume, nici în afara lumii», «nici în timp, nici în veșnicie» (s.n.) care nu are nici în afară, nici înăuntru, care este Străfund pur și simplu”<sup>372</sup>. Ca prim comentariu ar fi de remarcat că și Eckhart folosește dubla negație tipică pentru metoda apofatică, dar și pentru Upanishadele indiene. Acolo acel „neti, neti” îl ajută pe căutător să ajungă la ceea ce ei numesc Brahman. În esență de-numește aceeași realitate, diferența constând doar în calea, în modalitatea prin care se ajunge acolo. Străfundul de care se amintește aici este dincolo de orice poate fi conceput, dincolo chiar și de Dumnezeu însuși. Mai clar se disting cele două instanțe în citatul următor dintr-o predică celebră. „Dumnezeu și deitatea sunt atât de deosebite între ele pe cât de deosebit este cerul de pământ (...) Dumnezeu acționează, deitatea nu acționează, ea nu are de ce acționa (...). Dumnezeu și deitatea se deosebesc prin acțiune și nonacțiune”<sup>373</sup>. Eliade precizează și el, pe bună dreptate, că nu este vorba de o anterioritate sau de o modificare ontologică. Conceptul de „deitate” provine de la Dionisie Areopagitul care îl califică pe Dumnezeu drept „neantul pur”. Conceptul este deosebit de greu de înțeles, mai ales că el depășește, cum spun misticii, orice posibilitate de a fi definit. Din acest Străfund, pe care Eckhart îl numește când „Unu”, când „Eu”, influențat bineînțeles, de filozofia neoplatonică, izvorăște ceea ce în creștinism este cunoscut îndeobște drept Dumnezeu Tatăl<sup>374</sup>. Acesta este sinonim cu eternitatea și cu Intelectul plotinian<sup>375</sup>. Lucrurile devin însă interesante atunci când se pune accentul pe depășirea atât a timpului, dar mai ales a eternității.

Acest „loc” este dincolo de timp, dar și de eternitate. În el dispare orice noțiune care mai poate avea vreo legătură cu temporalitatea. Rudolf Otto, într-un pasaj în care îl comentează tot pe Eckhart, face și el o distincție deosebit de importantă. „Pentru inițiatul care cunoaște contează să ajungă *deasupra lui Dumnezeu* (s.n.), în însuși fundamentul liniștit al Deității vide. Ea este mai presus. Iar cine are încă un Dumnezeu, acela nu-l are încă pe Cel Suprem și pe cel Ultim. *El nu se află decât la liziera eternității, nu a călcat în veșnicia însăși* (s.a)<sup>376</sup>. Înainte de a intra în discuția fragmentului menționăm că în acest context cuvintele „eternitate” și, respectiv, „veșnicie”, deși sinonime din punct de vedere semantic, sunt folosite de către Otto pentru a denumi realități ontologice deosebite. Nu este vorba de o confuzie de termeni, ci doar de o încercare de a distinge cele două planuri. De aceea prima constatare subliniază o delimitare foarte clară între ceea ce este Dumnezeu și ceea ce se află deasupra Lui. Misticul nu se mulțumește cu Dumnezeu-Tatăl care reprezintă eternitatea, cum am văzut, ci tinde să depășească și acest nivel. Apare aceeași idee a depășirii eternității care a fost amintită și în cazul religiei materne. Eternitatea nu este pragul absolut unde se poate ajunge. Otto face distincția chiar terminologic, prin cele două cuvinte, eternitate și respectiv, veșnicie. Dumnezeu depășește timpul și este etern (este vorba de acel *nunc stans* sau prezent etern de care vorbea și Boethius), dar acea veșnicie, acel „spațiu fără spațiu”, acel neant divin, acel abis al Dumnezeirii sau Deitatea<sup>377</sup>, cum o numește Eckhart, transcende până și eternitatea însăși. „Când stau golit în voința lui Dumnezeu și golit de voința lui Dumnezeu și de toate lucrările lui, ca și de Dumnezeu însuși, atunci sunt deasupra tuturor creaturilor și *nu sunt nici Dumnezeu, nici creatură* (s.n.), ci ceea ce am fost și voi fi din-totdeauna<sup>378</sup>. Aceasta este poate cea mai bună descriere pentru ceea ce înseamnă de fapt Deitatea. Regăsim exact aceeași descriere prin negații în care *neti neti*-ul indică își da mâna cu cea mai profundă speculație creștină. Oricum ideea centrală a misticului vizează faptul că la acest nivel este depășită atât lumea creată, cât și eternul divin. Pentru a confirma ideea, se poate apela și la metafizica spiritualistă a *Upanishadelor*. Pentru a revela distincția dintre cele două instanțe, Eliade spune foarte clar: „Cu alte cuvinte Timpul ca și Eternitatea sunt cele două aspecte ale aceluiași Principiu: în Brahman *nunc stans* coincide cu *nunc fluens*”<sup>379</sup>. El este instanța supremă comparabilă cu

deitatea. De aceea aceasta din urmă este mai mult decât eternitatea lui Dumnezeu.

### **i) Meister Eckhart și „urcarea” efectivă a treptelor timpului**

Speculația și gândirea acestui mister este una, dar realizarea lui este deosebit de dificilă. Omul trebuie să treacă prin trei inițieri sau „morți” succesive. De fapt ele sunt aceleași trei trepte: lumea terestră, lumea spirituală și, în fine, neantul, clasificare amintită deja, dar care se păstrează și în doctrina lui Eckhart. În primul rând „trebuie ca sufletul să renunțe la ceea ce este”, să renunțe la sine și la întreaga lume”, „să nu mai facă mai mult caz de sine și de toate lucrurile decât ca pe vremea când încă nu exista”<sup>380</sup>. Aceasta este numită „moartea spiritului” pentru că acum, pentru prima dată, îl pierde pe Dumnezeu, adică noțiunea de Creator, precum și cea de Creație. „Această lepădare de sine este în același timp și o lepădare de Dumnezeu. Sufletul care se pierde pe sine îl pierde pe Dumnezeu”<sup>381</sup>. A doua treaptă este ceea ce Eckhart numește „pierderea Fiului”, adică a arhetipului său etern. Scopul acestei morți este „să-și piardă acea egalitate cu Dumnezeu pe care o posedă prin arhetipul etern” sau, după o formulă inspirată a lui Dionisie, „să se piardă în neantul arhetipului său”<sup>382</sup>. La acest nivel avem de-a face, cum se poate vedea, cu eternitatea arhetipului, a Ideilor platonice. Lumea spirituală, în care pătrunde sufletul, nu este și ea decât o treaptă, pe care trebuie să urce pentru a accede și la ceea ce este dincolo de ea. Libera comentează la rândul lui foarte exact: „Această a doua moarte a spiritului care-l scoate din esența sa *increată* (s.n.), așa precum mai înainte ieșise din esența sa *creată* (s.n), este un mod de depășire a viziunii ca viziune”<sup>383</sup>. Iată deci, că dacă până acum sufletul a trecut de „poarta creatului, acum el trece și de „poarta increatului”. Acum se depășește ceea ce am numit „relația dialectică”, de care vorbea Beierwaltes și care se creează numai între cele două lumi contrare: între lumea fenomenală și lumea suprafenomenală, între imagine și modelul său, între timp și eternitate. La finalul căii se poate spune că sufletul a depășit contrariile. A treia „moarte” stă sub semnul „îngropării spiritului în Dumnezeire”. „Numai dincolo de Imagine”<sup>384</sup> sufletul poate cuprinde Ființa absolută și fără amestec, fără loc și unde nimic nu se dă și nu se primește. Acolo este Ființa pură, lipsită de orice esență și de orice existență. Acolo sufletul îl cuprinde pe Dumnezeu numai prin acel Străfund

aflat deasupra oricărui fiind. Căci dacă acolo ar mai fi vreun fiind, el ar cuprinde fiindul respectiv în Ființă; dar nu mai este decât un Străfund<sup>385</sup>. Orice viziune speculară, deci duală, fiind suprimată, spiritului nu-i mai rămâne de făcut decât să se arunce în neantul divin. Această moarte este cu adevărat o „moarte divină”. „Numai atunci când sufletul s-a înecat în oceanul fără fund al Dumnezeirii”, părăsindu-l cu adevărat pe „Dumnezeu lui Dumnezeu” și nemaiavând Dumnezeu, se poate spune că în sfârșit „a depășit toate gândurile”<sup>386</sup>. Această concluzie punctează un singur aspect, anume că sufletul a depășit acum și orice formă de temporalitate.

Întrebarea care totuși stăruie este de ce trebuie să se ajungă până acolo? De ce nivelul lui Dumnezeu nu este o soluție acceptabilă? Mistica germană caută acea *Deitas*, acea *Gottheit*, „întrucât, în raport cu sufletul omului, cu lumea, cu creatura însuși Dumnezeu este atins de limitare, de negație, de neființă, de devenire. «Dumnezeu devine și des-vine», spune Eckhart; el este inferior divinității care nu devine”<sup>387</sup>.

Chiar dacă în problema superiorității Deității, Böhme nu este de acord cu Eckhart, amândoi sunt în consens în ceea ce privește structura temporală. „Căci Dumnezeu, Dumnezeul lui Böhme, trăiește, se dezvoltă și evoluează. El este chiar Dumnezeul care *wird und entwird* veșnic, într-un singur *nunc aeternitatis* (*ewiges Nun*, eternul prezent). El nu se află «în afara» mișcării. O cuprinde și o conține. Nu se află «în afara» timpului, în imutabilitatea neființei, ci în eternitatea vie a vieții veșnice ale cărei etape sunt simultane”<sup>388</sup>. Fără alte comentarii citatul de mai sus conține toate elementele lămuritoare pentru o înțelegere corectă a stratificării temporale: Dumnezeu care are *viață* eternă, dar care în aceeași măsură *nu* este în afara timpului, pentru că *nunc aeternitatis*, eternul prezent, nu este ultimul prag de transcendere a tempoarlității,

## j) Cioran și problema Deității

„*Cel care trudește căutând perfecțiunea dorește să se odihnească la sânul a ceea ce este desăvârșit; și oare neantul nu este și el o formă a desăvârșitului?*”<sup>389</sup>

(Thomas Mann)

Pentru a anticipa oarecum tonul mai puțin riguros din acest capitol-intermezzo am ales un citat din *Moarte la Veneția* care face trecerea de la cele spuse mai sus și ceea ce va urma.

Sfera reflecțiilor lui Eliade relaționează deseori cu ideile unui alt mare gânditor contemporan acestuia, Emil Cioran. Din opera sa se desprinde aceeași perspectivă asupra dihotomiei dintre Deitate și Dumnezeu, doi termeni aparent sinonimici, dar în esență total diferiți. Cioran consideră că „filozoful se gândește la *Divinitate*, credinciosul la *Dumnezeu*. Unul la esență, altul la persoană. Divinitatea este ipostaza abstractă și impersonală a lui Dumnezeu<sup>390</sup>, este „un aspect *indirect* al lui Dumnezeu<sup>391</sup>. În aceeași ordine de idei constată că „de la nimic la Dumnezeu nu este nici măcar un pas. Căci Dumnezeu este expresia *pozitivă* a nimicului<sup>392</sup>, că „*Absolutul* e un Dumnezeu în afara inimii<sup>393</sup>, e o „frântură gratuită a nimicului<sup>394</sup>, nimicul fiind definit ca „ceea ce începe după Dumnezeu sau, mai precis: *după* divinitate<sup>395</sup>. Omul Cioran este convins că „întotdeauna există cineva mai presus decât tine: dincolo de însuși Dumnezeu se *înălță* Neantul<sup>396</sup>, așa că se întreabă: „să nu fie Dumnezeu starea de *eu* a neantului?<sup>397</sup> E vorba de același Dumnezeu care „apare de după paravanul Nimicului ca o ultimă ispitire<sup>398</sup>. Până acum s-au vehiculat mai multe noțiuni și concepte, ca Dumnezeu, Deitate, Nimic, Neant, toate valorizate ca în opera lui Eliade și-a celorlalți filosofi și gânditori amintiți până acum. În acest context se configurează aceeași eșalonare pe verticală, conform căreia omul e la baza scării, urmează Dumnezeu și deasupra, dar în același timp cuprinzând totul, se află Deitatea, cu sinonimele Divinitate, Nimic, Neant. Apare la Cioran un lucru foarte interesant, așa cum se va vedea din citatul următor: „valorile de nimic ce agită ființa umană se prelungesc în unduiri până în absența infinită a Divinității. – Omul n-are alt temei decât lipsa de fund a lui Dumnezeu<sup>399</sup>, deci „cu cât omul are margini mai nesigure, cu atât se apropie mai ușor de *lipsa de fund* al lui Dumnezeu<sup>400</sup>, această lipsă fiind definită ca „punctul de contact între abisul divin și abisul uman<sup>401</sup>. Această viziune se diferențiază de cea a lui Eliade, dar nu de cea a lui Eckhart. Omul cioranian are acces direct spre Deitate, nemaifiind nevoie de intermedierea lui Dumnezeu. Acest gânditor ne spune clar că „diferența între mine și Dumnezeu: el *poate* ceea ce eu *simt*. Puterea ne desparte, o diferență de nuanță metafizică. Nu trăirea în dumnezeire, ci în dumnezeirea *noastră*<sup>402</sup>. Se afirmă clar superioritatea umană, mai bine-zis, cea a *omului îndumnezeit*, cum va fi numit în capitolele

următoare, mai ales că Cioran pare că e adeptul a ceea ce Eliade va numi ”revelarea sacrului în profan”, idee care transpare din următoarea afirmație: „Absolutul se desfată și-n ultimul firicel de iarbă. Absolutul și vidul”<sup>403</sup>. În altă ordine de idei, dar cu reală referire la cele discutate anterior, mai putem spicui din opera lui Cioran și o altă diferențiere ce vine în sprijinul lucrării noastre.

Există un timp liniar, al oamenilor, apoi eternitatea în care dănuie Dumnezeu și, în final, Deitatea care se afla dincolo de timp, lucru exprimat de Cioran astfel: „eternitatea ar putea fi treapta finală a timpului, precum neantul sublimarea ultimă a eternității”<sup>404</sup>, căci „Dumnezeu, dispunând de prea multă durere, nu mai aparține timpului. El e o hemoragie pe dimensiunea eternității. Însângerarea lui începe din întâia clipă fugară din Neant”<sup>405</sup>. E clar că se jonglează cu aceleași trei nivele, timp, eternitate, neant.

**k) Omul-îndumnezeit și „arhitectonica” sa.  
Un al patrulea nivel?**

Din cele spuse până acum reiese că nici acest stadiu nu reprezintă finalul unei căutării spirituale. Chiar dacă așa-zisa căutare spirituală a sufletului s-a terminat, teologia lui Eckhart pune, pe bună dreptate, și problema corpului, a vieții. Misticul renan insistă foarte mult asupra a ceea ce în creștinism este cunoscut sub numele de *întrupare*. „Unirea prin și în Străfund este ceea ce am numit mai sus „moartea spiritului”. Dar „omul sărac” rămâne viu printre vii, iar nu mort”<sup>406</sup>. Cu alte cuvinte, omul are un suflet, dar și un trup. Libera spune că „teologia lui Eckhart a unirii nu rămâne deci la nivelul unei simple eschatologii a Ființei. Ea se adresează omului viator. Ea nu are sens în afara întrupării (...) Teologia despre Străfund este formulată nu doar pentru patria cerească (în patria), ea este destinată în primul rând pelerinajului terestru (în via)”<sup>407</sup>. De asemenea Eliade confirmă ideea atunci când vorbește în *Istoria sa* despre Eckhart. „Meister Eckhart este prin excelență teologul acestei noi etape din istoria misticismului creștin; el proclamă și justifică teologic posibilitatea de a reintegra identitatea teologică cu Dumnezeu, continuând să rămâi în lume”<sup>408</sup>. Trimiterea la filozofia indică a Bhagavad-Gitei va fi făcută de istoricul român al religiilor.

Aici este și marele merit al creștinismului. De acum încolo platonismul este depășit<sup>409</sup>. Tema neoplatonică a unirii cu Unul este completată și întregită de ideea întrupării creștine. De fapt distincția între Unul absolut și cel întrupat nu a fost făcută în Grecia antică. Cea mai mare originalitate a filozofiei creștine constă în punctarea unei noi perspective. Eckhart face o distincție clară între cele două: între „cea mai înaltă desăvârșire a spiritului, la care s-ar putea ajunge în această viață pe cale spirituală”, adică unirea cu Dumnezeu, și respectiv „cea mai aleasă desăvârșire pe care o vom avea mereu, trup și suflet”<sup>410</sup> sau mai clar „Spiritul nu poate ajunge niciodată la desăvârșire, dacă trupul și sufletul nu sunt desăvârșite”<sup>411</sup>.

Mistica germană medievală avea și ea acest ideal al renunțării la sine, al aneantizării, al renunțării la „eu”, la *Selbheit*. Totul se reducea la „abandonarea lumii de care sufletul «se separă» pentru a se reîntoarce la sine, pentru a se readânci în esența sa increată (*Urgrund-ul* veșnic); tema acelei *Entleerung* (golire) prin care omul, distrugându-se pe sine (distrugând falsa individualitate care aparține acestei lumi) făptuiește nimicul, vidul, regăsind astfel în propriul neant Neantul veșnic al lui Dumnezeu, cel care ia locul individualității dispărute substituindu-i-se”<sup>412</sup>.

În termenii lucrării de față scenariu descris mai sus ar însemna depășirea dualității timp-eternitate. Totuși nu aceasta este soluția căutată. Există, ce-i drept, mitul lui Tristan și Isolda, precum și multe religii radical ostile față de principiul matern, de lumea creată, care propun o astfel de soluție. Originile mitului au fost identificate în erezia dualistă catară<sup>413</sup>, subversivă față de creștinism. În general însă, un bun creștin este și un luptător și nu poate admite o părăsire a „câmpului de bătălie” printr-o astfel de „capitulare”<sup>414</sup>. Căutarea adevăratei nemuriri nu se poate opri într-un spațiu transcendent. Tendința depășirii contrariilor trebuie să aibă loc și în această viață.

Este drept că omul trebuie să pătrundă misterul până la capăt și să nu se mulțumească cu „reflectarea sau cu simbolul său”<sup>415</sup>. Aceasta însă nu este ultimul pas în desăvârșirea sa. „omul trebuie să reînvie din Dumnezeu, nu să dispară pentru a fi absorbit în el sau înlocuit cu ceva nou. Regenerat mântuit, omul nu încetează (cum crezuse Schwenkenfeld) să fie o creatură, iar dacă (așa cum consimte Böhme în acord cu Franck) corpul nou și spiritual al omului regenerat se formează în el în cursul unei vieți și îl face să participe în această viață la altă lume și la veșnicie, el nu este o creatură nouă. Căci

altfel el nu ar mai fi același om; identitatea de persoană umană s-ar pierde<sup>2416</sup>. Mesajul pe care îl transmite *philosophus teutonicus* este foarte clar. Aici însă intervine o problemă destul de delicată. „Îndumnezeit nu înseamnă a fi devenit Dumnezeu, iar identificare nu duce niciodată la identitate. Creatura nu se confundă cu creatorul...”<sup>2417</sup>. Mai exact se disting două etape în această unire cu divinul: prima ar fi cea a unirii voluntare a creaturii cu absolutul, în care identitatea (*Selbheit*) se pierde, iar cea de-a doua este renașterea lui Dumnezeu în interiorul creaturii. „Creând vidul și liniștea, ea tace și rămâne imobilă în așteptarea acțiunii divinității; iertarea ce o umple și o transformă este un dar divin pe care îl primește pasiv. Creatura îți pierde individualitatea; Dumnezeu ia locul în esența sa. Creatura nu mai acționează, Dumnezeu este cel care acționează în ea. Se poate chiar spune: creatura nu mai există, Dumnezeu este cel care există în ea”<sup>2418</sup>. Singura mențiune care mai trebuie făcută este că omul rămâne conștient și trăiește o în continuare o viață obișnuită pe pământ.

Chiar dacă și religia creștină crede și ea că lumea creată ar fi o unealtă a diavolului, nu renunță atât de ușor la aceasta. Mai ales că este vorba doar de lumea *aceasta*. Nicolae Steinhardt are un fragment memorabil în *Jurnalul fericirii* referitor la diferența dintre lumi. „În tren mă reține formula «diavolul este stăpânitorul lumii acesteia». Cred că accentul trebuie pus pe *acesteia* (s.a.). Lumea e creația lui Dumnezeu, dar lumea contaminată prin păcat și intrată în complicitate cu diavolul, lumea *aceasta* (s.a.) – care nu mai e cea originală – lumea pe care Satana i-o oferă și o așterne la picioare lui Hristos ca fiind a lui și având dreptul s-o dea cui voiește (și Domnul – Luca 4, 6 – nu-l contrazice), întrucât nu e decât o imagine secundară, deformată, deviată – și care-i iluzie, pe care țărani și târgoveții o văd, o cred cârciumă, dar Don Quijote o știe că e castel – e lumea *lui* (s.a.)”<sup>2419</sup>. Din nou apare diferența de perspectivă despre care s-a mai vorbit în decursul expunerii și care ne trimite din nou la teoria relativității. Punctul de vedere este singura instanță care hotărăște în ce lume se plasează observatorul. Ideea funda-mentală susține că soluția mântuitoare a creștinismului nu este căutată, sub nici o formă, în transcendența absolută, ci tot în această lume.

Această idee amintește, bineînțeles, de idealul lui *jivan mukti* (eliberatul în viață), întâlnit în religiei Mamei, care a depășit și el atât timpul, cât și eternitatea. În orice caz, Meister Eckhart pledează de multe ori în predicile sale pentru „menținerea integrală a omului exterior pentru ca și adevărul să

fie integral posedat într-un trup și într-un suflet<sup>7420</sup>. Soluția din perspectivă creștină este, bineînțeles, în Christos. Libera comentează din nou concluziile misticului: „Prin el însuși, omul exterior nu poate decât să se prăbușească în neant. E necesar ca altcineva să-l conducă întru ființă. Iar acest altcineva este Christos: menținerea omului exterior se realizează prin pierderea propriului suport, atunci când ființa personală a lui Christos îi împrumută suportul ei. (...) Pe scurt atunci când el trăiește în mine, mai exact în locul meu, nu mai este Konrad sau Heinrich, ci umanitatea și divinitatea care, în Christos, sunt *una și aceeași ființă personală* (s.n.)<sup>7421</sup>. Din altă perspectivă, dar ajungând la aceeași concluzie, Jakob Böhme va spune că: „doar în Isus Dumnezeu este o persoană, doar în el Dumnezeu este iubire; doar în el este cu adevărat «Dumnezeu»<sup>7422</sup>. Dincolo de orice comentarii colaterale un lucru este scos în evidență cât se poate de mult: superioritatea ipostazei reale, vii a divinului care este o oglindă în mic a Totului<sup>423</sup>. Aceasta este poate cea mai bună descriere a „arhitecturii” omului îndumnezeit. Inutil să mai accentuăm faptul că acest Dumnezeu viu este „sinteza contrariilor întrucât le conține în sine<sup>7424</sup>. El este concomitent „și timp și eternitate<sup>7425</sup>.

Starea pe care o are un astfel de om realizat trebuie să fie, în consecință, foarte aproape de cea a lui *jivan mukti* indian. Eliberatul indian trăiește în același timp în două planuri: în timp și în eternitate, în relativ și în absolut, în nirvana și în samsara. Pentru el nu mai pot exista termeni contrari. În termenii misticiei eckhartiene totul are o coloratură biblică. Omul transformat în Christos este echivalentul pâinii sacramentale care se transformă în trupul mântuitorului. „Eu sunt cu desăvârșire transformat în El. El își creează Ființa Sa în mine, aceeași ființă și nu ceva asemănător<sup>7426</sup>. În contextul religiei Tatălui această „găselniță” reprezintă un lucru nou și neobișnuit.

## **I) Omul îndumnezeit între eternitate și neantul divin**

### **1) Dumnezeu întrupat și deitatea**

Întrebarea care se pune ar fi cum poate fi înțeles acest nou nivel? Reprezintă el, cu adevărat, un nivel distinct al realității sau nu cumva constituie o simplă suprapunere peste cel intermediar, al eternității? Pentru a-l putea înțelege, el trebuie individualizat în funcție de ceea ce cunoaștem deja. Pentru a i se revela specificul, elementul nou trebuie comparat cu

nivelele existente. Cu alte cuvinte se vor căuta trăsăturile care-l diferențiază în primul rând de deitate și în al doilea de nivelul eternității. Problematika creștină a omului îndumnezeit va fi cercetată în funcție de cele două niveluri „învecinate”: Străfundul necunoscut al Dumnezeirii unde pătrunde orice suflet dornic să își găsească liniștea veșnică și eternitatea lui Dumnezeu - Tatăl, conceptul fundamental în acest tip de religie.

Până acum s-a vorbit foarte mult despre trei trepte fundamentale ale temporalității. Timpul, eternitatea și neantul divin reprezintă pilonii principali pe care se sprijină concepția creștină. Ei au fost întâlniți și în incursiunea în filozofia platonice. Totuși s-a văzut că mistica creștină abordează o nouă configurație. Meister Eckhart este unul dintre puținii reprezentanți care speculează pe marginea uneia dintre cele mai subtile distincții posibile. El face o importantă deosebire între deitate și omul cristic, descriind-o în felul următor: „Există două moduri de a fi. Unul, este pura ființă substanțială după Dumnezeire, altul, ființa personală. *Amândouă nu sunt decât o singură substanță* (s.n.). (...) Fiind, după umanitatea mea, de aceeași fire cu Christos, eu sunt unit cu ființa lui personală în așa fel încât, prin har, eu sunt unu cu el în ființa personală, sunt chiar această ființă personală. Ca Dumnezeu, Christos rămâne veșnic în Străfundul Tatălui și faptul că eu sunt ca el, ca o singură rădăcină, ba chiar Christos însuși, purtătorul umanității mele, e valabil atât pentru mine, cât și pentru el în unica substanță a Ființei veșnice, astfel încât ființa sufletului și a trupului sunt desăvârșite într-un Christos: un Dumnezeu, un Fiu.”<sup>427</sup>. Este foarte greu să se facă o deosebire între deitate și omul îndumnezeit, totuși, cum se poate vedea din citatul de mai sus, ea există și, la rigoare, trebuie abordată. Lucrarea de față nu a luat în discuție alte aspecte legate de timp, dar și-a propus să diferențieze nivelurile temporale, optând pentru o abordare în termeni foarte reali.

Problema nu este de a accepta ideea omului întrupat, ci, mai degrabă, de a distinge clar între nivelul acestuia și cel al unirii cu Străfundul. În primul rând trebuie spus că Eckhart precizează de la început că „există două moduri de a fi”. În acest punct este exprimat clar și fără echivoc miezul problemei. Chiar dacă „amândouă nu sunt decât o singură substanță”, nu se poate trece peste prima afirmație. Chiar dacă este vorba numai de o chestiune de perspectivă, una fiind din punctul de vedere al absolutului („după Dumnezeire”) și alta, al relativului („după umanitatea mea”), ele nu

sunt identice. Cel mai semnificativ pentru problematica lucrării este faptul că o dată cu această delimitare se poate face o deosebire între soluția așa-zisei „neantizări” în sens pozitiv, a morții mântuitoare a unor personaje eliadești și soluția „vieții iluminate” pe care de asemenea o putem descoperi în pleiada de caractere ale autorului citat. Pentru a avea o imagine mai precisă despre clasificarea personajelor din perspectiva transcenderii timpului se pune întrebarea care dintre ele ar fi superioară: unirea prin har cu persoana lui Christos sau unirea cu Deitatea. Stratificarea temporală din religia Tatălui trebuie să țină seama de fiecare nuanță posibilă. Deși, după părerea noastră, Eckhart este destul de clar, în acest punct exegeții nu sunt într-un totu de acord. Germenul conflictului zace tot în perspectiva adoptată. Unii susțin ideea unei ierarhizări, spunând că „unirea prin Străfund este mai nobilă decât unirea prin har”<sup>7428</sup>. Rezultanta ar fi că prima este superioară celei de-a doua. Pe de altă parte, Libera citează și o altă părere care propune o nouă interpretare a doctrinei lui Eckhart ce vorbește „o dată ca teolog și o dată ca filozof”<sup>7429</sup>. Cu alte cuvinte, o unire se realizează prin intermediul teologiei, iar alta prin filozofie. Libera optează la un moment dat pentru ideea diferențierii celor două tipuri de unire: „nu trebuie să confundăm traseul spiritului, descris de apocrifă ca o urcare a sufletului dincoace sau dincolo de toate esențele create sau increate, cu traseul omului viator”<sup>7430</sup>. El vorbește despre unirea în Străfund, cu mențiunea că ar fi neoperativă, o unire care nu duce la vreo *lucrare spirituală*. Prin aceasta se face aluzie la așa-zisa „mistică speculativă și ascetică”, fără legătură cu lumea reală. Totuși, dacă se pune problema ierarhizării, el afirmă foarte clar: „După noi, unirea prin har nu este mai puțin nobilă decât atunci când «suportul ființei personale veșnice» n-a fost primit în întregime de omul exterior”<sup>7431</sup>. Opțiunea la care aderă în final Libera nu este o clasificare propriu-zisă, deoarece punerea față în față a celor două tipuri de unire nu are loc efectiv.

Din punctul de vedere al acestei lucrări și revenind la sugestiile lui Eckhart putem conchide că misticul nu se decide pentru soluția „neantizării”, impasibilă și neimplicată în lumea reală. Rudolf Otto vine cu o serie întregă de argumente în acest sens. El compară mistica lui Eckhart cu mistica spiritualistă orientală a lui Shankara și ajunge la concluzia că ultima este mult mai statică. Creștinul are ca ideal acel Dumnezeu-viu pe care îl întâlnește peste tot în Biblie. Aceasta este și marea diferență față de Unul

platonice. Pe de altă parte, dacă sărim peste barierele paradigmei, se poate observa o fundamentală trăsătură comună cu yoga, așa cum este ea descrisă de Eliade. Chiar dacă vorbește de deitate, Eckhart nu uită niciodată să o pună în relație cu Dumnezeu creator. Pentru el sunt cele două jumătăți care formează un întreg. „Căci acest fundament este o liniște unitară, una, imobilă în ea însăși. Și totuși, prin această neclintire sunt mișcate toate lucrurile și primesc viață toate cele ce trăiesc – suprasensibile, implicate în ele însele”<sup>7432</sup>. Ele sunt cele două părți necesare și, în același timp, complementare. Dacă la Shankara Unul și Multiplul se află într-un raport de excluziune, la Eckhart acest raport este de „polaritate”<sup>7433</sup>. Cel mai important aspect al problemei rămâne însă faptul că misticul creștin îl vede pe Dumnezeu sub formă de fluviu care curge etern în el însuși<sup>7434</sup>. Acesta este dinamismul sau elanul faustic al misticului gotic, cum îl numește Otto. „Idealul său nu este contemplativa Maria aflată în repaus, ci Marta cea activă”<sup>7435</sup>. Diferența este subtilă, însă nu poate fi negată.

Nu este cazul să extindem acum discuția, dar poziția lui Eckhart se aliniază și ea marilor mistici care au avut sentimentul relației de dependență față de Dumnezeu. Ca și altădată Angelus Silesius, Eckhart exprimă aceeași trăire în prelungirea ideii idealului dinamic: „Omul adică *eu* (s.a.), eram în Dumnezeu *înaintea timpului* (s.a.) și a lumii, da, eram conținut în Deitatea eternă înainte chiar ca Dumnezeu să fi fost. Prin mine și o dată cu mine a început Dumnezeu și continuă să creeze. Dumnezeu nu era decât în mine. Dacă n-aș fi, Dumnezeu n-ar fi nici el mai mult decât mine”<sup>7436</sup>. Despre acest fragment s-ar putea comenta foarte multe. Contextul lucrării ne restrânge la aspectul temporal al problemei. Ideea lui Eckhart, dincolo de consubstanțialitatea omului cu Dumnezeu, este a unei ființări deasupra timpului. Foarte importantă apare și această idee de *Eu*, prin excelență dinamic și creator, care nu aparține timpului și lumii și care rezumă întregul discurs. Pentru Eckhart unirea cu ființa personală a lui Christos este superioară unirii cu deitatea lipsită de caracteristici. El nu recurge niciodată la soluția neantului divin, ci se dedică mai degrabă manifestării lui în lume. În rezumat, Otto face cea mai bună caracterizare a ideilor din doctrina lui Eckhart: „Sufletul trebuie să iasă din toate obiectele, să se dezlege de toate legăturile, să lase în urmă toate creaturile (...) Dar tocmai trecând astfel dincolo de toate operele, în deplina predare și *Gelassenheit*, el operează

veritabila operă interioară, fără de care orice lucru făcut în afară este zadarnic; (...) Iar când această lucrare este lucrată în adâncul sufletului, mai presus de spațiu și timp, ea izbucnește în lucrurile temporale, fără odihnă, irumpe «fără pentru ce», fără constrângere, fără perspectiva vreunei recompense și fără gânduri ascunse, în libera curgere a unei voințe noi, cu adevărat *eliberată* (s.n.) – nu se poate repauza mai mult decât Dumnezeu însuși, care și el lucrează la fel<sup>437</sup>. Aceasta este calea eliberării omului din fața timpului, a omului activ care astfel transcende contrariile. El va trăi într-o stare aflată dincolo de „eternitatea” lui Dumnezeu, dar și de „veșnicia” deității. „Condiția umană, îndepărtarea de Dumnezeu, este astfel depășită în *prezentul fără prezent* (s.n.), în imanența Ființei<sup>438</sup>. Din toate cele spuse până acum în legătură cu problema deosebirii dintre situația omului îndumnezeit și nivelul deității putem concluziona că Christos nu este identic cu deitatea impersonală. La fel cum sămburele de ghindă nu este identic cu întreaga pădure sau picătura cu întregul ocean, tot așa cei doi termeni nu sunt identici. Omul cristic are *in nuce* tot ceea ce este absolutul. El are în comun această transcendere atât a timpului, cât și a eternității. Dacă chiar vrem să insistăm asupra deosebirilor, se poate spune că deitatea nu se află *nici* în timp, *nici* în eternitate, pe când omul îndumnezeit se găsește *și* în timp, *și* în eternitate. Ca să folosim limbajul paradoxal al misticilor omul îndumnezeit *este și nu este* identic cu deitatea. Ar fi greu de spus dacă el reprezintă un al patrulea nivel al realității, pentru că el este în același timp prezent în toate.

## **2) Dumnezeu și Omul îndumnezeit. „Prezentul etern” vs. „prezentul fără prezent”**

Sintagma „*prezent fără prezent*” amintită mai sus este foarte aproape de o frază care apare recurent în opera teoretică a lui Eliade și asupra căreia am avut prilejul să insistăm în discuția despre Plotin. „El nu mai trăiește în Timp și sub constrângerea Timpului, ci într-un *prezent etern*, în acel *nunc stans* prin care definea Boethius eternitatea<sup>439</sup>. Iată-ne ajunși și la a doua parte a întrebării de la care s-a plecat. Citatul din Eliade devine util în abordarea celei de-a doua părți a întrebării și anume a problemei diferenței dintre omul îndumnezeit și eternitate.

Este adevărat că mai sus s-a stabilit o echivalență între starea eliberatului în viață din religia Mamei și cea a omului îndumnezeit din cea a Tatălui. După toate descrierile, afirmația pare să se adevărească. Totuși Eliade introduce în acest citat termeni care pot provoca confuzie. Este vorba de noțiunea de prezent etern văzută ca *nunc stans*. Dincolo de faptul că din perspectiva lucrării de față se impune o distincție între cele două paradigme, cea a Mamei și cea a Tatălui – Boethius aparținând bineînțeles celei paterne – nu se justifică punerea lor laolaltă cu yoga, Eliade echivalând prezentul etern cu condiția în care trăiește acel *jivan mukti*. Una din explicațiile care s-ar putea da ar fi faptul că Eliade a simțit un element de legătura între cele două religii atât de diferite. El asociază punctul culminant din Yoga cu ceea ce considera el ca punct culminant în creștinism: prezentul etern. Din expunerea de până acum s-a putut observa că eternitatea ca prezent etern nu reprezintă apogeul ascensiunii în transcenderea temporalității. Mai trebuie precizat că Eliade nu a dedicat un studiu analitic creștinismului și, implicit, perspectivei creștine asupra timpului. Lucrul acesta a fost și unul din reproșurile exegeților săi.

Din toate cele spuse până acum eternitatea ca *nunc stans* sau „prezent etern”, din religia Tatălui este cea dintâi treaptă care reprezintă numai primul salt în ierarhia ieșirii din timp. Eternitatea prefigurează starea de oprire a curgerii timpului obișnuit. Din perspectiva unei religii paterne eternitatea este un timp static și apolinic, consacrat în creștinism prin expresia lui Boethius. Dincolo de ea este, cum s-a văzut, Deitatea, a cărei formă temporală este *diferită* de cea a eternității. Rudolf Otto, în citatul de mai sus<sup>440</sup>, face apel la două sinonime ce sugerează clar deosebirea dintre ele: eternitate și veșnicie. Primul plan este cel al lui Dumnezeu-Tatăl, iar celălalt îi revine deității. Ele nu se pot nicidecum confunda.

De cealaltă parte, „eliberatul în viață” din religia Mamei a trecut de eternitate în momentul unirii cu acel izvor primordial de energie cosmică, realizând ceea ce Eliade numea „Unitatea primordială dinainte de Creație” sau *coincidentia oppositorum*, deși și această sintagmă este destul de improprie, pentru că provine tot de la un mistic creștin. Această etapă nu mai poate fi definită ca oprire, pentru că noțiunile de mișcare și stare în loc au fost pur și simplu abolite. Mai mult, *jivan-mukti* depășește și această etapă prin faptul că revine în lumea creată. El va trăi în timp, fără ca acesta să mai

constituie o amenințare pentru el. La fel se pare că stau lucrurile cu omul îndumnezeit, din creștinism.

Analizând mai amănunțit conceptul de eternitate, observăm legătura foarte strânsă cu cel de *creatio*. Augustin spune în felul următor: „Principium, in quo deus creavit caelum et terram, est primum nunc simplex aeternitatis, ipsum, inquam, idem nunc penitus, in quo deus est ab aeterno, in quo etiam este, fuit et erit aeternaliter personarum divinarum emanatio”<sup>741</sup>. Mai bine-zis eternitatea devine o *creatio continua* și, implicit, o *incarnatio continua*. Acest lucru răstoarnă tot se s-a spus până acum, pentru că din această perspectivă rezultă echivalența dintre eternitate și omul devenit una cu Christos. Pentru Augustin, Mântuitorul este născut etern în fiecare moment. Ceea ce se susține este foarte adevărat, numai că afirmația nu este completă. Omul îndumnezeit este etern, dar și muritor, el este Dumnezeu și om în același timp. Planul eternului este diferit de cel în care trăiește omul cristic, prin faptul că acesta din urmă este mult mai complex.

Totuși, din punct de vedere terminologic, între cele două sintagme există pericolul confuziei. „Prezent etern” și „prezent fără prezent”. Prima subliniază ideea de eternitate identică cu sine în fiecare moment. Cea de-a doua se constituie dintr-o afirmație și din negarea ei. În acest caz se neagă noțiunea de prezent, ca într-o negare de sine. Cea de-a doua sintagmă seamănă cu multe din afirmațiile misticilor care încearcă să descrie prin negații, ceea ce transcende orice tip de gândire și nu poate fi definit cu ajutorul cuvintelor.

Din cele de mai sus rezultă că în afirmația lui Eliade există o incongruență de planuri. Prezentul etern este, pentru Boethius, echivalentul eternității, adică al formei temporale specifice lui Dumnezeu – Tatăl. Forma temporalității în care trăiește *jivan mukti* corespunde mai degrabă planului „prezentului fără prezent”. Acesta este acel tip de temporalitate care a depășit atât timpul, cât și eternitatea, ca să nu mai vorbim de veșnicia Deității. Punerea laolaltă este eronată și poate provoca mari confuzii. Acea formă temporală în care se găsește eliberatul în viață yoghin sau omul îndumnezeit al lui Eckhart, trece dincolo de orice distincție și posibilitate de a fi definită. Ea este în același timp și statică, și dinamică, transgresând atât timpul, cât și eternitatea, deoarece pentru ea nu mai poate exista vreo diferență între cele două. Într-un cuvânt, referitor la această distincție,

subliniem că eternitatea este doar o latură a veșniciei, mult mai complexă și, prin aceasta, net superioară.

La fel cum terțul inclus din logica lui Lupașcu are ceva din fiecare dintre cele două contrarii, el fiind în același timp superior lor, tot astfel se petrec lucrurile cu timpul în care trăiește acest om îndumnezeit, care este superior până și condiției eterne a lui Dumnezeu-Tatăl. Aceleași idei sunt reluate în următoarea afirmație: „Când eram la început, nu aveam Dumnezeu și eram pur și simplu eu însumi (...) Eram ființă pură și mă autocunoșteam prin adevărul divin (...) Eu sunt cauza primă atât a ființei mele eterne, cât și a ființei temporale (...) Din cauza nașterii mele eterne eu nu voi muri niciodată (...) Am fost propria mea cauză și cauza tuturor lucrurilor”<sup>442</sup>.

Eternitatea este *prezentul etern*, iar veșnicia este *prezentul fără prezent*. Abia cu acest ultim stadiu se poate afirma că noțiunea de temporalitate a fost depășită în mod absolut. Nici Eckhart nu uită că, de fapt, „există două moduri de a fi”: unul în „străfundul Deității” impersonale, iar altul ca ființă personală prin Christos. Similitudinile cu viziunea relevată în yoga este evidentă. Și acolo una era unirea cu Brahman-ul impersonal și alta, existența unui eliberat în viață. Această ultimă fază constituie scopul final al oricărui tip de paradigmă religioasă.

Dar predica 67 a lui Eckhart este, poate, cel mai bun exemplu prin care se poate finaliza expunerea ideii că umanitatea, chiar dacă se manifestă în timp, depășește cu mult temporalitatea. El spune aici că „perfecțiunea vieții nu constă într-un act spiritual de depășire a timpului, ci în unitatea dintre suflet și trup”. Acest nou Om-Dumnezeu-Ființă crește din omul exterior, dar se stabilește într-un plan superior, în permanent contact cu sursa bunătății, a milei și iubirii divine. Totuși omul exterior rămâne punctul lui de sprijin. Fără el nu s-ar putea înfăptui miracolul încarnării divinului, manifestarea sacralului în profan. „Din această cauză spiritul nu poate să fie perfect până când nu se împlinește perfecțiunea trupului și a sufletului”<sup>443</sup>. Astfel, spune Niklaus Largier, se realizează unitatea dintre Interior și Exterior<sup>444</sup>, și tot astfel sunt depășite toate contradicțiile. Ființa substanțială a omului este, de fapt, o ființă eternă care prin Christos își găsește desăvârșirea ce nu mai desparte sufletul de trup, interiorul de exterior și care se manifestă, aducând la vedere eternul Străfund despre care am vorbit. Acesta este poate cel mai profund gând al creștinismului privind geneza lui Dumnezeu. Orice

activitate cotidiană, temporală primește o deschidere dincolo de imanentul banal, omul menținându-se astfel în acel „Nu der Ewigkeit”.

**m) Forma temporală în care trăiește Omul îndumnezeit („clipa-exaiphnes”)**

Ultimul aspect important care se cere discutat se naște din întrebarea legitimă referitoare la timpul în care trăiește un astfel de om deplin realizat. O analiză interesantă în continuarea expresiei lui Eckhart, care vine să lămurească mai bine problema timpului în care trăiește omul îndumnezeit, poate fi făcută și din perspectiva noțiunii de *clipă*. Jean-Louis Vieillard-Baron, în cartea sa *Problema timpului* dedică un întreg capitol acestui concept. El face o întreagă istorie a termenului, pornind de la Platon. La filosoful grec, în dialogul *Parmenide*, ea este denumită prin doi termeni: *exaiphnes* și *nun*. Primul se referă la clipa divină asupra căreia ne vom opri mai jos, iar celălalt denumește clipa temporală, pe care o vom regăsi și în filozofia aristotelică a timpului. Din punctul de vedere al lucrării de față nu punem în discuție cel de-al doilea termen, deoarece *exaiphnes* „se plasează în culmea gândirii, ca o fulgurație ce ar lumina rațiunea, apropiind filozofia de mistică și permițând totodată o filozofie a misticii”<sup>445</sup>. *Nun* este clipa temporală care poate fi percepută cu mintea rațională<sup>446</sup>.

Platon definește clipa-*exaiphnes* ca pe un moment în afara timpului. Din cele spuse până acum o asemenea afirmație nu este suficientă pentru a putea preciza exact poziția pe care o ocupă această noțiune în scara de valori a temporalității. Ea este „locul de trecere, locul de inversiune între da și nu, între negru și alb, între ființă și ne-ființă”<sup>447</sup>. Între timp și eternitate se menține aceeași contradicție, dar clipa este puntea de trecere sau podul, dacă ar fi să ne gândim la unul dintre simbolurile predilecte ale prozei lui Eliade. Ea nu aparține nici unuia, nici celuilalt. Mai exact este vorba de o stare intermediară, conform afirmației lui Platon: „Dar clipa-instantanee, această realitate stranie, se situează în starea inter-mediară dintre mișcare și repaus” (156 D-157 A)<sup>448</sup>. Ea este, într-un cuvânt, modalitatea în care Unul absolut, Binele suprem aflat dincolo de esență, se manifestă și participă atât la Ființă, cât și la Ne-ființă. „Platon ne oferă, ca un adevărat filozof, posibilitatea de a gândi experiența mistică ca ceva care nu este nici în timp nici în imobilismul

eternității, ci într-o stare intermediară<sup>7449</sup>. Acesta este, din perspectiva lucrării de față, cel mai important lucru, pentru că realizăm că această clipă nu se raportează la eternitate, ci la o realitate care depășește contrariile. Vieillard-Baron spune foarte nimerit în acest sens că ea este „clipa originară contrariilor”. Legătura cu filozofia luptășciană, de care am mai avut ocazia să vorbim, este evidentă. Regăsim în ambele teorii termeni precum „locul de trecere” sau „stare intermediară” între două contrarii. *Exaiphnes* este terțul inclus care reprezintă saltul dincolo<sup>450</sup>.

Urmărind în sens cronologic istoria „clipei” se observă că unul dintre primii continuatori creștini ai lui Platon a fost, bineînțeles, Dionisie Areopagitul. El leagă noțiunea de clipă-instantanee, *exaiphnes*, de misterul încarnării lui Christos. „Ea nu aparține nici timpului nici eternității, ci este locul de trecere dintre eternitate și timp; este starea intermediară indicată de Platon în *Parmenide*<sup>7451</sup>. Manifestarea lui Christos depășește atât timpul, dar mai ales eternitatea și se raportează la Unul absolut. Ar fi deci o greșeală să îl plasăm pe Isus numai în domeniul eternului. În contextul operei lui Meister Eckhart acest lucru se numește, cum s-a văzut, omul îndumnezeit, Cuvântul divin, care dezvăluie Deitatea absolută de dincolo de timp și de eternitate. Eckhart este mai radical în delimitarea clipei de tot ceea ce nu este ea. Într-un cuvânt, ea este „originea radicală a tuturor lucrurilor, inclusiv a Trinității”<sup>7452</sup>. Reamintim că pentru misticul renan, cum se știe, există o mare diferență între Deitatea absolută și Dumnezeu Tatăl. „Atunci când am fost întrebat, într-o zi, de ce Dumnezeu n-a creat lumea mai devreme, am spus că n-a putut s-o facă, deoarece nu exista”<sup>7453</sup>, spune el foarte provocator.

#### **n) Alte structurări temporale în Evul Mediu**

Încheind discuția de mai sus cu privire la misterul încarnării nu putem ignora o serie de detalii care întregesc viziunea structurii temporale din această paradigmă. S-a abordat problema acelui termen intermediar a lui Boethius numit *sempiternitas*, care a făcut o lungă carieră în dezbaterile Evului Mediu. Eckhart și mistică renană glosează și asupra conceptului de *aevum*. La el problema nu pare atât de pregnantă, deoarece teologia eckhartiană este preponderent o doctrină a uniunii cu Dumnezeu și nu a clasificării diferitelor trepte pe care sufletul trebuie să le parcurgă până la

atingerea acestui scop. Un alt „confrate” al lui, Dietrich von Freiberg, se oprește însă mai mult asupra acestor nuanțe. Pentru el clasificarea este următoarea: vârful piramidei este ocupat de așa-numita *superaeternitas*, prima cauza pentru tot ce există, fără vreo variație sau limită, fără un început sau sfârșit. În al doilea rând urmează cunoscuta *aeternitas*, identificată cu *intelligentia*, Intelectul divin pentru care totul este în același timp prezent. Imediat urmează *aevum*, „care nu cunoaște *praeteritum* sau *futurum*”<sup>454</sup>, și care este, de fapt, „măsura îngerilor”, adică substanța spirituală cu un început, dar fără un sfârșit<sup>455</sup>. În fine, ierarhia mai cunoaște o *aeviternitas* ce corespunde timpului cerului, iar în final este, bineînțeles, *tempus*, caracterizat prin *generatio* și *corruptio*.

Rigurozitatea scolasticii Evului Mediu susține că existau, de fapt, două astfel de modele: unul l-am descris deja sub forma de *superaeternitas*, *aeternitas*, *aevum* și *tempus*, iar al doilea ar fi, *aeternitas*, *sempiternitas*, *perpetuitas* și *temporalitas*<sup>456</sup>. La această avalanșă de termeni nu putem decât să revenim la un comentariu nimerit al lui Eliade care spune că „tendința de a înmulți etapele intermediare și agenții mediatorii între Absolut și diversele clase ale realității (...) a devenit o obsesie și un clișeu”<sup>457</sup>.

Ideea de bază în aceste prezentări este, mai ales, faptul că există o reală nevoie de a stratifica diferitele niveluri ale temporalității care, păstrată în termeni rezonabili, poate să ne reveleze o adevărată ontologie din perspectiva timpului.

Înainte însă de a încheia considerațiile despre ideea de timp în religia Tatălui, vom supune spre comparație cele două viziuni conturate până acum. Schema triadică propusă de filozofia greacă se pare că se susține și în creștinism. Etapele fundamentale sunt, în general, aceleași. Chiar dacă viziunea asupra timpului uman este diferită, una fiind ciclică, cealaltă liniară, propensiunea spre depășirea lui este o constantă a ambelor concepții. Locul intermediar este ocupat de acel termen destul de ambiguu, care se numește eternitate. S-a văzut că, la o definiție riguroasă, mai intervine și un alt termen de eternitate cu durată, care a fost denumit pe rând: *sempiternitas*, *aevum* și altele. În fine, cel de-al treilea element al ecuației temporale este cel mai cuprinzător și, în același timp, cel mai greu de definit. El reprezintă depășirea oricăror noțiuni de timp și eternitate.

Pentru a nu încheia aceste considerații atât de abrupt și pentru a reveni la ideea perspectivei lui Eliade de la care s-a plecat în capitolul de față, mai

trebuie făcute unele precizări. Diferența majoră față de această viziune este următoarea: numărul de niveluri ale realității. Dacă la istoricul român al religiilor se puteau distinge foarte clar cele două nivele: profanul și sacralul, ambele având și forma temporală specifică, după toate cele spuse până acum, realitatea se compune din trei niveluri. Pe lângă cele două pe care Eliade le-a generalizat pentru întreaga lume arhaică, mai există unul care schimbă fundamental datele întregii probleme. De această dată nu mai avem de-a face cu o simplă dihotomie sau o dialectică a sacralului cu profanul, a timpului și a eternității. Nivelul al treilea aduce un nou mod de a concepe realitatea. Exact ca și în imaginea aceea a lumii plate a lui Einstein, adăugarea unei noi dimensiuni înseamnă o revoluționare a tuturor noțiunilor de până atunci. Acest al treilea palier înseamnă, înainte de toate, o deschidere spre percepția unei realități mai complexe. Unindu-le pe cele două, fiind prezent în ele, dar în același timp și superior lor, al treilea element relativizează însăși noțiunile de jos și sus, de înainte și înapoi, de superior și inferior. De acum nu mai există o instanță care patronează în mod absolut universul, ci ea este în același timp „mai mică decât cel mai mic și mai mare decât cel mai mare”. Ea este și în lumea creată, și dincolo de ea, și în sacru, și în profan, și în timp, și în eternitate.

În capitolul final vom încerca, printre altele, să reluăm comparativ concluziile capitolului despre religia Mamei, în paralel cu cele din acest capitol, cu scopul detectării punctelor comune.

## V. Concuzii

*„Wem Zeit ist wie Ewigkeit  
Und Ewigkeit wie Zeit  
Der ist befreit von allem Streit”<sup>458</sup>.*  
(Jacob Böhme)

Sub semnul acestui gând al celebrului teozof-cizmar stă, de fapt, întregul excurs despre timp. Orice afirmație a avut în subsidiar depășirea contradicției dintre timp și eternitate. O depășire care nu înseamnă numai o confundare sau o fuzionare, ci și o viziune a lor din perspectiva unității lor originare.

Dacă ar fi să exprimăm, acum în final, o „rezervă” în ceea ce privește gândirea lui Eliade, aceasta e în continuarea ideii lui Sergiu Al-George, care crede pe bună dreptate că profesorul de la Chicago nu s-a putut despărți de experiența Indiei<sup>459</sup>. Deși cultura română cunoaște tot felul de „despărțiri” celebre, Mircea Eliade rămâne în modul său de gândire fundamental un orientalist. Impactul pe care l-a avut modelul Indiei a venit și pe un fond de descoperire a unor constante și cu cultura română populară. Având în vedere experiența exilului la care a fost supus se poate spune că o „rupere” de acest model devenea aproape imposibilă<sup>460</sup>. Problema nu este a unui divorț definitiv, ci mai degrabă de o extindere și o generalizare peste măsură. Rezumarea la un singur model ontologic poate răpi existenței complexitatea care o primește atunci când este percepută printr-un model polar. În fapt, „rezerva” trebuie înțeleasă cu foarte mult discernământ. Pe de-o parte se poate spune că lucrarea de față nu mizează pe ideea unui astfel de „om universal”. Din punctul de vedere al morfologiei experiențelor religioase s-a văzut că nu se poate lua în considerare numai o *singură* formă care să fie

apoi generalizată. Ea trebuie să fie circumscrisă în funcție de două puncte extreme, polare. Pe de altă parte însă, structura de adâncime a încercărilor de transcendere a timpului are multe trăsături comune. Ea este compusă din două trepte care stau într-un raport de contradicție. Ele vor fi depășite de o a treia care le și conține în același timp.

Înainte de a trece la concluziile finale mai deschidem o paranteză care sperăm să arunce lumină asupra necesității și justeții acestui tip de abordare a timpului. De ce a fost neapărat nevoie să analizăm ieșirea din timp? De ce timpul nu a fost tratat ca o categorie în sine, de ce a fost nevoie să căutăm neapărat acest aspect al depășirii lui? Faptul că pentru Eliade tema devine o „metaforă obsesională” sau „un mit personal”, nu este decât unul dintre argumentele care stau la baza alegerii și mai ales a justificării acestui drum. Nicolae Steinhardt, în cartea sa *Jurnalul fericirii*, amintește de o teorie a fizicii moderne. „Experiența fizicienilor Michelson și Morley a dovedit în chip hotărât că din lăuntrul unui sistem închis nu se pot face observații asupra mișcărilor absolute ale acelui sistem deoarece observatorul, aflându-se și el în interiorul sistemului, e prins, deci antrenat în mișcarea absolută a acestuia. Așadar, nu poate «ieși» dintr-însul ca să-l observe «din afară» și să emită constatări obiective cu valoare ne-relativă”<sup>461</sup>. Din nou un literat încearcă să arunce o punte de legătură între științe. O privire din afară este nu numai posibilă, dar chiar necesară pentru a se putea face afirmații pertinente despre un anumit lucru. La fel și cu fenomenul temporal: ieșirea din timp este o condiție *sine qua non* pentru a ajunge la esența lui. Dar această idee se poate aplica și existenței și vieții în general. Pentru a ajunge la sensul vieții neofitul trebuie „să iasă” din viață. Altfel el rămâne doar în interiorul sistemului, „în burta balenei”, cum spune un personaj al lui Eliade<sup>462</sup>, el este antrenat în mișcarea absolută a acestuia, neavând acces la o judecată obiectivă. Totul are până la urmă o finalitate gnoseologică și existențială.

În finalul lungului excurs asupra timpului, în care au fost abordate o serie întreagă de probleme, realizăm că o astfel de încercare de a ordona și de a sintetiza din întregul material ceea ce ni s-a părut mai important se lovește de mai multe dificultăți: vastitatea materialului și nevoia de sinteză. De aceea, pentru a putea urmări mai ușor, ne vom axa pe câteva idei principale:

- în primul rând, lucrarea de față are ca punct central conceptul de timp religios și posibilitățile depășirii sale. De aceea eternitatea ocupă un loc principal în această analiză. Timpul a fost definit în raport cu propria sa transcendență.

- în al doilea rând, perspectiva morfologică asupra timpului se definește în funcție de două arhetipuri: trăirea religioasă cu o structură maternă și cea cu o structură paternă.

- în al treilea rând, s-a putut observa că ambele perspective relevă o serie întreagă de caracteristici comune. Atât în religia Mamei, cât și în cea a Tatălui s-a conturat o viziune existențială în trei trepte. Primele două sunt binecunoscute: timpul și eternitatea. Alături de acestea se revendică un nivel care depășește atât timpul, cât și eternitatea. În cazul yogăi, ca exemplu de religie maternă, el se numește Brahman. În creștinism este vorba de Divinitatea fără atribute pe care misticii o numesc Deitate, Dumnezeire, Străfund, Noapte Întunecată, Deșert, dar care desemnează, în esență, aceeași realitate.

- în al treilea rând, tot în legătură cu ideea ieșirii din timp s-au făcut mai multe considerații. Una dintre ele se referă la eternitate și la faptul că ea nu este decât o ieșire din timpul istoric. Eternitatea, uneori numită și Marele Timp, este, de fapt, numai o altă formă a temporalității, opusă, ce-i drept, timpului, dar nu fundamental diferită de acesta. Ea este un *alt tip de timp*. Atingerea pragului eternității înseamnă atingerea pragului de sus, a punctului situat la extrema cealaltă, în interiorul *aceluiasi* sistem. El nu este o depășire a întregului sistem format din cele două opuse. În aceeași ordine de idei s-au mai făcut considerații în legătură cu cel de-al treilea nivel temporal. Este foarte adevărat că el reprezintă treapta realmente superioară și independentă față de precedentele niveluri. Cu toate acestea s-a văzut că ieșirea din timp prin soluția unirii cu Deitatea sau dizolvarea în matricea universală nu este total la adăpost de vreo influență a temporalității. Ieșirea la acest nivel nu reprezintă o ieșire absolută din timp. Abia conștientizarea și revenirea în planul timpului obișnuit, în ipostaza de „eliberat în viață”, reprezintă adevărata transcendere a temporalității. Această condiție ontologică, prin excelență antitetică, este foarte greu de conceput și, mai ales, greu de înțeles,

deoarece nu este un nivel separat, ci este un fel de manifestare concomitentă a celor trei.

- în al patrulea rând, s-au făcut o serie de observații asupra timpului mitic, care trebuie privit cu multă circumspecție. Totul depinde de contextul în care se află. Nu se poate da o definiție punctuală a timpului mitic, deoarece acest tip de timp este tributar punctului de vedere care conferă semnificația mitului.

Acest ultim capitol va încerca o sintetizare a principalelor teze enunțate de-a lungul lucrării. Schimbarea principală pe care încearcă să o propună demersul nostru este una de perspectivă. Din capitolul dedicat lui Eliade s-a putut vedea că savantul român imprimă o viziune duală realității. El vede totul în termenii unei dihotomii. La fel ca realul, timpul are și el două paliere: timpul sacru și timpul profan. Elementul care dă unitate lucrării de față este faptul că ea susține o perspectivă ontologică structurată pe trei etaje. Cu toate acestea trebuie precizat că ultima consecință a încercării noastre nu vizează o negare totală a viziunii lui Eliade. Lucrarea de față susține că perspectiva în doi timpi nu este neapărat greșită, ci doar *limitată*. Ea se poate aplica unor fenomene religioase, dar nu surprinde întreaga complexitate a fenomenului temporal. Într-adevăr, pentru omul arhaic există cele două trepte amintite, dar acestea nu sunt unicele. Pentru un om obișnuit al comunității ele sunt corecte și definitorii. Nu la fel stau lucrurile în cazul celor aleși. Din această cauză perspectivele trebuie abordate separat și selectiv. Mai sus s-a făcut distincția între mase și elite. Masele au o anumită viziune asupra realității, membrii care ies din comun, o alta. Uneori cele două pot intra chiar în contradicție. Cea mai bună descriere a acestor stări de fapt a fost surprinsă de Basarab Nicolescu. Chiar dacă în contextul respectiv se face aluzie la cele două tipuri de logică, a terțului inclus și respectiv exclus, raportul poate fi aplicat foarte nimerit și în cazul nostru. În loc de logica terțului inclus vom citi perspectiva triadică și în loc de cea cu terțul exclus va fi viziunea duală. „Logica terțului inclus nu suprimă logica terțului exclus: ea îi restrânge doar domeniul de valabilitate. Logica terțului exclus este cu siguranță valabilă pentru situații relativ simple, ca de exemplu circulația mașinilor pe o autostradă: nimeni nu caută să introducă pe autostradă un al treilea sens față de sensul permis și cel interzis. În schimb

logica terțului exclus este nocivă în cazurile complexe, ca de exemplu în domeniul social ori politic. Ea acționează în aceste cazuri ca o veritabilă logică de excludere: binele *sau* răul, dreapta *sau* stânga, femeile *sau* bărbații, bogații *sau* săracii, negri *sau* (s.a) albi<sup>7463</sup>. Deci perspectiva în trei trepte nu o neagă pe cea a lui Eliade. Ea vine mai degrabă să o completeze. Pentru o anumită categorie de oameni și pentru un anumit nivel al realității este perfect valabilă. Într-o perspectivă superioară lucrurile devin mai pretențioase. O adevărată trecere dincolo necesită o schimbare de perspectivă. Ca în teoria relativității totul depinde de punctul de vedere din care este privită problema. Acesta este punctul fundamental asupra căruia și-a propus să insiste lucrarea de față. Modelul gândirii duale în care apariția sacralului exclude profanul este caracteristică pentru un nivel inferior de percepție, corespunzând omului comun. Cel superior este în trei trepte și ar fi pentru cei aleși.

Revenind la viziunea lui Eliade se poate spune că este foarte greu de pus un verdict definitiv în această problemă. La un nivel general, viziunea lui este într-adevăr o configurație pe două nivele. Totuși, trebuie precizat, că, așa cum s-a văzut în cazul yogăi, există în opera lui o deschidere și spre o altă perspectivă ontologică. Cert este că Eliade nu a fost un spirit sistematic și riguros teoretic.

Distincțiile făcute în continuare, privitoare la cele două tipuri de religie ajută la o mai bună înțelegere a fenomenului religios și permit o abordare mai complexă a temporalității pe un plan orizontal. În rezumat se poate reaminti că religia Mamei este o religie a replierii în sine, a concentrării interioare, a căutării unui *centru*<sup>464</sup>. Drumul spre centru este o temă foarte des amintită și de Eliade, cu diferența că el o aplică tuturor fenomenelor religioase. Religia Tatălui este un tip de spiritualitate care merge în sens contrar. Ea are mereu tendința să-și depășească limitele. Gândirea ex-statică specifică Greciei antice este un exemplu pentru acest tip de experiență religioasă.

În continuarea acestei distincții semnalăm că intenția capitolelor anterioare a avut la bază urmărirea și descrierea cât mai fidelă, din perspectiva fiecăruia din cele două tipuri de religiozitate propuse, a diferitelor niveluri ale timpului. Un accent special revenind nivelului numit, destul de ambiguu, eternitate.

Într-un fel eternitatea este cheia de înțelegere a conceptului de timp. Pentru a o putea defini trebuie delimitat spațiul de cuprindere, în raport cu celălalt termen, care este timpul. Între cei doi termeni nu este o relație univocă și descendentă: timpul nu se naște din eternitate. Opoziția există și se menține, dar trebuie înțeleasă ca o relație între două entități egale ca pondere. Chiar dacă pentru Platon, timpul nu este decât o copie a eternității, ambele rămân totuși inferioare în raport cu Unul absolut. Oricum noțiunile de copie și de model sunt folosite doar ca să sublinieze natura precară a timpului și, mai ales, necesitatea depășirii lui. „Timpul nu se poate naște din eternitate. Există și rămâne o opoziție între realități contradictorii”<sup>465</sup>. Important apare însă specificul și natura acestei opoziții.

Eternitatea este un termen intermediar care, în această configurație, apare ca *necesar*. Relația stabilită între timp și ceea ce este s-a numit „afară din Timp” este mijlocită de acest „tampon”, denumit eternitate. Ea face trecerea de la unul la celălalt, dar mai ales este veriga de legătură între ele. Eternitatea este placa turnantă pe care se clădește orice sistem filosofic sau mistic și în funcție de el sunt definiți și ceilalți termeni. Nu putem ști ce este timpul dacă nu îl raportăm la eternitate și invers, nu ne putem da seama de existența Deității, dacă nu ținem cont de ceea ce reprezintă eternitatea, de locul aparține din orice tip de abordare a temporalității. În ceea ce privește diferitele tipuri de eternitate nu am insistat decât asupra a două care ni s-au părut fundamentale. În primul rând există cea *ahasverică*, într-o permanentă mișcare, care ia forma curgerii universale eterne. Aceasta este eternitatea așa-zis „cosmică”, întâlnită și în yoga. Ea este se identifică cu dubletul viață-moarte luat ca un întreg și reprezintă permanenta schimbare a formelor lumii create. De cealaltă parte am insistat foarte mult și asupra viziunii statice a eternității, care apare mai ales în religia creștină, dar și în upanisadele indice. Aceste forme nu pot fi legate de un anumit spațiu geografic, dar nici *nu* ne grăbim să le asociem cu una sau alta din cele două tipuri de religie discutate. De exemplu, eternitatea ahasverică nu este neapărat forma unică și consacrată a eternității religiei Mamei și invers. Este adevărat că ea se asociază de multe ori cu aceasta, dar nu este în mod obligatoriu și singura posibilă. Într-o formulare mai aproape de adevăr am spune că ele reprezintă mai degrabă posibilitățile de manifestare tot într-o configurație polară (mișcare vs. statism) a fenomenului spre care a tins civilizația umană. Important rămâne faptul că eternitatea a fost „circumscrișă în cuprinsul a

două limite<sup>466</sup>. De aceea preferăm perspectiva lui Cuianu care introduce ideea aceluia „joc combinatoric” care se poate crea astfel între aceste sensuri ale eternității și ale timpului.

Dincolo de toate considerațiile generale pe această temă se poate afirma totuși că în ambele tipuri de religie se formează o structură în trepte a temporalității. La acest nivel lucrurile se intersectează. Ambele tipuri de religie au în comun acest schelet pe care se configurează noțiunea de timp. Structura este, în ambele cazuri, cea care se conservă dincolo de valorizările pe care le poate lua timpul ca atare. Acesta este, de fapt, cel mai important lucru care ne interesează în abordarea de față.

Mergând mai departe, putem să ne întrebăm dacă această structură în trei trepte, pe care se construiește în general morfologia timpului, nu este oarecum aleatorie. Am văzut că cele trei trepte se pot înmulți, dar ideea este că acest lucru nu afectează esențialul. Cu siguranță se poate afirma faptul că în ambele paradigme *trebuie* să existe o treaptă superioară eternității. Nici yoga, dar nici creștinismul nu se opresc la nivelul eternității, la această barieră a eternului. Ele concep un element în plus, care depășește atât timpul, cât și eternitatea, dar care le și cuprinde în același timp. Putem deci constata *necesitatea celui de-al treilea termen al relației*. Un astfel de tip de relație în care există trei elemente ne trimite spre logica trivalentă a terțului inclus a lui Lupășcu. Din această perspectivă configurația primește valențe diferite.

Dacă ar fi să încercăm în final o definiție a timpului, nu o putem face decât în termeni negativi. Maestrul dialecticii negativului în timpurile moderne este, bineînțeles, Hegel. El spune undeva „Die Zeit enthält die Bestimmung des Negativen,.. Pentru el spiritul este determinat să „cadă” în istorie, pentru că timpul conține determinația negativului. Dar calitatea negativă a timpului atrage după sine și alte consecințe. Același Hegel spune tot despre problema timpului: „Die Zeit als die negative Einheit der Aussersichseins ist ein schlechthin Abstraktes, Ideeles- Sie ist Sein das, indem es ist, nicht ist, und indem es nicht ist, ist”<sup>467</sup>. Timpul este ceva care este când nu este și nu este când este. Am văzut că, pe de altă parte, eternitatea îl reprezintă pe Dumnezeu Vechiului Testament, cel care spunea „Eu sunt cel ce sunt”. Iată deci o distincție foarte clară a celor două categorii. Una este condamnată relativismului unui lucru care nu este când este, ci este când nu este, asemeni imaginii stelei care a murit și a cărei lumină o vedem

numai după<sup>468</sup>. Cealaltă este, cum am mai spus, într-un prezent etern, mereu în același timp, simultan (totum simul).

Timpul ca negativitate creează o relație dialectică cu spiritul, cu eternitatea. El reprezintă lipsa care trebuie „umplută” de eternitate. Prin aceasta ea conține în sine posibilitatea depășirii timpului. Dialectica timpului este, de fapt, „poarta” de ieșire din timp. Însă eternitatea și timpul sunt complementare. Plinul și golul sunt definite unul în raport cu celălalt.

Primul concept care se conturează din cele spuse este acela de dialectică. De înțelegerea lui corectă depinde o bună parte din teoria temporalității, pentru că între timp și eternitate se creează o astfel de relație. Cea mai generală accepțiune constă în definirea unuia dintre termeni în raport cu celălalt. Mai bine-zis, unul intră în funcție atunci când celălalt încetează. Dialectica Creației constă în faptul că ea „cere ca procesul de regenerare să înceapă *numai* (s.a.) când organismul e amenințat de moarte”, spune unul din personajele din binecunoscuta nuvelă a lui Eliade, *Les trois grâces*. Ideea ne amintește și de *Oda* eminesciană. În contextul problemei de față, timpul și eternitatea devin precum viața și moartea, una răsfrângându-se în oglinda celeilalte, dar, în același timp, păstrându-și complementaritatea. Există deci, două nivele oarecum contradictorii: unul fiind cel al excluderii reciproce, iar celălalt al necesității existenței ambilor termeni.

Dacă deschidem o paranteză pentru a lămurii exact ideile de mai sus, trebuie să facem apel la o polemică științifică. Este vorba de depășirea dialecticii de tip hegelian. În acest sens nu ne propunem să facem o întreagă dizertație, dar este necesară punctarea unor idei esențiale, care schimbă viziunea propusă de Hegel. Marele neajuns ar fi faptul că din perspectiva dialecticii hegeliene riscăm să nu înțelegem decât aspectul contingent al problemei. Dialectica hegeliană este, după Basarab Nicolescu, liniară și istorică. „Termenii triadei hegeliene se succed în timp. Din această cauză triada hegeliană este incapabilă să realizeze *concilierea opușilor* (s.n.)<sup>2469</sup>. Teza stă la baza dialecticii hegeliene. Antiteza o urmează, iar sinteza este cel de-al treilea element, în aceeași linie. Se configurează ideea că antiteza urmează tezei și, tot la fel, și sinteza și, tot așa, *ad infinitum*. Diferența esențială din punctul de vedere al vizualizării timpului este că numai logica terțului inclus poate concepe *simultaneitatea* celor doi termeni ai relației. Nu este vorba de o contestare a dialecticii hegeliene în sine, ci doar de o delimitare de ea în legătură cu problema în discuție. Pentru tematica

temporalității și mai ales a depășirii timpului, lucrarea de față optează pentru un mod diferit de relație dialectică. „Într-o triadă de terț inclus cei trei termeni coexistă în *același* (s.a.) moment al timpului. În schimb, cei trei termeni ai triadei hegeliene se *succed* (s.a.) în timp. Din această cauză triada amintită este incapabilă să realizeze concilierea opușilor, pe când triada de terț inclus este capabilă să o facă. În logica terțului inclus opușii sunt mai curând *contradictorii*: tensiunea dintre contradictorii clădește o *unitate mai mare* (s.n.) care le include”<sup>470</sup>. Două idei se desprind din cele spuse mai sus: faptul că cei doi termeni pot, în fine, să coexiste în mod simultan și, mai ales, că prin această coexistență se creează o unitate superioară. Mai mult, între cele două tipuri de logică nu există un raport de excludere. Cea a terțului inclus o cuprinde pe cealaltă sau, mai bine-zis, îi „restrânge domeniul de activitate”<sup>471</sup>. Logica aristotelică rămâne valabilă ca și până acum, însă numai în situații contingente simple, care nu vizează complexitatea realului. Logica terțului inclus ne permite să percepem ce înseamnă „ieșirea din Timp”. Numai prin crearea unui astfel de raport față de o instanță superioară se poate vedea diferența de nivel temporal care va fi transgresată<sup>472</sup>.

Înainte de toate, ceea ce se propune aici este un alt tip de gândire, care depășește logica binară aristotelică, și anume logica ternară a terțului inclus, propusă pentru prima oară într-un context științific de Ștefan Lupașcu. Prin intermediul acestei structuri mentale putem să percepem lucrurile în mod complex. Așa putem observa mai bine saltul la un alt nivel, realizat cu ajutorul acestei dialectici. Înainte de a trece la o analiză a logicii lupașciene trebuie menționat că nu este nicidecum o idee izolată și singulară. În încercarea de a defini mistica, Evelyn Underhill spune în felul următor: „Dumnezeul absolut se autorevelează în mod voluntar. Dar fiecare revelare are drept condiție apariția opusului ei: lumina poate fi recunoscută numai cu prețul cunoașterii întunericului, viața are nevoie de moarte, iubirea vrea să fie urgisită”<sup>473</sup>. Este interesant faptul că apare aceeași idee a legăturii de interdependență între termeni opuși. Exact așa cum viața are nevoie de moarte, tot astfel timpul are nevoie de eternitate pentru a putea fi recunoscut și invers<sup>474</sup>. Aceasta atrage după sine existența celui de-al treilea termen. Problema recognoscibilității luminii prin intermediul întunericului, amintită de Evelyn Underhill, este la un pas de ideea irecognoscibilității care are rezonanțe foarte profunde în opera lui Eliade. Ea reprezintă de fapt miezul doctrinei sale despre sacru. Inevitabil se leagă și de problema în discuție.

Foarte semnificativ apare și faptul că Evelyn Underhill aduce în discuție în acest context și problema iubirii. Legată inevitabil de moarte, iubirea intră și ea în aceeași dialectică care o propulsează astfel spre absolut. Iubirea *vrea* să fie urgisită pentru ca să poată atinge punctul culminant al intensității trăirii sale. Acesta este motivul profund, pentru care va pleda și Denis de Rougemont în celebra sa carte *Iubirea și Occidentul*. Marele merit al cercetătoarei engleze este faptul că privește totul dintr-o perspectivă complementară. „Timpul și eternitatea sunt cele două jumătăți ale Realității absolute”<sup>475</sup>. Această perspectivă nu este nicidecum modernă. Evelyn Underhill spune, cu ocazia unei reeditări a cărții sale, că ar fi folosit alte nume, dar ideea esențială este că „filozofia în doi timpi” rămâne oricum aceeași<sup>476</sup>.

Din această cauză, pentru a folosi un exemplu oarecum la zi în cercetarea în domeniu, am apelat în primul rând la filozofia lui Ștefan Lupașcu. Am insistat în capitolul despre metodă și asupra teoriei lui Culianu, din cartea sa *Arborele Gnozei*. Deși baza lor teoretică provine din domenii științifice diferite, deosebirea dintre cei doi nu este de esență. Ea se referă doar la perspectiva din care sunt privite lucrurile. Culianu adoptă o viziune descendentă, în sensul că pe el îl interesează arborescența cu toate variațiunile, care descind din modelul dual inițial. Pe când în cazul lui Lupașcu, mai ales prin exemplul lui Basarab Nicolescu, perspectiva este ascendentă sau, cum spune el însuși, „transcendentă”. În acest caz se încearcă, așa cum se va vedea, o trecere la un nivel superior, plecând însă tot de la același model bazat pe termeni contrari. Nici unul nu contestă binaritatea inițială și, mai ales, complexitatea ei. La o privire mai atentă, cele două teorii par să se completeze reciproc. Culianu pleacă de la nivelul cel mai de jos, cel al manifestării istorice, în care analizează diferitele avataruri ale aceluiași fenomen, ajungând la concluzia că toate pot fi reduse la un model inițial, multiplicat în timp. Basarab Nicolescu descoperă și el binomul inițial, cei doi termeni contrari care constituie nucleul de la care se pleacă, dar diferența constă mai ales în faptul că, în acest caz, se încearcă depășirea lor într-o unitate superioară, care îi include și, în același timp, îi *transgresează* pe amândoi. Această unitate se numește *sacru*, iar definiția lui Basarab Nicolescu pleacă tot de la Eliade. Istoricul român al religiilor spunea undeva: „Sacru nu presupune credința în Dumnezeu, în zei ori

spirite. Este experiența unei realități și izvorul conștiinței ființării în această lume<sup>477</sup>. Pentru fluența demonstrației lui Basarab Nicolescu nu vom interveni aici, dar menționăm că definiția sacrului la Eliade denumește altceva. În orice caz pentru Basarab Nicolescu sacrul este „ceea ce unește”, provocând „respectul absolut al alterității unite”<sup>478</sup>. Acesta poate lua o serie întreagă de definiții, fiecare pentru domeniul în care este aplicat<sup>479</sup>. Fizicianul român îl vede exprimat oximoronic, sub forma *vidului plin* „de toate potențialitățile de la particulă la univers”, el fiind identificat ca vibrație „fluctuând între ființă și neființă”<sup>480</sup>. În același timp este definit metafizic, în termeni pe care i-am mai întâlnit în cursul lucrării de față. „Un metafizician ar putea spune că vidul cuantic este manifestarea unuia dintre chipurile lui Dumnezeu: Dumnezeul Nimic”<sup>481</sup>. Iată deci că există într-adevăr o interdependență între diferitele discipline. Sacrul este chiar acea Realitate absolută pe care am încercat să o identificăm atât în religia de tip matern, ca Brahman, cât și în cea paternă, ca Deitatea din religia creștină.

Fără îndoială că este vorba de o interdependență între diferitele ramuri ale științei. Problema este cum se poate ea explica? Este vorba de o emulație de la una înspre cealaltă? Care dintre ele deține argumentul primordialității? Dacă ar fi să vedem totul simplist, cronologic, totul se rezolvă foarte ușor. Cum se plasează în economia lucrării de față acest argument? Este logica lui Lupașcu mai importantă decât intuiția mistică? De la început trebuie spus că nu se va cădea în greșeala alegerii uneia sau celeilalte. Acest lucru ar fi de altfel și un reziduu de gândire aristo-telică exclusivist-dualistă. Problema nu se poate pune în termenii unei excluderi „ori... ori”. Chiar dacă metodele folosite de logica lui Lupașcu și de intuiția mistică sunt diferite, rezultatele sunt similare. Chiar dacă drumul parcurs de una este mai sinuos pentru că se dorește mai exact, iar celălalt este mai direct, dar fără siguranța unei demonstrații, ideea și în același timp concluzia la care ajung este aceeași. De aceea nici pentru noi nu se acceptă problema accentului pus doar pe logica lui Lupașcu numai cu scopul de a da argumentației coeficientul de științificitate care este așteptat de la o astfel de abordare.

Totuși, dincolo de aceste lucruri, continuăm să ne întrebăm cum poate fi posibilă interferarea celor două domenii? Explicația pe care o propunem nu are cum să fie definitivă și, cu atât mai puțin, absolută. Faptul că un om credincios conceptului de progres este tentat să găsească pretutindeni

confirmat acest crez intim, îl face pe Culianu să teoretizeze „metoda modelului analog”. Extinzând discuția la problema întâlnirii celor două sfere amintite se poate avansa ideea raportării la un model, la un tipar psihologic comun. Această structură de gândire este fără îndoială preexistentă și ar putea fi asemănată cu inconștientul colectiv jungian. Iată o posibilă explicație a trecerii peste timp, dar și într-o cu totul altă formă a uneia și aceleiași constante.

Cel mai important lucru din perspectiva lucrării de față transpare în ideea că sacrul reprezintă „spațiul dintre timp și ne-timp, dintre cauzal și a-cauzal”<sup>482</sup>. Iată deci că apare din nou același gând întâlnit și în capitolele anterioare. Există un nivel de percepție naturală a unității contrariilor, adică un spațiu comun între cele două elemente opuse, care este în același timp și dincolo de ele. Ceea ce numim sacru nu se identifică nici cu timpul, nici cu eternitatea. Eternitatea și timpul privite dintr-o astfel de perspectivă lasă să se întrevadă o instanță superioară care le unește și le depășește. La fel cum transdisciplinaritatea lui Basarab Nicolescu este „transgresiunea ce opune cuplurile binare: subiect – obiect, materie – conștiință, natură – divin, simplitate – complexitate”<sup>483</sup>, tot așa timpul și eternitatea compun binomul care se lasă transgresat de sacru, de Deitate, de Absolutul divin. Ajunși în acest punct trebuie să atragem atenția asupra unui aspect interesant al problemei. Sacrul *nu poate* fi „abordat fără considerarea *simultană* (s.n) a celor două aspecte ale naturii”<sup>484</sup>. În contextul actual este vorba de timp și de eternitate. De acum nu mai poate fi vorba de o simplă relație binară. Între cei trei termeni se creează o relație de interdependență. Fiecare este în legătură cu fiecare și, în același timp, păstrându-și autonomia și independența. Aceasta denotă un lucru foarte important, deoarece s-a văzut că în cazul lui *jivan mukti*, eliberatul în viață ființează la fel de bine și în timp, și în eternitate, dar și în unirea cu absolutul.

Dacă ar fi să analizăm mai îndeaproape relația, ajungem la un punct esențial al expunerii. „Realitatea cuprinde și Subiectul și Obiectul care sunt cele *trei fațete ale uneia și aceleiași Realități* (s.n). Fără una din aceste fațete, Realitatea nu este reală, ci o fantasmagorie distructivă”<sup>485</sup>. În acest fel trebuie înțeles și raportul care se creează între timp, eternitate și sacru sau absolut. Nici una din piese nu poate lipsi pentru a avea o privire completă asupra Realității. Toate sunt la fel de importante în constituirea acestui trinom fundamental. Această structură tripartită este, de fapt, ideea

principală vizată, ce constituie miezul ireductibil conținut în orice manifestare a Realității. Ea este cuprinsă în schema temporală întâlnită atât în religia de tip matern, cât și în cea paternă. Structura în trei trepte este comună, cum s-a văzut, ambelor tipuri de religie pe care le-am studiat. Într-un cuvânt, această viziune transreligioasă, cum este numită de Basarab Nicolescu, „ne permite să învățăm să cunoaștem și să apreciem specificitatea tradițiilor religioase și areligioase ce ne sunt străine, pentru a percepe *structurile comune*(s.n) care le fundamentează și pentru a ajunge astfel la o *viziune transreligioasă asupra lumii* (s.a)”<sup>486</sup>.

Cercetările anterioare privind treptele fiecărei paradigme religioase luate separat, în capitolul de față vor viza punerea lor alături, cu scopul unei *viziuni de ansamblu*, a descoperirii acelor „structuri comune” sau „acelei viziuni transreligioase asupra lumii”. Pentru a evita exagerările și eventualele controverse trebuie să spunem, înainte de a trece la punerea în paralel a ambelor sisteme religioase, că afirmațiile vor fi făcute dintr-o perspectivă structurală, nicidecum a unor omologii stricte. Ținând seama de aceste considerente, e clar că în ambele tipuri de religie se regăsesc cele trei trepte fundamentale: timpul, eternitatea și, respectiv, absolutul care le transcende pe amândouă. Mai mult, ele intră în acea relație de tipul logicii terțului inclus, relație de interdependență și complementaritate.

Dacă ar fi să luăm fiecare nivel în parte, putem observa omologii destul de evidente. În primul rând este vorba de acea instanță supremă care a fost numită în mai multe feluri în diferite religii. Semnificativ însă ni se pare faptul că orice încercare de definire are în vedere aceiași termeni. Otto susține că în ceea ce-L privește pe acest Unu sau Brahman, mistica orientală este într-o perfectă armonie cu mistica occidentală. Dacă vorbim despre Brahman din religiile asiatice, acesta este întotdeauna „permanent, fără alterare și schimbare, fără părți și fără multiplicitate”<sup>487</sup>. În legătură cu Meister Eckhart, Otto spune următoarele: „Meister Eckhart ar putea fi tratat ușor, în același fel în care am făcut-o cu Sankara. Din scrierile sale ar putea fi culese formulări care sună la fel cu cele de mai înainte sau aproape la fel...”<sup>488</sup>. Pentru misticul german Deitatea supremă este un *Esse absolutum simpliciter nullo addito*: „Fire de la un capăt la altul și nimic altceva decât fire fără nici un adaos”<sup>489</sup>. Singura cale prin care poate fi oarecum prinsă în cuvinte este numai prin negații, pentru că, în fond, „despre ceea nu se poate

vorbi trebuie păstrată tăcerea”. Echhart spune : „Dacă vrei să fii perfect, nu lătra la Dumnezeu”; iar Sankara: „acest Atman este tăcere”.

O altă mare asemănare între cei doi mistici aparținând unor paradigme religioase diferite ar fi și faptul că amândoi privesc în mod identic raportul între Divinitatea cu totul suprapersonală și Dumnezeu personal. „Sankara stabilește o diferență între Brahmanul superior și altul inferior, identificându-l pe acesta din urmă cu Isvara, cu Dumnezeu personal. Eckhart pune față în față *Deitas* cu *Deus* (s.a), Deitatea vizavi de Dumnezeu”<sup>490</sup>. Și în Yoga apare manifestarea personală numită Isvara. Deși yoghinul este convins că numai prin efort personal se poate atinge realizarea, tratatele mai târzii introduc treptat și existența acestui Dumnezeu personal, Isvara. În acest punct trebuie să precizăm că omologiile dintre Isvara și Dumnezeu nu se suprapun întru totul, nu sunt și nici nu pot fi perfecte. Acest Isvara are toate caracteristicile lui Dumnezeu, în afară de aspectul creator. În religia indică, rolul de zeu creator a fost atribuit lui Brahma. Eliade spune în acest sens: „lui Isvara îi lipsește grandoarea Dumnezeului creator și atotputernic”<sup>491</sup>, el îi ajută pe yoghini în felul unui magnet. Cu siguranță se poate afirma faptul că Brahma sau Deitas aparțin absolutului, în vreme ce Deus, Isvara sau Brahmanul inferior, numai eternității.

Un alt aspect al problemei este rolul intermediar al eternității, comun ambelor tipuri de religie. Eternitatea poate fi, cum s-a mai spus, un fel de spațiu tampon între timp și absolutul de dincolo de timp, între cele două puncte extreme. Această perspectivă generează întrebarea privind locul, în această clasificare, a celebrului timp mitic al lui Eliade. „Omul religios trăiește în două feluri de timp, dintre care cel mai important, Timpul sacru, se prezintă sub aspectul paradoxal al unui Timp circular, reversibil și recuperabil, un fel de prezent etern mitic, în care te integrezi periodic, prin intermediul riturilor”<sup>492</sup>. După definiția destul de cunoscută, timpul mitic, sacru sau Marele Timp este un timp de factură circulară, care se reîntoarce mereu la origini, pentru a putea reîncepe o nouă Creație. Din cele spuse mai sus, în continuarea afirmațiilor lui Basarab Nicolescu, sacrul este acel nivel care desemnează *ultimul* prag pe scara existențială. În acest punct apare o neconcordanță de planuri. Ce înseamnă de fapt sacrul și ce nivel ontologic acoperă el? Din perspectiva lui Eliade, sacrul *nu* este terțul, adică Deitatea fără calități, ci eternitatea sau timpul mitic. „Timpul circular, reversibil și

recuperabil”, la care se face aluzie în citatul de mai sus, nu are cum să denumească absolutul de dincolo de timp.

Definiția lui Eliade este însă și în continuare destul de ambiguă. Pe de-o parte se vorbește de un timp circular, iar pe de alta apare imaginea opririi în loc, prin acel prezent etern sau *nunc stans* al lui Boethius. Între o mișcare chiar circulară și o oprire există totuși o mare diferență. Care este explicația acestui paradox?

În primul rând, timpul mitic este un timp radical deosebit de timpul profan. El reprezintă un mod de existență mai semnificativ decât viața de zi cu zi, o lume alternativă sau un timp alternativ, după cum spune un exeget al lui Eliade. Timpul mitic face parte încă din categoria temporalității. El nu reprezintă o adevărată ieșire din Timp. Descrierea lui paradoxală ca mișcare și, în același timp, ca stare, este cauzată de nediferențierea celor două paradigme amintite. În religia de tip matern avem de-a face, într-adevăr, cu un timp circular care, cum s-a văzut, „cosmicizează”, punând în armonie partea cu întregul, microcosmosul cu macrocosmosul, omul și universul. Omul se integrează sau, mai exact, se reintegrează marilor cicluri cosmice. Simbolul pentru acest tip de timp este, bineînțeles, luna. În religia de tip patern nu mai regăsim necesitatea acestei reintegrări, deoarece în acest context se pornește de la o desconsiderare a materiei. Din această cauză se încearcă depășirea a tot ceea ce este creat. Totul se învâрте în jurul Ființei Supreme numită Dumnezeu, care este în afara lumii. Acesta este polul de atracție înspre care sunt îndreptate toate rugăciunile, simbolul său central, în acest context, fiind soarele. Sub semnul lui toate lucrurile sunt statice, fără creștere sau descreștere. De aceea în această paradigmă religioasă apare imaginea prezentului etern.

La prima vedere se observă profunda incongruență între cele două tipuri de viziune. Augustin este unul dintre primii care remarcă acest lucru. Cum s-a văzut, diferența dintre spiritul antic grecesc și creștinism zace în cele două tipuri de timp: timpul circular și timpul liniar. Cu toate acestea există o corespondență între timpul circular și eternitatea statică a lui Boethius. Ambele reprezintă *același lucru* dar în paradigmele din care fac parte. Între cele două există o corespondență de planuri. Timpul circular, ca și eternitatea, reprezintă forma intermediară a temporalității, plasată între timpul profan și ceea ce este dincolo de ele: Brahman și, respectiv, Deitatea fără calități.

La urma urmei totul se structurează foarte logic. Timpul numit profan, din religia Mamei, în care avem ca model dominant luna sau ciclicitatea naturii, atrage după sine, firesc, propensiunea spre închiderea acestui cerc, creând astfel timpul circular. Timpul liniar, istoric, din religia de tip patern, care curge pur și simplu, generează aproape de la sine eternitatea încremenită a lui nunc stans. Ca *primă* treaptă, ambele soluții sunt valabile și chiar firești, fiecare în contextul paradigmei respective. În concluzie, revenind la definiția lui Eliade de la care s-a plecat, se conturează clar cele două perspective ontologice diferite, care văd acest prim popas în afara timpului, în modul lor specific: unul decurge din arhetipul matern, al materiei indestructibile, în permanentă mișcare și regenerare, iar celălalt având ca model arhetipal spiritul, mereu egal cu sine, trimițând mai degrabă spre o imagine statică. Eliade nu face distincția dintre cele două tipuri de religie și de aceea în definiția lui apar elemente din ambele paradigme. Timpul mitic, ca timp circular și recuperabil, este pus alături de prezentul etern, *nunc stans* al lui Boethius, chiar dacă ele nu denumesc aceeași realitate.

Răspunsul la întrebarea privind identitatea sacrului se configurează în ideea că, în postura de dimensiune ontologică, dar și de concept pe care se bazează cercetarea, el trebuie abordat în mod selectiv, în funcție de contextul paradigmei religioase în care este analizat. Ideea sacrului ca mediator sau intermediar între alte două nivele de existență poate fi regăsită la mai mulți specialiști în domeniu. Julien Ries, în cartea sa *Sacrul*, vorbește de faptul că „Dumnezeu nu este nici sacru nici profan: este sfânt. Sacrul stă între divin și om”<sup>7493</sup>. Prin divin se înțelege ceea ce este total rupt de categoria temporală. Tot el lansează și ideea că sacrul este „polimorf, polivalent, după tipul de conștiință și cultură”<sup>7494</sup>, exact ideea analizei selective enunțată mai sus. Jean Jacques Wunenburger susține, la rândul lui, același lucru, anume că „sacrul este locul unei medieri a divinului”<sup>7495</sup>. În concluzie, sacrul nu este treapta cea mai înaltă în ierarhia transcenderii temporalității. El nu este Brahman sau Deitatea lipsită de calități, ci ceea ce gânditorii fenomenului temporal au numit eternitate. În această ordine de idei nu se mai pune problema unei dihotomii sacru vs. profan, ci a unei trihotomii sau, mai bine-zis, a unei relații în care terțul este inclus în cele două contrarii. Timpul sacru nu mai este neapărat opus timpului profan, ci intră într-un soi de complementaritate, păstrându-și însă delimitările de până acum. Cercetarea antropologică va

trebui să țină seama și de acest al treilea element, care schimbă fundamental raportul din cele două. De fapt există trei niveluri ale realității: timpul profan, timpul sacru și absolutul. Acesta din urmă nu este un nivel separat, ci contopirea celor două într-o unitate superioară, care le conține pe ambele. Dihotomia sacru vs. profan, pe care o preia și Eliade de la înaintașii săi nu este greșită, așa cum logica terțului inclus nu contrazice logica aristotelică. Ea este valabilă numai până la un punct. Gândirea arhaică nu poate fi chiar atât de omogenă. *Homo religiosus* reprezintă un termen general, care desemnează trăirea religioasă a omului comun. Problema este că elitele dețin o cunoaștere ezoterică pe care nu o dezvăluie profanilor. Tot astfel precum misticii vorbesc despre acest terț inclus, la fel în mentalitatea arhaică există aleșii supuși unor alte legi, mai complexe. În acest sens amintim o afirmație a unui yoghin tantric care spune că ceea ce fac ei ar însemna pentru omul de rând un mare păcat. O regulă se aplică maselor și o alta în cazul elitelor.

Revenind la discuția despre omologia structurală dintre cele două paradigme, la prima vedere diferitele trepte de samadhi par să fie diferite de ceea ce am întâlnit în religia creștină. La nivel structural însă își găsește fiecare câte un corespondent. În primul caz, cele trei trepte sunt marcate, prin exemplul yogăi, sub forma diferitelor stări de samadhi. Samadhi-ul cu suport este echivalentul aevum-ului din religia Tatălui. Cel fără suport este pe același plan cu aeternitas. Mai mult, idealul înțeleptului indian de eliberat în viață, *jivan mukti*, își are corespondentul, cum am văzut, în omul îndumnezeit în care s-a născut Christos al misticilor creștini. Despre acest stadiu nu se pot spune prea multe, deoarece cuvintele exprimă foarte greu această realitate. În primul rând existența unui *jivan mukti* este și în timp, și în afara lui. El trăiește în două planuri simultan, nemaifăcând vreo diferență între ceea ce se numește nirvana și samsara. La fel omul îndumnezeit are contactul cu istoria, precum Isus Christos, dar, în același timp, el poate afirma că „Eu și cu Tatăl suntem una”. Planul imanent și cel transcendent nu mai sunt separate pentru el. El nu se refugiază din această lume într-o unire extatică cu Tatăl transcendent, dar nici nu rămâne robul timpului. Simultaneitatea ființării în diferite planuri ontologice este poate cea mai bună trăsătură comună care să apropie cele două ipostaze.

Dacă până acum s-a observat o similitudine de structură între cele două paradigme, o dată ce se atinge acest al treilea stadiu al depășirii eternității însăși, vocabularul tuturor misticilor devine general valabil și totodată

universal. Cel mai bun argument este poate, cartea lui Rudolf Otto, *Mistica Occidentului și mistica Orientului*. Atunci când vorbesc despre treapta ultimă în care se iese efectiv din orice noțiune temporală, limbajul lui Shankara și cel al lui Meister Eckhart devine convergent. Calea pe care au străbătut-o până aici este diferită, dar țelul căutării este același. Similitudinile ajung până la identificare. Ambele paradigme religioase susțin ideea unei identificări a contrariilor într-o unitate superioară. Una concepe această unire printr-o activă contopire a celor două principii opuse. În yoga se dorește o unire a celor două principii, pozitiv și negativ, luna și soarele, ida și respectiv pingala, într-o singură tulpină identificată în corpul uman prin șira spinării, numită susumna. Acest mod vizează exclusiv o realitate interioară. Regresiunea în amorf din orgiile antice exprimă, în esență, aceeași tendință de contopire activă a tuturor opuselor lumii materiale într-o unitate. De această dată procedul este îndreptat înspre exterior.

A două, cea a Tatălui, procedează într-un mod diferit. În acest caz se absolutizează unul dintre cele două opuse, reușindu-se astfel o anulare a ambelor. Creștinismul identifică Binele prin persoana divină a lui Dumnezeu Tatăl, eradicând total orice influență a principiului opus: Satana. Dar cum unul depinde de celălalt, tot astfel cum semnul plus nu poate exista fără semnul minus, dispariția unuia înseamnă, de fapt, dizolvarea amândurora. De aceea unirea cu Dumnezeu este, după cum spun misticii, superioară viziunii față la față a lui Dumnezeu Tatăl. În această unire Dumnezeu personal va dispărea. Ideea apare foarte pregnant, cum s-a văzut, la Meister Eckhart. În concluzie, calea, mai exact modalitatea prin care se realizează această *unio mystica*, este diferită de la o paradigmă religioasă la alta, dar punctul terminus rămâne întotdeauna același.

Ideea de asceză este un foarte bun exemplu ilustrativ a celor afirmate mai sus. Atât yoga, cât și creștinismul practic, mai ales în rândul elitelor, ceea ce s-a numit generic asceză, dar într-un mod diferit. În yoga asceza are ca scop mai degrabă *acumularea* de energie. Yoghinul este ca un dinam. Meditațiile lui vizează concentrarea și acumularea de energie. El vrea să devină tot mai puternic, ajungând în final la identificarea cu acel Isvara. Cu alte cuvinte, yoghinul vrea ca eul său să se identifice cu acea Realitate. El vrea să se unească în mod activ cu idealul său. Exact ceea ce am spus mai înainte, când ne-am referit la unirea contrariilor.

În creștinism are loc o răsturnare a raporturilor. Aici misticul vrea să se piardă pe sine, să se golească de tot ce este egoism și să fie umplut de divin. Dumnezeu este scopul său, dar într-un sens pasiv. Pierderea de sine în această unitate superioară constituie țelul oricărui creștin. Comparând cele două procedee, care duc în fond la același deznodământ, putem spune că asceza yoghinului este pozitivă, el urmărind atingerea unui grad energetic superior, pentru a putea săvârși unirea propriu-zisă, iar cea a creștinului este negativă, el năzuind mai mult spre o disoluție a eului, eu ce constituie, de fapt, principiul material și, implicit, asociat cu diavolul.

Ca o concluzie la toate câte au fost afirmate mai sus, putem spune că timpul este un fenomen foarte complex, imposibil de cuprins într-o singură definiție integratoare. El se manifestă în mod variat în diferitele curente religioase. Ceea ce a încercat lucrarea de față a fost o sintetizare a acestor valorizări, dar, mai ales, o ordonare și o clasificare a lor. Fără a pretinde că prin aceasta s-a dat ultimul răspuns problemei în discuție, lucrarea propune o perspectivă prin care fenomenul temporal nu este privit ca atare, ci ca rezultat al unei trăiri religioase ce încearcă atingerea mântuirii. În viziunea lui Eliade timpul va fi întotdeauna legat de salvare. Pentru el timpul nu poate fi perceput ca atare, fără să fie un semn sau să aibă o intenție transistorică. „Știm cum în trecut umanitatea a putut îndura suferințele despre care am vorbit: ele erau considerate ca o pedeapsă a lui Dumnezeu, sindromul declinului Epocii etc. Și ele n-au putut fi acceptate decât pentru că aveau un sens metaistoric, pentru că pentru marea majoritate a umanității, rămasă încă în perspectiva tradițională, istoria nu avea și nu putea să aibă valoare în sine. Fiecare erou repeta gestul arhetipal, fiecare război relua lupta între bine și rău, fiecare nouă nedreptate socială era identificată cu suferințele Mântuitorului etc.”<sup>496</sup>. Chiar și când se referă la alte filozofii ale istoriei, el nu uită să pună problema în aceeași termeni. Critica adusă lui Hegel sau Heidegger are ca punct central tocmai acest argument<sup>497</sup>.

Adevărata ieșire din Timp nu înseamnă atingerea eternității, a timpului sacru, deoarece și acesta este o formă de temporalitate. „Toate tradițiile religioase postulează existența unui tărâm sau a unui mod de existență infinit mai semnificativ decât viața de zi cu zi”<sup>498</sup>. Dar acest illud tempus este numai un „timp alternativ”, o „lume alternativă”<sup>499</sup>. După cum spune și Bryan Rennie, un exeget al lui Eliade, timpul mitic „nu abolește”, „nu pune capăt istoriei ca experiență, ci mai degrabă conferă o altă semnificație acelor

evenimente care pot fi asimilate modelurilor arhetipale<sup>7500</sup>. Abia o dată cu unirea cu ceea ce s-a numit Brahman sau Deitatea are loc ruperea de tot ce ține de fenomenul temporal. Totuși, nici această unire nu este o absolută transcendere a temporalității. Abia acel eliberat în viață, conștient de uniunea sa cu divinul, este total în afară influenței nefaste a timpului.

În finalul tuturor considerațiilor se poate pune întrebarea privind scopul acestor cercetări. Care este finalitatea întregului excurs dedicat analizei operei teoretice a lui Mircea Eliade? Pentru a răspunde la această întrebare și implicit, pentru a anticipa ceea ce va fi dezbătut în partea a doua a lucrării, putem spune că această stratificare a timpului ne va fi de folos în explicarea, de exemplu, a eșecului multor personaje. Mulți eroi ai lui Eliade eșuează tocmai din această cauză. Atingerea eternității sau a unui nivel superior al temporalității nu înseamnă anularea definitivă a apartenenței la contingent. La acest nivel timpul are doar o altă calitate, o altă formă. Depășirea temporalului implică cu totul alte coordonate. Exemplul poate cel mai elocvent, din afara operei literare a lui Eliade, este cel din basmul românesc *Tinerețe fără bătrânețe*, în care feciorul de împărat atinge acea lume fără dor. Este vorba, fără îndoială, de o realitate superioară, în care timpul nu mai curge, dar asta nu presupune totala eliberare de sub imperiul temporalității. Din această cauză el va ajunge în Valea Amintirii și în final va trebui să se întoarcă în lumea materială. La fel stau lucrurile și cu Ulise în insula Ogygia, la nimfa Calypso. Acolo asistăm într-adevăr la o „încremenire a timpului”<sup>7501</sup>. „În acest punct central care este «ombilicul mărilor», deci punctul pe unde trece axis mundi, pe care se sprijină cerul, și care este, într-o anumită interpretare, însuși Atlas, se află insula pe care stă fiica acestuia”<sup>7501</sup>. Eroul nu simte cum trec anii, deoarece el este într-un *locus amoenus*, în centrul lumii unde, ca în orice centru, totul în jur se rotește, numai acel loc este stabil. Ulise va petrece șapte ani care pentru el nu înseamnă nimic, pentru că acolo timpul nu curge. Totuși acest lucru nu neagă existența în sine a factorului timp. Deocamdată ne vom opri aici cu aceste comentarii, dar secvența din Odiseea, deosebit de încărcată cu semnificație, va fi reluată cu prilejul discuției despre opera literară a lui Eliade.

De asemenea clasificarea diferitelor trepte ale temporalității ne va ajuta în urmărirea gradului la care pătrund eroii lui Eliade în inima realității și pentru a avea un instrument general de măsură pentru toate personajele. Deosebirea care s-a făcut în cazul celor două paradigme, cea a Mamei și cea

a Tatălui, ne va ajuta să surprindem exact specificul fiecărei ieșiri din timp. Fiecare personaj va fi analizat în interiorul paradigmei religioase din care face parte și va putea fi urmărit în comportamentul său specific. Astfel se vor evita confuziile și clasificările eronate. Într-un cuvânt, treptele temporale astfel stabilite vor fi liniile directoare în clarificarea actelor misterioase ale unor personaje sau a deznodământului bizar al uneia sau alteia dintre prozele eliadești.

## NOTE

- <sup>1</sup> I.P. Culianu, *Mircea Eliade*, Nemira, p.23.
- <sup>2</sup> Wilhelm Dancă, *Mircea Eliade. Definitio sacri*, ed. Ars longa, 1998
- <sup>3</sup> J. Martin Velasco, *Introducere în fenomenologia religiei*, p.6
- <sup>4</sup> J.S. Saliba apud Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, p.106
- <sup>5</sup> Günter Lanczkowski, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, Darmstadt 1992, p.13.
- <sup>6</sup> J. Martin Velasco, *Introducere în fenomenologia religiei*, p.50
- <sup>7</sup> J. Martin Velasco, p.38.
- <sup>8</sup> „Atenția acordată structurii globale a fenomenului religios, deși obținută în urma contactului cu faptele religioase oferite de istorie, duce la descrierea structurii respective ca mărime statică, indiferentă istoriei, aceasta din urmă nefiind decât locul încarnărilor imperfecte ale formei perfecte. Fenomenologia se convertește astfel într-o *morfologie* (s.n) a «sacralului» lipsită de sens istoric”. (Velasco, p.50)
- <sup>9</sup> Raffaele Pettazoni, *Aperçu introductiv*, apud Lanczkowski, p.34.
- <sup>10</sup> Gerardus van der Leeuw apud Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, p.122
- <sup>11</sup> Douglas Allen, *Structure and Creativity in Religion. Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, Den Haag/Paris/New York, 1977.
- <sup>12</sup> J. Martin Velasco, *Introducere în fenomenologia religiei*, Polirom, Iași, 1998, p.50-51.
- <sup>13</sup> I.P. Culianu, *Arborele Gnozei*, Nemira, Buc., 1998, p.25.
- <sup>14</sup> Culianu, op. cit., p.25.
- <sup>15</sup> Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, ed. Univers, 1977, Buc., p.46.
- <sup>16</sup> idem, p.46
- <sup>17</sup> C.G. Jung, *Four Archetypes*, p35
- <sup>18</sup> C.G. Jung, Ch. Kerényi, *Introduction à l'essence de la mythologie*, p. 150.
- <sup>19</sup> Gilbert Durand, *Figuri mitice și chipuri ale operei*, ed. Nemira, 1998, p.37.
- <sup>20</sup> F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, p.153.

<sup>21</sup> ibid., p.103.

<sup>22</sup> N. Chomski, *Le langage et la pensée*, Payot, 1970, pp.14,15,16 sq.

<sup>23</sup> Polemica cu Lévi-Strauss este în special în jurul acestei idei fundamentale: Durand nu poate fi de acord cu faptul de a asimila mitul cu „un limbaj și componenții lui simbolici cu niște foneme.” „La un mit nu numai firul povestirii are importanță, ci și sensul simbolic al termenului. Întrucât dacă mitul, fiind discurs, reintegrează o anumită «linearitate a semnificantului», acest semnificant subzistă în calitate de simbol, nu în calitate de semn lingvistic arbitrar.” În acest sens, vezi și Eranos Jahrbuch XXXIV.

<sup>24</sup> Greimas, *Semantique structurale*, Larousse, Paris, 1966, p.27.

<sup>25</sup> Durand în *Eranos Jahrbuch*, XXXIV, 1965, p.328.

<sup>26</sup> ibid., p.137.

<sup>27</sup> Cl. Lévi-Strauss, *Antropologie structurală*, p.224.

<sup>28</sup> vezi în acest sens disputa dintre Greimas și Durand pe această temă.

<sup>29</sup> Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, Univers, 1977, p.48.

<sup>30</sup> Joseph M. Kitagawa, *Despre Mircea Eliade*, în *Caiete critice*, nr.1-2, 1988, ed. Cartea Românească, p.60.

<sup>31</sup> Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Nemira, 1995, p.8.

<sup>32</sup> idem, p.108.

<sup>33</sup> Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris, 1978, p.11.

<sup>34</sup> Mircea Eliade, op.cit., p.12.

<sup>35</sup> ibid., op.cit., p.13.

<sup>36</sup> ibid., op. cit.

<sup>37</sup> J. Martin Velasco, *Introducere în fenomenologia religiei*, p.47.

<sup>38</sup> Mircea Eliade, *Mitul reintegrării*, Vremea, 1942, p.25.

<sup>39</sup> Mircea Eliade, *Arhitecture sacrée et symbolisme*, în *L'Herne*, 33/1978, p.145.

<sup>40</sup> J. Martin Velasco, p.43.

<sup>41</sup> Și lucrarea de față merge până la un punct în sensul unei astfel de analize fenomenologice, descifrând mai multe tipuri de religie.

<sup>42</sup> Idem.

<sup>43</sup> Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Dacia, Cluj-Napoca, 1977, p.17.

<sup>44</sup> Idem, Ibidem, p.18.

<sup>45</sup> Idem, Ibidem, p.26.

<sup>46</sup> Mircea Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, Humanitas, 1994.

<sup>47</sup> Culianu face diferențe între metoda folosită de Eliade în *Istoria credințelor* și, de exemplu, cea din *Tratatul de istoria religiilor*.

<sup>48</sup> Vezi J. Martin Velasco, *Introducere în fenomenologia religiei*, Polirom, Iași, 1998, p.34.

<sup>49</sup> Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, p.40.

<sup>50</sup> Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, p.259.

<sup>51</sup> Richard Reschika, *Mircea Eliade. Zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg, 1997, p.93.

<sup>52</sup> J-L Vieillard-Baron, *Problema timpului*, Paideia, Buc, 2000, p.106.

<sup>53</sup> Idem. p.110.

<sup>54</sup> Idem. p.111.

<sup>55</sup> apud Bryan S. Rennie, *Reconsiderându-l pe Mircea Eliade*, Criterion Publishing, 1999, p.121.

<sup>56</sup> Nu este aici locul să facem acest istoric și ne rezumăm să cităm doi autori dintre cei mai importanți: Schiller cu poezia naivă și sentimentală, și Bergson cu *Cele două surse ale religiei și moralei*. În cultura română putem aminti, de exemplu, filozofia lui Blaga care se bazează și ea pe aceste „perechi” dihotomice de tipul fanatic - criptic, etc. cu sursele sale în Spengler bineînțeles, sau o cercetare mai recentă a lui A. Dumitriu numită *Culturi eleate și culturi heracleitice*.

<sup>57</sup> Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, p.44.

<sup>58</sup> J. Martin Velasco, *Introducere în fenomenologia religiei*, p.44.

<sup>59</sup> Gilbert Durand, *Structurile...*, p.76.

<sup>60</sup> Gilbert Durand, *Figuri mitice și chipuri ale operei*, p.10.

<sup>61</sup> Idem.

<sup>62</sup> Pentru a înțelege mai plastic ideea, se poate recurge și la exemplul peșterii lui Platon. Într-o primă fază este necesară ieșirea din peșteră la lumina Ideilor eterne. Aceasta ar corespunde cu faza de elaborare a structurilor. Dacă, însă, ar fi să ascultăm sfatul lui Socrate, ar trebui să coborâm din nou în peșteră pentru a duce și oamenilor acea lumină. Aceasta ar fi a doua etapă în care structura trebuie să coboare și ea în istorie.

<sup>63</sup> Cu toate acestea, citind cartea se poate lesne constata că Durand vorbește mult despre timp. Este vorba de timpul în accepțiunea sa de *realitate ontologică*. Antropologul francez desfășoară teoria structurilor analizând o serie întreagă de sensuri pe care le poate lua timpul. El nu distinge aici și dimensiunea metodologică, în sensul legăturii structurilor sale cu istoria.

<sup>64</sup> idem., p.12,

<sup>65</sup> idem., p.148.

<sup>66</sup> idem., p.117.

<sup>67</sup> I.P. Culianu, *Arborele Gnozei*, ed. Nemira, 1998, supracopertă spate.

<sup>68</sup> Poate că pentru unii acest lucru pare un loc comun, deși există voci care obiectează, oricum acum există o confirmare științifică.

<sup>69</sup> Ioan Petru Culianu, *Arborele Gnozei*, p.27.

<sup>70</sup> Trebuie precizat că referirea la modă nu este nicidecum o informație întâmplătoare. Culianu acordă ideii cercetătoarei engleze cea mai mare atenție. El intenționa să revină și să elaboreze subiectul. Într-o primă fază avea în plan să țină un curs de un semestru la universitate exact pe această temă.

<sup>71</sup> idem., p.27.

<sup>72</sup> Nicu Gavriluță, *Culianu, jocurile minții și lumile multidimensionale*, Polirom, 2000, p.98.

<sup>73</sup> Exemplul cu „planta arhetipală” a lui Goethe îi aparține tot lui Culianu.

<sup>74</sup> N. Gavriluță. p.120.

<sup>75</sup> idem., p.28.

<sup>76</sup> În treacăt fie spus, Culianu nu este atât de interesat de „urcarea” spre general, spre structură, ci, mai degrabă, de variațiile ad infinitum pe care le scot la iveală aceste permutări binare în istorie. O astfel de perspectivă îl servește mai bine pentru înțelegerea fenomenului gnostic, foarte dispart și multicolor în manifestările sale diacronice.

<sup>77</sup> I. P. Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, p.44.

<sup>78</sup> Ioan Petru Culianu, op.cit., p.28.

<sup>79</sup> Idem, ibidem, p.122.

<sup>80</sup> Problema este mult mai complexă, dar pentru referiri la Hegel și Eminescu în analiza citatului „Antitezele sunt viața” vezi I. Cheie-Pantea în *Repere eminesciene*, de ex. în studiul „Moartea ca negativitate vitală” și altele.

<sup>81</sup> Ted Anton, *Eros, magie și asasinarea profesorului Culianu*, Nemira, 1997, p.308. Replica lui Culianu la citatul din Eminescu amintit mai sus ar fi „istoria este o succesiune de antiteze”, înțelegând de fapt același lucru.

<sup>82</sup> Gilbert Durand, *Figuri mitice și chipuri ale operei*, p. 62.

<sup>83</sup> Idem, p. 64.

<sup>84</sup> Ted Anton, *Eros, magia și uciderea profesorului Culianu*, Nemira, 1997, p.213.

<sup>85</sup> vezi *Stephane Lupasco*,

<sup>86</sup> vezi capitolul introductiv, p.3.

<sup>87</sup> vezi Basarab Nicolescu, *Le tiers inclus. De la physique quantique à l'ontologie*, în *Stephane Lupasco*, p.113-145, sau vezi Pompiliu Crăciunescu, *L'état T et la transcologie poétique*, p.183-217 și pentru o aplicare a teoriei la opera eminesciană.

<sup>88</sup> *Filozofia lui Nu și Noul spirit științific*.

<sup>89</sup> Basarab Nicolescu, *Știința, sensul și evoluția. Eseu asupra lui Jacob Böhme*, Vitruviu, Buc., 2000. Despre magnet și simbolistica sa vezi nota 281, Koyré, *Filozofia...* p.479.

<sup>90</sup> Al. Koyré, *Filozofia lui Jacob Böhme*, Humanitas, Buc., 2000, p.369.

<sup>91</sup> Idem, p.369.

<sup>92</sup> Idem.

<sup>93</sup> Idem.

<sup>94</sup> Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea*, Polirom, 1999, p.151.

<sup>95</sup> Elementele comune ale celor două teorii, cea a lui Culianu și cea a transdisciplinarității nu fac subiectul expunerii de față. Existența lor nu poate fi trecută cu vederea, dar necesită o analiză mai detaliată. Din punctul nostru de vedere Culianu ne dă posibilitatea de a avea o perspectivă mai complexă asupra timpului ca „obiect ideal”, având la bază acele perechi binare, pe când Nicolescu face „saltul” la un alt nivel de realitate, la care vom reveni mai târziu. Pe Culianu îl interesează mai mult „arborescența” fenomenului, pe când Nicolescu încearcă să stabilească o serie de principii de care trebuie să ținem seama în analiza gradului de adevăr al fenomenului respectiv.

<sup>96</sup> vezi p.37.

<sup>97</sup> Nicolescu, idem, p.52.

<sup>98</sup> Idem, ibidem p.122.

<sup>99</sup> Sergiu Al-George, *Arhaic și universal*, Buc, p.177.

<sup>100</sup> A. Codoban, *Sacru și ontofanie*, Polirom, p.60.

<sup>101</sup> M. Eliade, *Sacrul și profanul*, p.27.

<sup>102</sup> idem, p.87.

<sup>103</sup> idem, p.98.

<sup>104</sup> Eliade, *Sacrul și profanul*, p.65.

<sup>105</sup> idem.

<sup>106</sup> idem, p.98.

<sup>107</sup> idem. p.65.

<sup>108</sup> Sergiu Al-George, *Arhaic și universal*, Eminescu, Buc., p.140.

<sup>109</sup> W. Dancă, *Mircea Eliade, Definiție Sacri*, Ars Longa, p.143.

<sup>110</sup> M. Eliade, *Încercarea labirintului*, p.52-58.

<sup>111</sup> M. Eliade, *Mitul reintegrării, în Drumul spre centru*, p.345.

<sup>112</sup> Se va vedea că forma cea mai înaltă a temporalității este Brahman care depășește atât staticul, cât și mișcarea. Eliade identifică Brahman cu Realitatea ultimă, ceea ce nu este întru totul corect. O posibilă rezolvare o propune Sergiu Al. George, op.cit., p.180.

<sup>113</sup> *Sacrul și profanul*, p.99.

<sup>114</sup> idem, p.16.

<sup>115</sup> idem. p.73.

<sup>116</sup> R. Caillois, *L'homme et le sacre*, p.21.

<sup>117</sup> Dancă vorbește de trei faze: prima indiană, a doua occidentală iar, spre sfârșitul vieții, a treia, o nouă revenire la perspectiva indiană. op.cit., p.331.

<sup>118</sup> Termenul îi aparține lui Wilhelm Dancă.

<sup>119</sup> M. Eliade, *Sacral și profanul*, p.16.

<sup>120</sup> În acest context se poate aminti de formula foarte cunoscută numită „irecogoscibilitatea miracolului”.

<sup>121</sup> Pentru problema camuflării vezi de ex. *Aspecte al mitului*, cap. IX.

<sup>122</sup> Basarab Nicolescu, *Știința, sensul și evoluția. Eseu asupra lui Jacob Böhme*, p.29.

<sup>123</sup> idem, p.29.

<sup>124</sup> Jacob Böhme, *De la Base sublime et profonde des six points théo-sophiques*, apud Basarab Nicolescu, p.31.

<sup>125</sup> Nicolescu, p.34.

<sup>126</sup> Blaga este unul dintre pușinii gânditori români care încearcă o astfel de împărțire în diferite tipuri de timp în *Orizont și stil*. Acolo este vorba de o împărțire triadică în: timp-havuz, timp-cascadă și timp-fluviu. Bazele teoretice de la care pleacă filozoful amintit sunt însă cu totul altele.

<sup>127</sup> Eliade însuși spune într-o scrisoare către Culianu că el, ca și Dumézil și alții „au analizat sistematic faptele”, nepreocupându-se prea mult de metoda folosită.

<sup>128</sup> H.P. Duerr, *Traumzeit*, p.33 „Artemis, odată leoaica femeilor, obligată de greci la castitate, a fost o foarte veche zeiță a femeii și a pomilor, dar totuși nu zeița pomilor cultivați de om, ci a naturii dezlănțuite care crește sălbatic, aici chiar asemănătoare cu zeul-pom Dionysos, care nu era numai zeul vinului prin excelență, ci mai mult al vinului sălbatic”.

<sup>129</sup> idem, *Traumzeit*, p.77.

<sup>130</sup> idem, cap. *Angst vom Fliegen*, p.145.

<sup>131</sup> idem. „Oricât ar părea de mari diferențele dintre toate aceste grupuri umane, ei sunt uniți de faptul că își pierd «în afara timpului» aspectele cotidiene și devin ființa «de dincolo», fie prin faptul că plutesc în extaz în corp sau «con lo spirito» peste peisaj, cu sau fără droguri halucinogene”; p.66.

<sup>132</sup> Jung, *Simboluri ale transformării*, p.161: „Este vorba, bineînțeles, nu despre reprezentări moștenite, ci despre o *dispoziție innăscută* pentru formarea unei reprezentări paralele, respectiv este vorba de *structuri universale identice ale psihicului*, pe care mai târziu le-am definit ca inconștient colectiv. Am numit aceste structuri *arhetipuri*. Ele corespund conceptului biologic de *pattern of behaviour*”.

<sup>133</sup> I.P. Culianu, *Experiențe ale extazului*, p.25.

<sup>134</sup> idem, p.30.

<sup>135</sup> idem, p.29.

<sup>136</sup> idem, p.29.

<sup>137</sup> Exact la fel se întâmplă și în cazul fenomenului modei de care aminteam în capitolul „Structură sau istorie”.

<sup>138</sup> I.P. Culianu, p.86.

<sup>139</sup> Julien Ries *Sacral*, p.107.

<sup>140</sup> idem, p.109.

<sup>141</sup> M. Eliade, *Insula lui Euthanasius*, p.103.

<sup>142</sup> O perspectivă mai nouă o oferă cartea lui Hajime Nakamura. *Occident și Orient*.

<sup>143</sup> vezi *Figuri mitice și chipuri ale operei*, p.33.

<sup>144</sup> vezi mai sus, p.33.

<sup>145</sup> M. Eliade, *Le Chamanisme*, Payot, Paris, 1978, p.13.

<sup>146</sup> *Structură sau istorie?*

<sup>147</sup> M. Eliade, *Le Chamanisme*, p.13.

<sup>148</sup> Mircea Eliade, *Nașteri mistice*, p.174.

<sup>149</sup> M. Eliade, *Insula lui Euthanasius*, p.107.

<sup>150</sup> idem, p.167.

<sup>151</sup> M. Eliade, *La Chamanisme*, p.28.

<sup>152</sup> M. Eliade, *Nașteri mistice*.

<sup>153</sup> idem, p.169.

<sup>154</sup> M. Eliade, *Le Chamanisme*, p.26.

<sup>155</sup> „Rolul mitologic al femeii este, el însuși destul de redus – cu toate că subzistă încă *urme (s.n)* din el în anumite tradiții șamanice”. (p.26) sau „La turco-tătari, zeițele joacă un rol mai degrabă modest. Divinitatea pământului este destul de ștearsă”. (p.26) *Le Chamanisme*.

<sup>156</sup> M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, p.307.

<sup>157</sup> idem.

<sup>158</sup> M. Eliade, *Insula lui Euthanasius*, p.97.

<sup>159</sup> M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, p.89. „Pratiloman” este termenul sanscrit pentru aceasta. El înseamnă „în răspăr”, adică de a face totul exact invers decât cum este normal și firesc. Eliade nu întârzie să-l amintească ori de câte ori este vorba despre yoga.

<sup>160</sup> J. Evola, *Metafizica sexului*, p.223.

<sup>161</sup> Imaginea „copacului ce nu moare” apare și la Eminescu, într-o variantă a Luceafărului.

<sup>162</sup> Julius Evola, *Metafizica sexului*, p.95.

<sup>163</sup> Sergiu Al-George, *Arhaic și universal*, p.153.

<sup>164</sup> J. Evola, *Metafizica sexului*, p.203.

<sup>165</sup> apud J. Evola, *Metafizica sexului*, p.140.

- <sup>166</sup> idem.
- <sup>167</sup> idem, p.203
- <sup>168</sup> M. Eliade, *Images et symboles*.
- <sup>169</sup> Giuseppe Tucci, *Teoria și practica mandalei*, Humanitas, 1995, p.87.
- <sup>170</sup> Al. Koyre, *Filozofia lui Jacob Böhme*, Humanitas, Buc., 2000, p.332.
- <sup>171</sup> Marija Gimbutas, *Civilizație și cultură*, Meridiane, Buc., 1989, p.105.
- <sup>172</sup> J. Chevalier, *Dicționarul de simboluri*, Artemis, Buc., 1995, vol 2, p.262.
- <sup>173</sup> Șt. Lupașcu, *Universul psihic*, p.83.
- <sup>174</sup> idem p.85. Dialectica lui Lupașcu este astfel o dialectică fără sinteză, vizând-o critic pe cea hegeliană.
- <sup>175</sup> C.G.Jung, *Simboluri ale transformării*, p.66.
- <sup>176</sup> idem, p.161.
- <sup>177</sup> M. Eliade, *Nașteri mistice*, Cuvânt înainte.
- <sup>178</sup> Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, p.193.
- <sup>179</sup> idem.
- <sup>180</sup> idem.
- <sup>181</sup> M. Eliade, *Nașteri mistice*, p.155.
- <sup>182</sup> idem, p.77.
- <sup>183</sup> idem, p.77.
- <sup>184</sup> idem.
- <sup>185</sup> vezi p.50.
- <sup>186</sup> M. Eliade, *Nașteri mistice*, p.66.
- <sup>187</sup> idem.
- <sup>188</sup> idem, p.68.
- <sup>189</sup> M. Eliade, *Yoga*, p.287.
- <sup>190</sup> M. Eliade, *Images et symboles*, p.91.
- <sup>191</sup> Julien Ries, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, Polirom, Iași, 2000, p.65.
- <sup>192</sup> Mircea Eliade, *Images et symboles*, Gallimard, 1980, p.97.
- <sup>193</sup> idem.
- <sup>194</sup> M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, p.108.
- <sup>195</sup> M. Eliade, *Images et symboles*, Gallimard, p.96.
- <sup>196</sup> idem.
- <sup>197</sup> Este drept că uneori numai dacă se face asocierea *timp mitic-timp circular* și *timp sacru-eternitate statică* se poate concepe o diferență între ele. Opera lui Eliade nu susține cu fermitate o asemenea ipoteză.
- <sup>198</sup> M. Eliade, *Images et symboles*, p.79-89.
- <sup>199</sup> G. Tucci, *Teoria și practica mandalei*, Humanitas, 1995, p.90.
- <sup>200</sup> M. Eliade, *Mitul eternei reînțarceri*, în *Drumul către centru*, p.345.
- <sup>201</sup> Eliade, op.cit., p.79.

- <sup>202</sup> M. Eliade, *Mitul reintegrării*, în *Drumul spre centru*, p.345.
- <sup>203</sup> *Images et symboles*, idem, p.79.
- <sup>204</sup> idem, p.79.
- <sup>205</sup> vezi supra, cap. *Noțiunea de eternitate*.
- <sup>206</sup> Sergiu Al George, *Arhaic și universal*, Eminescu, Buc., p.180.
- <sup>207</sup> Pasajul ne amintește de cugetarea lui Dionis din binecunoscuta proză eminesciană. O comparație ar merita să fie făcută, însă nu aici este locul potrivit.
- <sup>208</sup> H. Zimmer, *Mituri și simboluri în civilizația indiană*, p.27.
- <sup>209</sup> Fritjof Capra, *Taofizica*, Ed. Tehnică, Buc, p.135.
- <sup>210</sup> idem, p.138.
- <sup>211</sup> Swami Vivekananda spune: „Timpul, spațiul și legea cauzalității sunt sticla prin care este privit absolutul... În absolut nu există nici spațiu, nici timp, nici cauzalitate”, apud Fritjof Capra, *Taofizica*, p.158.
- <sup>212</sup> E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, p.138.
- <sup>213</sup> Idem p.139.
- <sup>214</sup> Este vorba despre noțiunea de Dumnezeu-viu, care este în același timp imanent în această lume, dar și transcendent în raport cu ea.
- <sup>215</sup> Al Koyré, *Filozofia lui Jacob Böhme*, p. 389.
- <sup>216</sup> *Cele mai vechi upanisade*, trad. Radu Bercea, p. 92.
- <sup>217</sup> M. Eliade, *Images et symboles*, p.88-89.
- <sup>218</sup> J-L, Vieillard-Baron, *Problema timpului*, Paideia, Buc., p.99.
- <sup>219</sup> idem.
- <sup>220</sup> idem, p.100.
- <sup>221</sup> M. Eliade, *Images et symboles*, p.75.
- <sup>222</sup> idem, *Yoga*, p.21.
- <sup>223</sup> vezi studiul lui I. Cheie-Pantea, *Moartea ca negativitate vitală*, în *Repere eminesciene*.
- <sup>224</sup> M. Eliade, *Images et symboles*, Gallimard, p.100.
- <sup>225</sup> idem, p.109.
- <sup>226</sup> H. Zimmer, *Mituri și simboluri în civilizația indiană*, p.29.
- <sup>227</sup> Și în creștinism există numai foarte sporadic o astfel de „mistică a naturii”. Ca să nu mai complicăm prea mult problema cu aceste nuanțe, vom renunța la menționarea lor în interiorul lucrării.
- <sup>228</sup> Tucci, p.65.
- <sup>229</sup> Tucci, p. 64-65.
- <sup>230</sup> Al. Koyré, *Filozofia lui Jacob Böhme*, Humanitas, 2000, p.359.
- <sup>231</sup> Angelo Moretta, *Gândirea vedanta*, ed Tehnică, 1996, p.326.
- <sup>232</sup> apud I. P. Culiianu, *Pergamentul diafan*, p.198.
- <sup>233</sup> apud J.J Wunnenburger, *Viața imaginilor*, p.26-27.

- <sup>234</sup> idem, p.26.  
<sup>235</sup> idem.  
<sup>236</sup> idem, p.27.  
<sup>237</sup> E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, p.148.  
<sup>238</sup> G. Tucci, *Teoria și practica manadalei*, p.124.  
<sup>239</sup> idem, p.124.  
<sup>240</sup> idem, p.124.  
<sup>241</sup> idem, p.145.  
<sup>242</sup> M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, p.89.  
<sup>243</sup> idem, cap. *Interiorizare rituală*, p.103.  
<sup>244</sup> idem, p.90.  
<sup>245</sup> M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, p.90.  
<sup>246</sup> G. Tucci, p.132.  
<sup>247</sup> Sergiu Al-George; *Arhaic și universal*, p.141.  
<sup>248</sup> Eliade, op.cit., p.90.  
<sup>249</sup> idem.  
<sup>250</sup> M. Eliade, *Yoga*, p.91.  
<sup>251</sup> idem, p.90.  
<sup>252</sup> idem.  
<sup>253</sup> idem, p.79.  
<sup>254</sup> idem, p.79.  
<sup>255</sup> G. Tucci, p.141.  
<sup>256</sup> M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, p.89.  
<sup>257</sup> M. Eliade, *Images et symboles*, p.100.  
<sup>258</sup> idem, *Yoga*, p.87.  
<sup>259</sup> idem.  
<sup>260</sup> Eliade, *Sacrul și profanul*, p.65.  
<sup>261</sup> E. Cioran, *Eseuri*, p.196-197.  
<sup>262</sup> J. Evola, *Metafizica sexului*, p.203.  
<sup>263</sup> idem, p.224.  
<sup>264</sup> idem, p.224.  
<sup>265</sup> vezi discuția de la p.60 în legătură cu teoria lui Glasenapp.  
<sup>266</sup> idem, p.170.  
<sup>267</sup> J. Evola, p.170.  
<sup>268</sup> C.G.Jung,  
<sup>269</sup> C.G.Jung,  
<sup>270</sup> M. Eliade, *Făurari și alchimiști*, p.47.  
<sup>271</sup> M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, p.241.  
<sup>272</sup> idem, p.243.

- <sup>273</sup> idem.
- <sup>274</sup> R. Otto, *Mistica Occidentului și a Orientului*, p.44.
- <sup>275</sup> M. Eliade, *Nașteri mistice*, p.76.
- <sup>276</sup> idem, p.76.
- <sup>277</sup> M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, p.246.
- <sup>278</sup> M. Eliade, *Făurari și alchimiști*, p. 47. Sau „Minereurile, după cum spuneam, sunt embrioni care au avut o naștere precipitată, anormală... În loc să crească în sânul pământului, au fost aduși la lumină înainte de vreme”. (*Cosmologie și alchimie babiloniană*).
- <sup>279</sup> idem, p.246.
- <sup>280</sup> idem, p.245.
- <sup>281</sup> idem, p.249.
- <sup>282</sup> idem, p.241.
- <sup>283</sup> M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, p.242.
- <sup>284</sup> idem, p.243.
- <sup>285</sup> G. Durand, op.cit., p.238.
- <sup>286</sup> idem, p.238.
- <sup>287</sup> vezi supra, p.54.
- <sup>288</sup> E. Cassirer, *La philosophie...*, p.148.
- <sup>289</sup> Piganiol, *Essais sur les origines de Rome*, p.140.
- <sup>290</sup> Eliade, *Images et symboles*, p.97.
- <sup>291</sup> idem, p.97.
- <sup>292</sup> Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, p. 222-223.
- <sup>293</sup> S. Petrement, *Le Dualisme*, apud Durand, p.223.
- <sup>294</sup> idem, p.224.
- <sup>295</sup> G. Durand, op.cit., p.238.
- <sup>296</sup> idem.
- <sup>297</sup> idem.
- <sup>298</sup> Psihoterapeutul deopotrivă, recomandă în practica ascensională a visului în stare de veghe ca subiectul să nu fie abandonat pe culmea ascensiunii sale, ci determinat să coboare progresiv la nivelul inițial, să fie readus încetător la altitudinea sa mentală obișnuită. (G. Durand, p.238).
- <sup>299</sup> Julien Ries, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, p.67.
- <sup>300</sup> Evelyn Underhill, *Mistica*, p.69.
- <sup>301</sup> idem, p.68.
- <sup>302</sup> J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, p.100.
- <sup>303</sup> Eliade îl numește „creștinism cosmic”. Mai multe despre această problemă, vezi *De la Zamolxis la Genghis-Khan*, cap.VII.
- <sup>304</sup> *Istoria credințelor*, vol. II, p.388.

- <sup>305</sup> M. Eliade, *Istoria Credințelor și ideilor religioase*, Ed. Științifică și Enciclopedică, Buc., 1981, vol 1, p.170.
- <sup>306</sup> Idem vol. 2, p 331.
- <sup>307</sup> Idem vol. 3, p.9.
- <sup>308</sup> despre solarizarea zeilor celești vezi M. Eliade *Traité*, și R. Pettazzoni, *L'omniscienza di Dio*, p. 138.
- <sup>309</sup> Eliade, *Istoria*, vol 2, p.397.
- <sup>310</sup> idem, p.328.
- <sup>311</sup> idem.
- <sup>312</sup> idem, p.330.
- <sup>313</sup> idem, vol.2, p.336.
- <sup>314</sup> Yates, p.12. În alte traduceri apare în loc de continuu termenul de „indivizibil”.
- <sup>315</sup> John C. Yates, *The Timelessness of God*, University Press of America, 1990, p.12.
- <sup>316</sup> idem., p.12.
- <sup>317</sup> Sorabji, *Time*, p.111, apud Yates, p.14.
- <sup>318</sup> Alan.G. Padgett, p.41.
- <sup>319</sup> pentru a confrunța și o altă poziție vezi Yates, *The Timelessness Of God*. Autorul trece în revistă o întreagă pleiadă de cercetători care s-au implicat în această problemă, susținând fie una, fie cealaltă dintre poziții.
- <sup>320</sup> Alan Padgett, p.39.
- <sup>321</sup> idem, p.40.
- <sup>322</sup> idem, p.42.
- <sup>323</sup> idem, p.43.
- <sup>324</sup> idem, p.43.
- <sup>325</sup> idem, p.43.
- <sup>326</sup> Brehier, p.125.
- <sup>327</sup> Emile Brehier, *Filosofia lui Plotin*, p.149.
- <sup>328</sup> Yates, p.22.
- <sup>329</sup> vezi infra, nota 280.
- <sup>330</sup> apud Alan Padgett, op.cit., p.41.
- <sup>331</sup> idem, p.43.
- <sup>332</sup> Emile Brehier, *Filosofia lui Plotin*, p.162-163.
- <sup>333</sup> Plotin, *Über Ewigkeit und Zeit*, übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Werner Beierwaltes, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1967, p.9.
- <sup>334</sup> W. Beierwaltes în Plotin, *Über Ewigkeit und Zeit*, p.9.
- <sup>335</sup> vezi în acest sens Sergiu Al-George, *Arhaic și universal*, p.179.
- <sup>336</sup> Platon, *Timaios*, 37d5.

<sup>337</sup> vezi Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea*, p. 92. Bineînțeles și Eminescu folosește aceeași imagine în *La steaua*.

<sup>338</sup> vezi J Guitton, p.75.

<sup>339</sup> Ștefan Lupașcu, *Universul psihic*, p.46-47.

<sup>340</sup> Am citat mai sus, după Lupașcu faptul că electronii pot fi în același timp corpusculari și ondulatorii. Aceeași idee este exprimată chiar de definiția cuantelor, care stă la baza fizicii cuantice. O cuantă poate fi și undă, și particulă. Totul depinde de punctul de vedere al observatorului.

<sup>341</sup> Ștefan Lupașcu, *Universul psihic*, p.82.

<sup>342</sup> B. Nicolescu, *Transdisciplinaritatea*, p.39.

<sup>343</sup> Ștefan Lupașcu, *Universul psihic*, Institutul European, p.242.

<sup>344</sup> vezi Lupașcu, *Universul psihic*, p.243 și Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea*, p.72-73. Pentru o aplicare a ideii la opera eminesciană vezi I. Cheie-Pantea, *Repere eminesciene*. Discuția este mult mai nuanțată, dar abordarea efectivă a problemei se va face cu prilejul abordării creștinismului. Acum s-a dorit doar semnalarea relației dialectice dintre timp și eternitate.

<sup>345</sup> Alain de Libera, *Mistica renană*, p.159.

<sup>346</sup> Jean Guitton, p.57.

<sup>347</sup> M. Eliade, *Images et Symboles*, p.96.

<sup>348</sup> idem, p.96.

<sup>349</sup> B. Nicolescu, p.39.

<sup>350</sup> Basarab Nicolescu, p.72. Există și celebra teorie în fizica modernă în care „electronii, ca orice particulă microfizică, se dovedesc în același timp (s.n.) corpusculari și ondulatorii: proiectați printr-o prismă, ei manifestă fenomene de difracție, adică se comportă ca unde; în «camera lui Wilson», a vremii, se vede traiectoria lor prin ionizarea moleculelor – prin aceasta se manifestă caracterul corpuscular”. (Ștefan Lupașcu, *Universul fizic*, p.50).

<sup>351</sup> Atât Basarab Nicolescu, cât și Ștefan Lupașcu constată limitele logicii hegeliene. Din punctul lor de vedere această logică nu este greșită, ci doar limitată la un anumit nivel. Ea nu poate să ajute la înțelegerea complexității realității, dar la „circulația mașinilor pe autostradă” ea este perfect valabilă. Aici nu se poate introduce un al treilea sens de circulație. (*Transdisciplinaritatea* p.39-40).

<sup>352</sup> vezi Nicolescu p.38-39. Aici se pune accentul pe termenul de „succesiune”.

<sup>353</sup> idem, p.12.

<sup>354</sup> vezi John C. Yates, *The Timelessness of God*, p.21.

<sup>355</sup> idem, p.15.

<sup>356</sup> Beierwaltes numește eternitatea pur și simplu „viață a spiritului”.

<sup>357</sup> în *The Cambridge History of Latter Greek and Early Medieval Philosophy*, A. H. Armstrong (ed), Cambridge Univ. Press, 1967, p.137.

<sup>358</sup> Philo, *Quod Deus Immutabilis Sit* 6.32, L. Cohn and P. Wendland, Edition of Philo, 1896, vol 2, p.63, apud von Hugel *Eternal Life*, p.51.

<sup>359</sup> Oricum discursul misticilor nu este chiar atât de riguros în ceea ce privește terminologia. Nuanțele fiind atât de fine și subtile, uneori aceeași termenii se suprapun. Se va vedea că și în cazul lui Eckhart există astfel de inadvertențe de limbaj.

<sup>360</sup> Alan G. Padgett, *God Eternity and the Nature of Time*, St. Martin Press, 1992, p.24.

<sup>361</sup> idem, p.26.

<sup>362</sup> idem, p.31.

<sup>363</sup> vezi p.127.

<sup>364</sup> idem, p.44.

<sup>365</sup> idem, p.45.

<sup>366</sup> A se vedea de asemenea comparația conceptului de nemurire corporală din religia Mamei cu acela de sempiternitas.

<sup>367</sup> Pentru o mai amănunțită tratare a subiectului recomandăm cartea lui John C. Yates *The Timelessness of God* precum și articolele lui L.S Ford „Boethius and Whitehead on Time and Eternity”, în *International philosophical Quarterly*, 8, 1968, pp.38-67 sau T. P. McTighe „Eternity and Time in Boethuis” în *History of Philosophy in the Making*, Washington, 1982, pp.35-62.

<sup>368</sup> Problema apare și în *Gnoză*, dar sub un alt aspect. Acolo este vorba de valorizarea Demiurgului ca o instanță negativă identificată uneori chiar cu diavolul. Ideea este însă că dincolo de Demiurg există ceva superior, total neamestecat cu Creația acestuia.

<sup>369</sup> Problema superiorității diferă de la un mistic la celălalt. Pentru Eckhart ea există, dar pentru un Jacob Böhme nu poate fi acceptată. Vezi Koyré, op.cit. p.336.

<sup>370</sup> Al. Koyré, *Filozofia lui Jacob Böhme*, p.330.

<sup>371</sup> „Cel numit de noi Dumnezeu este tot timpul contemplat în esența lui creată. Astfel fiind el nu este Ființa care este în Ea-însăși”. (Libera, p.135).

<sup>372</sup> Alain De Libera, *Mistica renană*, p.129.

<sup>373</sup> apud Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. III, p.209.

<sup>374</sup> „Tocmai plecând de la acest Străfund, altfel spus, ieșind din el, Dumnezeu „Tatăl veșnic împrășteie plenitudinea și abisul întregii lui Dumnezeirii”, plecând de la acest Străfund „el dă naștere plenitudinii Fiului său unic”, imagine desăvârșită a Tatălui, „pentru ca noi să fim același Fiu”, p.129 (Libera).

<sup>375</sup> „Intelectul este templul lui Dumnezeu. Nicăieri nu trăiește mai adevărat decât în templul său, intelectul, cum zice și maestrul: Dumnezeu este un Intelect care trăiește din cunoașterea de sine, rămânând singur în sine însuși, acolo unde nimeni nu l-a atins niciodată, fiindcă el stă singur în liniștea lui. Prin cunoașterea de sine, Dumnezeu se cunoaște pe sine în Sine însuși”. (Libera) p. 145. Finalul amintește de

aceeași imagine eminesciană a cunoașterii de sine a lui Dumnezeu ca un fel de plâns auzit numai de El.

<sup>376</sup> Rudolf Otto, *Mistica Occidentului și mistica orientului*, p.14.

<sup>377</sup> „Că locul acelei absorbții este numit uneori „Dumnezeire”, alteleori „Neant”, „Unul” sau „Eu”, nu schimbă cu nimic orientarea fundamentală a teologiei eckhartiene”. (Libera, p.134).

<sup>378</sup> Evelyn Underhill, *Mistica*, p.66.

<sup>379</sup> M. Eliade, *Images et symboles*, p.96.

<sup>380</sup> Libera, idem., p.133.

<sup>381</sup> idem.

<sup>382</sup> idem.

<sup>383</sup> idem.

<sup>384</sup> Anton Dumitriu în cartea sa *Aletheia* face o frumoasă pledoarie pentru legătura etimologică între cuvintele grecești care desemnează „imagine” (eidolon), „Idea platonice” (idea) și „formă sau esență” (eidos). (p.157)

<sup>385</sup> Libera, idem, p.141.

<sup>386</sup> idem, p.134.

<sup>387</sup> Al. Koyré, op.cit., p.336; „Gott wird und entwirrt”.

<sup>388</sup> idem, p.337.

<sup>389</sup> Ilie Gyurcsik în cartea sa *Paradigme moderne* este cel care ne-a dezvăluit frumusețea ideii lui Thomas Mann (p.115-116).

<sup>390</sup> Cioran, *Amurgul gândurilor*, Humanitas, Buc., 1991, p.55.

<sup>391</sup> idem.

<sup>392</sup> Cioran, *Despre Dumnezeu*, antol. Humanitas, Buc., 1977, p.60.

<sup>393</sup> idem, p.92.

<sup>394</sup> idem.

<sup>395</sup> idem, p.94.

<sup>396</sup> idem, p.93.

<sup>397</sup> idem, p.92.

<sup>398</sup> idem, p.90.

<sup>399</sup> idem, p.42.

<sup>400</sup> idem.

<sup>401</sup> idem, p.42.

<sup>402</sup> idem, p.205.

<sup>403</sup> idem, p.25.

<sup>404</sup> Cioran, *Amurgul gândurilor*, p.60.

<sup>405</sup> idem, p.138.

<sup>406</sup> idem, p.141.

<sup>407</sup> idem.

<sup>408</sup> M. Eliade, *Istoria*, vol. III, p.208-209.

<sup>409</sup> Afirmatia nu poate să fie definitivă, deoarece nu deținem ultimul adevăr al platonismului. Creștinismul este cel care a adus ideea de întrupare, de posibilitate de a trăi într-un corp fizic fără a-l simți ca pe un mormânt (soma-sema). Totuși nu trebuie uitat că însuși Socrate îndeamnă să coborâm din nou în peșteră, adică în lumea fenomenală, după ce am ajuns la cunoașterea ultimă.

<sup>410</sup> idem, p.142.

<sup>411</sup> idem, p.143.

<sup>412</sup> Al. Koyré, *Filozofia...*, p.437.

<sup>413</sup> vezi Denis de Rougemont, *Iubirea și Occidentul*.

<sup>414</sup> Printre alții și Nicolae Steinhardt în *Jurnalul fericirii* susține ideea după care creștinismul este o religie a curajului. La paginile 104–105, el prezintă chiar citate din Biblie care vin să întărească această afirmație.

<sup>415</sup> Al. Koyré, op.cit., p.438.

<sup>416</sup> idem, p.439.

<sup>417</sup> idem, p.437.

<sup>418</sup> idem, p.437.

<sup>419</sup> N. Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1991, p.88.

<sup>420</sup> Libera, idem. În plus aici apare ideea eminesciană a identității ființelor „ta twam asi” venită din filozofia indică prin intermediul filozofiei lui Schopenhauer. „Unul este în toți și una este în toate”.

<sup>421</sup> idem, p.142.

<sup>422</sup> Al. Koyré, *Filozofia...*, p.393.

<sup>423</sup> Böhme îl numește *microcosmos* și *microtheos*.

<sup>424</sup> Al. Koyré, p.457.

<sup>425</sup> idem, p.456.

<sup>426</sup> M. Eliade, *Istoria*, vol III, p.211.

<sup>427</sup> Libera, idem. p.143.

<sup>428</sup> idem, p.144.

<sup>429</sup> idem.

<sup>430</sup> idem, p.143.

<sup>431</sup> idem, p.144.

<sup>432</sup> R. Otto, *Mistica orientului...*, p.186.

<sup>433</sup> Libera, idem.

<sup>434</sup> Imaginea este foarte apropiată de cea folosită de Eminescu în versurile „De plânge Demiurgos doar el aude plânsu-și”.

<sup>435</sup> Otto, p.188.

<sup>436</sup> Otto, p.198. Ideea se dovedește deosebit de fecundă și va merita o tratare separată. Deocamdată atragem atenția, în continuarea comparației cu Eminescu,

asupra similitudinii gândului că „Eu e Dumnezeu”. Una din cele mai profunde predici germane ale lui Eckhart accentuează aceeași imagine: „Iată de ce îl rog pe Dumnezeu să mă declare liber de Dumnezeu. Căci ființa fără esență este *mai presus decât Dumnezeu*(s.n.), mai presus de orice diferență. Eram eu însumi în ea (în ființa inesențială) și mă vroiam pe mine și mă cunoșteam ca pe cel care a făcut omul care sunt. Iată de ce m-am născut și pentru ce după modul nașterii mele care este eternă, eu nu mai pot să mor. Potrivit nașterii mele (veșnice), eu am fost din vecie, sunt acum și voi fi veșnic. Ceea ce sunt eu în timp va muri și va fi nimic, căci este supus pieirii și va trebui să treacă o dată cu timpul. dar în nașterea mea eternă sunt născute toate lucrurile. Eu am fost cauza mea și a tuturor lucrurilor. Și dacă n-aș fi vrut, nici eu, nici lucrurile n-am fi fost. Iar dacă eu n-aș fi fost, nici Dumnezeu n-ar fi fost. – Nu este nevoie să înțelegeți acestea”. (Bü. I. 175). Aceleași idei sunt reluate în următoarea afirmație: „Când eram la început, nu aveam Dumnezeu și eram pur și simplu eu însumi (...) Eram ființă pură și mă autocunoșteam prin adevărul divin (...) Eu sunt cauza primă atât a ființei mele eterne, cât și a ființei temporale (...) Din cauza nașterii mele eterne eu nu voi muri niciodată (...) Am fost propria mea cauză și cauza tuturor lucrurilor”. (apud. Eliade, *Istoria*, vol. III, p. 210)

<sup>437</sup> Otto, idem, p.188.

<sup>438</sup> Libera, idem, p.144,

<sup>439</sup> M. Eliade, *Yoga*, p.87.

<sup>440</sup> p.136. „Pentru inițiatul care cunoaște, contează să ajungă deasupra lui Dumnezeu, în însuși fundamentul liniștit al Deității vide. *Ea este mai presus* (s.n). Iar cine are încă un Dumnezeu, acela nu-l are încă pe Cel Suprem și pe cel Ultim. *El nu se află decât la liziera eternității, nu a călcat în veșnicia însăși*”. (Rudolf Otto)

<sup>441</sup> Augustin, *De civ. dei*, XI 6, apud Niklaus Largier, *Zeit, Zeitlichkeit, Ewigkeit*, Peter Lang, p.136.

<sup>442</sup> apud M. Eliade, *Istoria*, vol III, p.210. Afirmația eckhartiană trimite și la sintagma eminesciană: „Eu e Dumnezeu”

<sup>443</sup> N. Largier, p.140.

<sup>444</sup> idem.

<sup>445</sup> Jean-Louis Vieillard-Baron, *Problema timpului*, Paideia, Buc., 2000, p.121.

<sup>446</sup> Într-o paranteză fie spus, chiar analiza lui Augustin se referă la această clipă psihologică. Jean Guitton spune foarte clar acest lucru: „Clipa este în această istorie, punctul critic, în care, sub efectul spațiului, tensiunea spiritului cedează și se risipește”. (*Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, p. 235). De unde se poate trage concluzia evidentă că timpul augustinian diferă radical de cel platonice, respectiv neoplatonic. Acesta este unul dintre motivele pentru care lucrarea de față nu a luat în discuție în amănunțime viziunea augustiniană asupra timpului.

<sup>447</sup> J-L Vieillard-Baron, p.118.

- <sup>448</sup> apud Vieillard-Baron, p.119.
- <sup>449</sup> idem, p.119.
- <sup>450</sup> Într-o paranteză trebuie spus că concluzia la care a ajuns Vieillard-Baron subminează ideea că în Grecia antică nu exista această viziune a Unului manifestat.
- <sup>451</sup> J-L Vieillard-Baron, p.123.
- <sup>452</sup> idem, p.126.
- <sup>453</sup> idem.
- <sup>454</sup> N. Largier, p.56.
- <sup>455</sup> idem p.50.
- <sup>456</sup> cf. N. Largier, p.45.
- <sup>457</sup> M. Eliade, *Istoria credințelor*, vol 2, p. 366
- <sup>458</sup> Pentru cine eternitatea e precum timpul/ Și timpul precum eternitatea/ Acela e eliberat de orice ceartă (contradicție, conflict)”.
- <sup>459</sup> Sergiu, Al-George, op. cit., p.193.
- <sup>460</sup> Despre exil vezi cartea lui Cornel Ungureanu, *Mircea Eliade și literatura exilului*, ed. Viitorul românesc, Buc., 1995.
- <sup>461</sup> N. Steinhardt, *Jurnalul Fericirii*, Dacia, Cluj-Napoca, 1991, p.105-106.
- <sup>462</sup> Aceeași idee apare și în „ieșirea din ou” pe care o propovăduiește și Buddha.
- <sup>463</sup> Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea*, p.40.
- <sup>464</sup> În acest context se poate aminti că impulsul retragerii din istorie a po-popului român, idee lansată de Blaga și susținută și de Eliade, are la bază o mentalitate fundamental maternă.
- <sup>465</sup> J-L, Vieillard-Baron, p.118-119.
- <sup>466</sup> Nicu Gavriluță, *Culianu, jocurile minții și lumile multidimensionale*, Polirom, Iași, p.114.
- <sup>467</sup> apud Ștefan Afloarei, *Ipostaze ale rațiunii negative - scenarii istorico-simbolice*, ed. Științifică, Buc., 1991, p.130.
- <sup>468</sup> cunoscutele versuri eminesciene ilustrează aceeași idee: „El n-a fost când era /El e când nu e”.
- <sup>469</sup> Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea*, Polirom, Iași, 1998, p.39.
- <sup>470</sup> idem. p.38-39.
- <sup>471</sup> idem.
- <sup>472</sup> Tot în legătură cu contestarea logicii hegeliene îl mai putem aminti și pe Lupașcu, care vorbește de „o dialectică fără sinteză” pentru că energia nu va găsi niciodată o stare de echilibru perfect, ea oscilând tot timpul între „componentele sale antitetice”. (*Universul psihic*, p.51)
- <sup>473</sup> Evelyn Underhill, *Mistica*, p.76.
- <sup>474</sup> despre dialectica viață-moarte vezi I. Cheie-Pantea, *Repere eminesciene*, cap. *Moartea ca negativitate vitală*.

<sup>475</sup> Evelyn Underhill, p.76.

<sup>476</sup> „Schimbarea perspectivelor filozofice, de la întâia redactare, cu optspre-zece ani în urmă, a acestui capitol, îi dă acum un aer întrucâtva demodat. Ideile lui Bergson și Eucken nu mai ocupă prim-planul arenei intelectuale. Dacă aş fi scris acum acest capitol pentru întâia oară, mi-aş fi ales exemple din alți filozofi, mai ales dintre cei care readuc în gândirea modernă realismul critic al scolasticilor. Dar poziția pe care o apăr aici – aceea a unui dualism limitat, o „filozofie în doi timpi”, este singurul tip de metafizică adecvat datelor experienței mistice – rămâne pentru mine la fel de adevărată ca înainte.”

<sup>477</sup> Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea*, Polirom, Iași, 1999, p.147.

<sup>478</sup> idem.

<sup>479</sup> Aceasta este de fapt ideea esențială a transdisciplinarității: să constituie o metodă care să poată fi aplicată la toate disciplinele. „Ea (transdisciplinaritatea) se referă la transferul metodelor dintr-o disciplină în alta”. (p.52)

<sup>480</sup> idem., p.73.

<sup>481</sup> idem, p.72-73.

<sup>482</sup> idem, p.150.

<sup>483</sup> idem, p.66.

<sup>484</sup> idem, p.77.

<sup>485</sup> idem, p.86.

<sup>486</sup> idem, p.151.

<sup>487</sup> Rudolf Otto, *Mistica Occidentului și mistica Orientului*, ed. Septen-trion, 1993, p.9.

<sup>488</sup> idem, p.10.

<sup>489</sup> idem, p.12.

<sup>490</sup> idem, p.13.

<sup>491</sup> M. Eliade, *Yoga*, p.73.

<sup>492</sup> Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, p.65.

<sup>493</sup> Julien Ries, *Sacrul*, p.203.

<sup>494</sup> Idem p.203.

<sup>495</sup> J.J. Wunenburger, *Sacrul*, p.45.

<sup>496</sup> Mircea Eliade, *Eseuri – Mitul eternei reînnoțări*, p.111.

<sup>497</sup> vezi Bryan S Rennie, *Reconsiderându-l pe Mircea Eliade*, p.121-122.

<sup>498</sup> idem, p.93.

<sup>499</sup> idem.

<sup>500</sup> idem, p.108.

<sup>501</sup> A Dumitriu, *Cartea întâlnirilor admirabile*, ed. Eminescu, p.154.

## Bibliografie selectivă

- 1) Afloarei, Ștefan, *Ipostaze ale rațiunii negative - scenarii istorico-simbolice*, Buc., Ed. Științifică, 1991.
- 2) Alleau, Rene, *La Science des symboles*, Paris, Payot, 1976.
- 3) Anghelescu, Gheorghe F., *Timp și dincolo de timp*, Ed. Univ. din Buc., 1997.
- 4) Anton, Ted, *Eros, magie și asasinarea profesorului Culianu*, Buc., Nemira, 1997.
- 5) Bonardel, Françoise, *Filosofia ermetică*, Polirom, 2000.
- 6) Brehier, Emile, *Filosofia lui Plotin*. Amarcord, Timișoara, 2000.
- 7) *Caiete critice*, nr.1-2. Ed. Cartea Românească, 1988.
- 8) Capra, Fritjof, *Taofizica*, Buc., Ed. Tehnică.
- 9) Cassirer, Ernst Robert, *Eseu despre om. O introducere în filo-sofia culturii umane*, Buc., Humanitas, 1994.
- 10) Cassirer, Ernst Robert, *La philosophie des formes symboliques*. Ed. de Minuit, Paris, 1972.
- 11) *Cele mai vechi upanisade*, trad. Radu Bercea, Buc., Ed. Științifică, 1993.
- 12) Cheie-Pantea, Iosif, *Repere eminesciene*, Timișoara, Excelsior, 1999.
- 13) Chomski, Noam, *Le langage et la pensée*, Payot, 1970.
- 14) Cioran, Emil, *Amurgul gândurilor*, Buc. Humanitas 1991.
- 15) Cioran, Emil, *Despre Dumnezeu*, antol. Humanitas, Buc. 1977.
- 16) Cioran, Emil, *Eseuri*, Cartea Românească, 1988.
- 17) Codoban, Aurel, *Sacru și ontofanie*, Iași, Polirom. 1998.
- 18) Culianu, Ioan Petru, *Arborele Gnozei*, Buc., Nemira, 1998.
- 19) Culianu, Ioan Petru, *Experiențe ale extazului*, Buc., Nemira, 1998 .
- 20) Culianu, Ioan Petru, *Mircea Eliade*, București, Nemira, 1992.
- 21) Culianu, Ioan Petru, *Studii românești, Fantasmeme nihilismului. Secretul doctorului Eliade*, Nemira, Buc., 2000.
- 22) Déleuze, Gilles, *Diferență și repetiție*, Babel, 1995.
- 23) Duerr, Hans Peter, *Traumzeit, Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*, Surkamp., 1984.

- 24) Dumitriu, Anton, *Aletheia*, Buc., Ed. Eminescu, 1984.
- 25) Dumitriu, Anton, *Cartea întâlnirilor admirabile*, Buc., Ed. Eminescu, 1981.
- 26) Dumitriu, Anton, *Culturi eleate și culturi heracleitice*, Buc., Cartea Românească, 1987.
- 27) Durand, Gilbert, *Figuri mitice și chipuri ale operei*, Ed Nemira, 1998.
- 28) Durand, Gilbert, în *Eranos Jahrbuch,XXXIV*, 1965.
- 29) Durand, Gilbert, *Structurile antropologice ale imaginarului*, Buc., Ed. Univers, 1977.
- 30) Eliade, Mircea, *Images et symboles*, Gallimard, 1980.
- 31) Eliade, Mircea, *Aspecte al mitului*, Buc., Ed. Univers, 1978
- 32) Eliade, Mircea, *Cosmologie și alchimie babiloniană*, Ed. Moldova, Iași, 1991.
- 33) Eliade, Mircea, *De la Zamolxis la Genghis-Han*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1980.
- 34) Eliade, Mircea, *Drumul spre centru*, Univers, Buc., 1991.
- 35) Eliade, Mircea, *Eseuri – Mitul eternei reînțoarceri*, Buc., Ed. Științifică, 1991.
- 36) Eliade, Mircea, *Făurari și alchimiști*, Humanitas, 1996.
- 37) Eliade, Mircea, *Insula lui Euthanasius*, Buc., Fundația Regală pt. Literatură și Artă, 1943.
- 38) Eliade, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, 4 vol., București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1986.
- 39) Eliade, Mircea, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris, 1978.
- 40) Eliade, Mircea, *Le mythe de l'éternel retour*, NRF, Gallimard, 1969.
- 41) Eliade, Mircea, *Mefistofel și androginul*, Humanitas, 1995.
- 42) Eliade, Mircea, *Mitul reintegrării*, Vremea, 1942.
- 43) Eliade, Mircea, *Morfologia religiilor*, Ed. Jurnalul literar, 1993.
- 44) Eliade, Mircea, *Nașteri mistice*, Buc., Humanitas, 1995.
- 45) Eliade, Mircea, *Psihologie meditației indiene*, Ed. Jurnalul Literar, 1992.
- 46) Eliade, Mircea, *Religions australiennes*, Payot, 1972.
- 47) Eliade, Mircea, *Sacrul și profanul*, București, Humanitas, 1992.
- 48) Eliade, Mircea, *Tehnici Yoga*, Univers enciclopedic, Buc, 2000.
- 49) Eliade, Mircea, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1974.

- 50) Eliade, Mircea, *Yoga. Nemurire și libertate*, Humanitas, Bucu-rești, 1994.
- 51) *Eliadiana*, volum omagial, Polirom, Iași, 1997.
- 52) Evola, Julius, *Metafizica sexului*, Buc., Humanitas, 1994.
- 53) Evola, Julius, *Tradiția hermetică. Simbolismul ei, doctrina și „Arta Regală”*, Buc., Humanitas, 1999.
- 54) Evola, Julius, *Yoga secretă a puterilor divine*, Deceneu, 1995.
- 55) Fink, Eugen, *Le jeu comme symbole du monde*, Editions de Minuit, 1960.
- 56) Gavriluță, Nicu, *Culianu, jocurile minții și lumile multidimensionale*, Iași, Polirom, 2000.
- 57) George, Sergiu, Al, *Arhaic și universal*, Eminescu, Buc., 1981.
- 58) Glodeanu, Gheorghe, *Mircea Eliade. Poetica fantasticului și morfologia romanului existențial*, Ed. Didactică și Pedagogică, Buc., 1997.
- 59) Greimas, Alain, *Sémantique structurale*, Larousse, Paris, 1966.
- 60) Guitton, Jean, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Librairie de Philosophie, Paris, 1971.
- 61) Gyurcsik, Ilie, *Paradigme moderne*, Amarcord, Timișoara, 2000.
- 62) Hall, Edward T., *La danse de la vie*, Ed. Du Seuil, 1984,
- 63) Handoca, Mircea, *Eliade*, Recif, Buc., 1993.
- 64) Hawking, Stephen W., *Scurtă istorie a timpului. De la Big Bang la găurile negre*, Buc., Humanitas, 1994.
- 65) Jankelevitch, Vladimir, *Tratat despre moarte*, Amarcord, Timișoara, 2000
- 66) Jung, C.G. *Four Archetypes*, (În lumea arhetipurilor), Buc., Ed. „Jurnalul Literar”, 1994.
- 67) Jung, C.G., Ch. Kerényi, *Introduction à l'essence de la mythologie*.
- 68) Jung, Carl Gustav, *Simboluri ale transformării*, Universitas, 1999.
- 69) Koyré, Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, Paris, 1973.
- 70) *L'Herne*, Nr.33/1978, Mircea Eliade, *Architecture sacrée et symbolisme*,
- 71) Lanczkovski, Günter, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, Darmstadt 1992
- 72) Largier, Niklaus, *Zeit, Zeitlichkeit, Ewigkeit*, Peter Lang.
- 73) Levi-Strauss, Claude, *Antropologie structurală*, Paris, 1958.

- 74) Libera, Alain de, *Mistica renană*, Timișoara, Amarcord, 1997.
- 75) Lossky, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de răsărit*, Ed. Anastasia, Buc. 1998
- 76) Lupașcu, Ștefan, *Universul psihic*, Institutul European, 2000.
- 77) M. Eliade, I.P. Culianu, *Dicționar al religiilor*, Humanitas, 1996.
- 78) Marcus, Solomon, *Timpul*, Albatros, Buc., 1985.
- 79) Marino, Adrian, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Cluj-Napoca, Dacia, 1977.
- 80) Marquette, Jacques de, *Mistica. Hinduism, Budism, Grecia, Israel, Creștinism*, Herald, Buc., 1997.
- 81) Nakamura, Hajime, *Occident și Orient*, Buc., Humanitas, 1998.
- 82) Nicolescu, Basarab, *Știința, sensul și evoluția. Eseu asupra lui Jacob Böhme*, Buc., Ed. Vitruviu, 2000.
- 83) Nicolescu, Basarab, *Teoreme poetice*, Cartea Românească, 1996.
- 84) Nicolescu, Basarab, *Transdisciplinaritatea*, Iași, Polirom, 1999.
- 85) Otto, Rudolf, *Mistica Occidentului și a Orientului*, Iași, Ed. Septentrion, 1993.
- 86) Padgett, Alan G., *God Eternity and the Nature of Time*, St. Martin Press, 1992.
- 87) Peters, Francis E., *Termenii filozofiei grecești*, Buc., Humanitas, 1993.
- 88) Pettazzoni, Raffaele, *L'omniscienza di Dio*.
- 89) Philo, *Quod Deus Immutabilis Sit* 6.32, L. Cohn and P. Wendland Edition of Philo, 1896, 2 vol.
- 90) Platon, *Timaios*, în Platon, *Opere*, vol. III, Univers. Buc. 1985.
- 91) Plotin, *Über Ewigkeit und Zeit*, übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Werner Beierwaltes, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1967.
- 92) Poulet, Georges, *Etudes sur le temps humain*, Plon, 1990.
- 93) Prigogine, Ilya, Isabelle Stengers, *Între eternitate și timp*, Buc., Humanitas, 1997.
- 94) Puech, Henri-Charles, *En quête de la Gnose*, Gallimard, 1987
- 95) Râmbu, Nicolae, *Filosofie și nemurire*, Agora, Iași, 1995.
- 96) *Religion. Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, Den Haag/Paris/New York, 1977.

- 97) Rennie, Bryan S., *Reconsiderându-l pe Mircea Eliade*, Criterion Publishing, 1999.
- 98) Reschika, Richard, *Mircea Eliade. Zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg, 1997.
- 99) Ricoeur, Paul, *Temps et récit*, Gallimard, 1987.
- 100) Ries, Julien, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, Iași, Polirom, 2000.
- 101) Rougemont, Denis de, *Iubirea și Occidentul*, Buc., Ed. Univers, 1987.
- 102) Saussure, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*.
- 103) Simion, Eugen, *M. Eliade, spirit al amplitudinii*, Demiurg, Buc., 1995.
- 104) Steinhardt, Nicolae, *Jurnalul fericirii*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca 1991.
- 105) *Stephane Lupasco*, volum colectiv, Ed. Basarab Nicolescu.
- 106) *The Cambridge History of Latter Greek and Early Medieval Philosophy*, A. H. Armstrong ed. Cambridge Univ. Press, 1967.
- 107) *Timp și melancolie*, Timișoara, Hestia, 1996.
- 108) Unamuno, Miguel de, *Despre sentimentul tragic al vieții la oameni și popoare*, Institutul European, Iași, 1995.
- 109) Underhill, Evelyn, *Mistica*, Cluj, Biblioteca Apostrof, 1995.
- 110) Ungureanu, Cornel, *M. Eliade și literatura exilului*, Buc., Viitorul românesc, 1995.
- 111) Ursache, Petru, *Camera Sambo: introducere în hermeneutica lui M. Eliade*, Iași. Universitatea «Al. I. Cuza», 1999.
- 112) Velasco, J. Martin, *Introducere în fenomenologia religiei*, Iași, Polirom, 1997.
- 113) Vieillard-Baron, J-L, *Problema timpului*, Paideia, Buc, 2000
- 114) Wunenburger, Jean J., *Sacrul*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 2000
- 115) Wunenburger, Jean Jacques, *Viața imaginilor*, Cluj-Napoca, Cartimpex, 1998.
- 116) Yates, John C., *The Timelessness of God*, University Press of America, 1990.
- 117) Zimmer, Heinrich, *Mituri și simboluri în civilizația indiană*, Buc., Humanitas, 1994.

## Summary

A wide range of papers has been already published on Mircea Eliade, many of which are very interesting and intriguing. Our approach envisages an all encompassing and at the same time coherent, views of Eliade's work. It is now beyond debate that the personality of the great historian of religions was extremely complex, his fields of activity including both the realm of science and that of fiction. Such a perspective requires some detachment from both and implicitly adopting a third, neutral position.

The problem of time has been and will continue to be a permanent subject of thought. Our study is not direct approach; it will try instead to account for the structure and stages of transcending time. The fundamental idea is to find and pursue a series of constants, which could facilitate the elaboration of a set of criteria for the classification of such an experience. In order to justify the necessity of a systematic and scientific approach. The two main coordinates have been the following. First an in-depth investigation of the phenomenon of time transcending has been proposed and secondly a horizontal plan for the analysis of the multiple forms of this phenomenon has been added.

Eliade's vision on time is of a binary nature. Temporality is seen as the profane and sacred time, that as historical time against eternity. The sacred dimension necessarily excludes the profane one. In other words the two are mutually exclusive a third being out of the question.

The problem, which arises, is that Eliade's perspective is based on Aristotelic logic. If we attempted to integrate it into a broader general context, we could say that this type of logic is not the only one. On the basis of relatively recent research in this domain which take account of the

advances of the hard sciences, such as quantum physics, which bear out the metaphysical intuitions of mystics, we can safely say this type of binary logic is not the only one. Quantum physics is based on a ternary logic with an included third. When comparing the two types of logic the complexity of the latter becomes immediately obvious. The Aristotelic appears to be valid up to a certain point. It is limited and fails to encompass the complexity of the real. This not is not to do with substituting one view for another but with admitting its inherent limitations as well as its scope. The course Eliade takes is therefore not mistaken; rather it needs, as will be later shown, to will be completed.

What does this completion consist of? This question refers to what this new type of logic presupposes. As its very name suggests presupposes a third term which adds up to the binary relation. Actually this third term is what results from the union of the two and represents the solution to the “either...or” problem namely “both...and”. This is also a solution of the incompatibility between the historical and eternal dimensions of time as a third level will encompass them both at the same time. The simultaneity of such a configuration can only be understood by going beyond Aristotelic logic into logic a polyvalent and mystic. This constitutes the very essence of the present study. This third level it’s not a fashionable speculation; it commonly features in the works of the mystics. The Neoplatonic *One*, the Christian *Deity*, the Hindu *Brahman* or the concept of *filled void* in quantum Physics, all circumscribe a complex reality. More important, it represents a higher-order unity in which contradictions are solved by acquiring a new significance.

The instruments have thus been created for the analysis of every gesture in transcending temporality. In this way the experience described in Eliade’s fiction will cease to appear random and incoherent will relate to a broader context.

## Cuprins

<b>I. Preliminarii explicative în ceea ce privește conceptul de timp</b>	7
<b>II. Timp și metodă</b>	15
1) Scurt istoric al cercetării fenomenului religios până la Mircea Eliade	17
a) Metoda fenomenologică	19
b) Dimensiunea hermeneutică	22
c) Școala sociologică	23
d) Metode moderne: Jung, Levi-Strauss și structuralismul ...	24
e) Rezumatul diferitelor atitudini față de istorie și timp	26
2) Introducere în metoda lui Mircea Eliade. Statutul istoriei în interpretarea fenomenului religios	27
a) Mircea Eliade între tradiție și inovație în interpretarea faptului religios	28
b) Istorie și istoric al religiilor în accepțiunea lui Eliade	29
c) Gândire mitică – gândire sistemică?	33
d) Eliade între istorie și structură	34
e) Concluziile capitolului	36
3) Structură sau istorie?	38
a) O posibilă relație între istorie și structură	39
b) Caracteristicile relației dintre istorie și structură: Gilbert Durand	41
c) Culianu și o posibilă răsturnare a relației timp-structură ..	43
d) Concluziile capitolului	50
4) Spre o nouă configurație	53
a) În căutarea unei baze comune de discuție	55
b) Conturarea noului tip de contradicție	56
c) Concluziile capitolului	59

<b>III. Timp și perspectivă</b> .....	61
1) Perspectiva lui Mircea Eliade .....	63
a) Problema eternității: mișcare sau stare pe loc .....	65
b) Dualul și ternarul .....	70
2) Premise pentru o perspectivă morfologică .....	72
3) Religia Mamei vs. religia Tatălui .....	80
4) Perspectiva de suprafață sau orizontală .....	92
a) Ipostaza iubitei, o altă paradigmă? .....	94
b) Cum se stabilește apartenența la o paradigmă? .....	99
c) Cum pot fi analizate fenomene în interiorul unei paradigme? .....	100
d) Fundamentarea teoretică a originii acestor paradigme .....	104
5) Perspectiva verticală sau de adâncime .....	104
a) Nivelul vertical, nivel vertical – privire de ansamblu în exemple concrete .....	105
b) Evaluarea rezultatelor .....	108
6) Ipostaze și sensuri ale timpului în opera lui Eliade .....	110
a) Mitul lui Narada .....	110
b) Mitul lui Indra .....	114
c) Timpul semnificativ .....	121
d) Eternitatea relativă .....	124
e) În căutarea unei soluții .....	127
f) Mântuirea dincolo de eternitate .....	129
<b>IV. Timp și religie</b> .....	135
1) Timpul în religia Mamei .....	137
a) Timpul în fenomenul Yoga .....	137
b) Alte curente religioase din paradigma maternă .....	148
2) Timpul în religia Tatălui .....	157
a) Creștinismul ca religie a Tatălui .....	164
b) Privire generală asupra problemei timpului în creștinism .....	166
c) Timpul în Grecia antică (structură și nivele) .....	167
d) Noțiunea de eternitate (cu sau fără durată) .....	170
e) Plotin și problema Unului .....	172
f) Timp vs. eternitate (includerea terțului) .....	174

g) Structura temporală în creștinism (eternitatea creștină) ....	179
h) Meister Eckhart și problema Deității .....	182
i) Meister Eckhart și „urcarea” efectivă a treptelor timpului	185
j) Cioran și problema Deității .....	186
k) Omul-îndumnezeit și „arhitectonica” sa. Un al patrulea nivel? .....	188
l) Omul îndumnezeit între eternitate și neantul divin .....	191
1) Dumnezeu întrupat și deitatea .....	192
2) Dumnezeu și Omul îndumnezeit. „Prezentul etern” vs. „prezentul fără prezent” .....	195
m) Forma temporală în care trăiește Omul îndumnezeit („clipa-exaiphnes”) .....	199
n) Alte structurări temporale în Evul Mediu .....	200
<b>V. Concluzii</b> .....	203
<b>Note</b> .....	224
<b>Bibliografie selectivă</b> .....	244
<b>Summary</b> .....	249