

ION CORDONEANU

Mircea Eliade și semnificația antropologică a simbolismului religios

Mircea Eliade and the anthropological significance of religious symbolism

Abstract:

The religious consciousness functions symbolically. As the orientation towards the sacred belongs to consciousness, human existence is constitutently symbolic. For Eliade, symbolism is an immediate given of consciousness, an essential object of intelligence that belongs to human beings and can be found in any existential situation of man in cosmos.

If, according to Eliade, the religious history of humanity begins with the existence of the sacred, with those infinite hierophanies which organize the world and fill it with significances, then we are entitled to state the anthropological importance invested by Eliade into the religious symbolism.

Interpretarea unei opere de anvergură cum este cea a religiologului român presupune grile de interpretare, mai mult sau mai puțin complexe, care pot pune în lumină virtuțile sau, dimpotrivă, lipsurile unei construcții argumentative. Ceea ce poate face cercetătorul, aplecându-se asupra unui corpus devenit deja clasic în câmpul religiilor, este să observe că opera lui Mircea Eliade a suscitat interpretări diverse. Totuși, este lesne de observat că situarea cea mai fidelă scopurilor mărturisite de Eliade însuși ține de aria fenomenologiei religiei în care autori precum N. Söderblom¹, Joachim Wach², Gerardus van der Leeuw³ ori R. Pettazzoni⁴ au legitimat această ramură a *Religionswissenschaft*.

La vremea la care Douglas Allen scria cartea sa despre *Mircea Eliade și fenomenul religios*⁵, fenomenologia era cel mai recent și mai important punct de vedere metodologic în studiul religiilor. În opinia lui Allen, disciplina Istoriei religiilor a beneficiat, grație fenomenologiei, de un studiu sistematic, ea fiind cea răspunzătoare, în mare parte, de chipul de atunci al Istoriei religiilor.

Fenomenologia religiilor își propune să studieze ceea ce fenomenele religioase, în ciuda diversității lor, au în comun. Denominația lor comună reprezintă „semnificația interioară” la care nu se poate accede decât asociind cunoașterii istorice a faptelor o „simpatie infuză”, o „empatie”, o „sensibilitate” în ceea ce privește faptele religioase. Fenomenologia religiilor încearcă, înainte de toate, să înțeleagă și să descrie ceea ce este în însăși inima „realității religioase”, iar fenomenologul trebuie să respecte caracterul absolut al diverselor credințe pe care le analizează⁶. În descendența lui Rudolf Otto și a lui Gerardus van der Leeuw – autori care, în mod particular, se axează pe cercetarea esenței și structurii fenomenelor religioase, Mircea Eliade afirmă antireducționismul metodologic. Otto pune în evidență în *Sacral* structurile fundamentale ale fenomenelor

**Ion
Cordoneanu**
Lecturer, Ph.D.,
„Dunărea de Jos”
University of
Galați,
Romania.
E-mail:
theosisro@yahoo.com



Key words:

Mircea Eliade, sacred, symbol, religious symbolism, metaphor.

religioase, cercetând ceea ce au ele în comun (și acest element nu poate fi decât *numinos*⁷). Dacă Otto își propunea să definească o structură fenomenologică universală inerentă experienței religioase în termenii care să-i permită fenomenologului să analizeze și să organizeze manifestările religioase particulare, Eliade își propunea să confere structurilor simbolice universale baze fenomenologice. De pe aceste baze și împărțâșind refuzul lui Otto în privința oricărei interpretări unilaterale, Mircea Eliade identifică sarcina fenomenologiei în câmpul religiilor în încercarea de a revela stucturile lăuntrice ale fenomenelor religioase pentru a surprinde intenționalitatea lor, adică semnificațiile.

Disponerea fenomenologică a hermeneutului religiilor va fi, în bună măsură, responsabilă de definirea sacralului dintr-o perspectivă antropologică integrantă. Pentru Eliade, sacrul este un element în structura conștiinței, nu un stadiu în istoria ei. Ideea mi se pare esențială pentru construirea perspectivei fenomenologice, în efortul de a identifica actele religioase ca purtătoare de sens și semnificații pentru viața omului religios. În această direcție, Eliade afirmă: „O lume semnificativă – iar omul nu poate trăi în *haos* – este rezultatul unui proces dialectic care poate fi denumit drept manifestare a sacralului. Viața umană capătă sens prin imitarea unor modele paradigmatiche revelate de ființele supranaturale. [...] La nivelurile cele mai arhaice de cultură, *a trăi ca ființă umană* este de la sine un *act religios*, căci hrana, viața sexuală și munca au valoare sacramentală. Altfel spus, a fi – sau, mai degrabă, a deveni – om, înseamnă a fi *religios*”⁸. Afirmția lui Eliade are valoare antropologică; aceasta înseamnă, de fapt, că sacrul nu este o fază în istoria omului, ci o „structură a conștiinței care dă naștere unei forme de a fi în lume caracterizate în primul rând prin deschiderea către Transcendență, care se constituie ca sursă de semnificație și de valoare supraumană.”⁹

Definiția omului ca *homo religiosus* își găsește acum semnificația ei autentică și importanța ei în sistemul de gândire al lui Eliade: *a fi – a deveni om înseamnă a fi religios*, este echivalent cu faptul că omul religios, datorită diferenței ontologice originare în experiența sacralului, transfigurează lumea în sistem de simboluri. Simbolismul este constitutiv ființei umane în genere, pentru că, în opinia lui Eliade, gândirea simbolică nu poate fi înlocuită de nici un alt tip de gândire iar omul „prin simbol se deschide către cosmos, către lume, către propria lui viață”¹⁰.

Conștiința religioasă funcționează simbolic; deoarece deschiderea către sacru aparține conștiinței, existența umană este una constitutiv simbolică. Pentru Eliade, simbolismul este un dat imediat al conștiinței¹¹, un obiect esențial al inteligenței care aparține ființei umane și pe care îl găsim în orice situație existențială a omului în cosmos. „Dacă proprietatea sacralului este aceea de a se manifesta – hierofania – de a se face prezent în realitatea mundană a profanului (...), simbolicul apare ca limbajul vieții religioase prin excelență”¹². Eliade va afirma, în acest sens, că gândirea simbolică nu este domeniul exclusiv al copilului, al poetului sau al dezzechilibratului, ea este consubstanțială ființei umane și precede limbajul și raționamentul discursiv¹³. Înțelegerea simbolului ca prelungire a hierofaniilor face din el obiectul autonom al istoriei religiilor eliadiene. „De aceea, orice religie, ca raport între om și o realitate care îl depășește, este deci simbolică”¹⁴. Prin simbol – locul originar al adevărului ca trezire și matrice ale gândirii, omului i se revelează nivelele cele mai profunde ale realității, iar hierofaniile sunt limbajul originar al omului, anterior oricărei gândiri reflexive.

Mitul și simbolul sunt mijloacele de expresie originare privilegiate ale omului în calitatea sa de om religios. Întreg universul mental al omului religios reprezintă viziunea sa transfigurată despre lume, convertită într-o lume simbolică la nivelul miturilor, viziune în care omul trăiește în conformitate cu modelele revelate în povestirile mitice. Mitul este o

„istorie adevărată”, sacră, exemplară și semnificativă¹⁵ – o povestire simbolică în care istoria capătă sens și care se înrădăcinează în acea „dimensiune a conștiinței datorită căreia omul caută rădăcinile propriei ființe dincolo de sine însuși¹⁶. Împărtășind cu E. Cassirer ideea că esența omului este aceea de animal care simbolizează (*animal symbolicum*), Eliade afirmă necesitatea existenței unei medieri, la confruntarea cu alteritatea absolută care este revelată la întâlnirea cu sacrul. De aceea, situarea omului în lume se exprimă întotdeauna prin cuvinte care exprimă ideea de „legătură”, „înlănțuire”, „atașare” etc. Sacrul intră în experiența oamenilor prin medierea realizată de simbol, a cărui natură este duală: are o latură rațională care poate fi cunoscută și o latură misterioasă, irațională.

Eliade nu definește în mod foarte clar caracteristicile simbolului, dar în ceea ce privește rolul de mediator, el remarcă faptul că simbolul se referă în primul rând la hierofanie și că realizează o legătură între sacru și profan. Simbolul *prelungeste* o hierofanie, îi dă realitate spațială și temporală. Mai mult, „un simbol e important nu numai pentru că prelungeste o hierofanie sau pentru că i se substituie, ci, înainte de toate, pentru că poate continua procesul de hierofanizare și, mai ales, pentru că în acel moment, *este el însuși o hierofanie, adică revelează o realitate sacră sau cosmologică pe care nici o altă manifestare nu ar putea să o reveleze*”¹⁷.

Dacă, după Eliade, istoria religioasă a umanității începe cu experiența sacrului, cu acele infinite hierofanii care organizează lumea și o încarcă de semnificații¹⁸, atunci suntem îndreptățiți să susținem importanța antropologică cu care Eliade investește simbolismul religios. Faptul că *homo religiosus* manifestă, la toate nivelurile de cultură, dorința de a trăi conform simbolului, demonstrează că simbolismul religios *a creat omul*, adică l-a diferențiat de primat. Simbolul are funcție unificatoare și aceasta arată că omul are conștiință structurată sintetic și că poate intui cosmosul în mod unitar. Despre funcția simbolului, Eliade nota, tot în *Jurnal*: „odată constituit, simbolul e investit cu o dublă funcție *existențială* și cognoscitivă. Pe de o parte, un simbol unifică sectoare diverse ale realului (...); pe de altă parte, simbolul este întotdeauna deschis, în sensul că e susceptibil de a dezvălui semnificații *transcendente*, care nu sunt *date* (*nu sunt evidente*) în experiență imediată”¹⁹.

Definind cunoașterea ca încercare a omului de a găsi elementele de unitate ale vieții și ale cosmosului, Eliade crede că putem descifra în spatele simbolurilor un imens efort de cunoaștere. Simbolul constituie fundamentul limbajului curent între oameni, el face posibilă comunicarea perfectă și firească între oameni, fiind cunoscut tuturor membrilor comunității. Întreaga simbolistică a omului religios este organizată într-un sistem care reflectă o viziune coerentă, cu un univers de semnificații²⁰. Astfel organizate, simbolurile dezvoltă o logică proprie, un logos propriu, o raționalitate specifică. Este motivul pentru care Eliade dezvoltă ideea existenței unei logici a comportamentelor simbolice care, la rândul ei, este expresia unei ordini ontologice, a unei reconstrucții ideale a realității. Semnificația acestei logici a simbolului este atât de complexă, încât Eliade propune deschiderea discuției în afara câmpului propriu istoriei religiilor și înscrierea ei printre problemele majore ale filosofiei²¹. Nici valorizarea din perspectiva unei antropologii religioase nu îi este străină savantului român: „Toate sistemele și experiențele antropocosmice sunt posibile în măsura care *omul devine el însuși un simbol*. Trebuie să adăugăm totuși că, în cazul acesta, propria lui viață este considerabil îmbogățită și amplificată. Omul nu se mai simte un fragment impermeabil, ci un Cosmos viu, deschis către toate celelalte Cosmosuri vii care-l înconjoară. Experiențele macrocosmice nu mai sunt pentru el *exterioare*, și, până la urmă, *străine și obiective; ele nu-l înstrăinează de el însuși*, ci, dimpotrivă, îl conduc spre el însuși, îi dezvăluie propria existență și propriul destin”²².

Eliade atribuie și miturilor valoare gnoseologică. „Istoria” povestită de un mit constituie „cunoaștere” ezoterică – transmisă în cursul inițierii, ea este însoțită de o putere magico-religioasă. Omul religios știe, mai mult decât omul modern și în mod aproape natural, că a cunoaște originea unui obiect sau a unui ritual înseamnă a domina realitatea²³. Mai mult, cunoașterea mitului conferă capacitatea de a îndeplini un rit: „nu se poate îndeplini un ritual, dacă nu i se cunoaște „originea”, adică mitul care povestește cum ritualul a fost îndeplinit pentru prima oară”²⁴.

Comentatorii remarcă apropierea dintre analiza simbolisticii religioase eliadiene și elaborările hermeneuticii contemporane. Astfel, unul dintre reprezentanții ei – Paul Ricoeur – a elaborat o hermeneutică a simbolului în care afirmă, ca și Eliade, natura dublă a simbolului, constând din elemente semantice și non-semantice²⁵. Astfel, hermeneutul francez asimila analiza simbolului teoriei metaforei. Problematika analizei limbajului religios din perspectivă lingvistică este dezvoltată din multiple perspective²⁶.

O perspectivă interesantă, deși devenită clasică în aria analizei lingvistice, din care ar putea fi evaluată hermeneutica simbolismului religios la Eliade le-ar putea constitui cercetările lui George Lakoff și Mark Johnson în *Metaphors We Live By*. În opinia lui Lakoff și Johnson, „sistemul nostru conceptual obișnuit, pe baza căruia gândim și acționăm, are o natură fundamental metaforică”²⁷. Așadar, fiind un așa de puternic instrument cognitiv, metafora se dovedește a fi o parte intrinsecă a vieții de zi cu zi. Mecanismul de construcție a metaforelor la nivel lingvistic nu se reduce la condițiile acestui nivel, ci ține de gândire. Expresiile metaforice sunt, de fapt, o formă de a conceptualiza realitatea după modelul cartografierii. Într-o reprezentare a realității, esențiale sunt simbolurile care o reconstruiesc, iar principiile generale care iau forma unei hărți conceptuale se aplică nu numai expresiilor poetice (metaforei din teoria clasică), ci și unei mari părți din limbajul cotidian. Caracterizarea metaforei pe care o face Lakoff ar putea fi aplicată în manieră aproape identică și în teoria simbolului din hermeneutica lui Eliade. Astfel, metafora/simbolul este principalul mecanism prin care noi înțelegem și reprezentăm realitatea și efectuăm raționamente abstracte/exprimăm hierofaniile. După modelul lingvisticii cognitive, simbolismul religios reprezintă veritabile hărți ale mentalului omului arhaic. Dacă metafora, în natura ei, este fundamental conceptuală și nu lingvistică, simbolul este o realitate trăită în aria trăirilor și reprezentărilor religioase. Limbajul metaforic este o manifestare de suprafață a metaforei conceptuale, așa cum în activitățile omului desacralizat sunt recunoscute structuri camuflate ale gândirii religioase. Apoi, metafora conceptuală (la nivelul gândirii) permite înțelegerea unui subiect relativ abstract, nestructurat în esența sa, prin intermediul unui alt subiect mai concret – simbolul *este el însuși o hierofanie, adică revelează o realitate sacră sau cosmologică* pe care nici o altă manifestare nu ar putea să o reveleze. Și metafora, și simbolul funcționează, la nivelul gândirii, ca analogie reprezentativă, diferența fiind dată de termenii care referă și referenții propriu-ziși. După structura lor, metafora cognitivă și simbolul sunt hărți semantice raportate la domenii specifice (concepte sau hierofanii). Fiecare proces de cartografiere este fixat pe un set de corespondențe ontologice, între entități dintr-un domeniu sursă și entități dintr-un domeniu țintă. Domeniul sursă este simbolul sau mitul, iar domeniul țintă este realitatea sacră reprezentată – așa se structurează ontologia arhaică în concepția lui Eliade. Hărțile care rezultă din procesul de sintetizare se ancorează în structura corpului uman, biped, vertical și în experiența și cunoștința cotidiană (spațiul sacru, simbolismul centrului, templu sacru, modele cosmice, arhetipuri celeste etc.). Conform analizei lui Lakoff & Johnson, teoria metaforei moarte ar putea fi echivalată, în interpretarea hermeneuticii lui Eliade, cu teza camuflării sacralului în profan. Dacă metafora moartă este

cu atât mai puternică cu cât ea devine stereotip de gândire și expresie, iar metaforele încoștiente constituie platforma pe care funcționează un nou sistem conceptual, atunci putem considera că ceea ce avem ca documente de ontologie arhaică și ca mod de gândire și structură „conceptual-simbolică”, ar putea reprezenta metafore moarte și adâncite în subconștientul omului modern desacralizat.

Avantajul perspectivei cognitive asupra metaforei este că dă statut egal tuturor tipurilor de metafore. Pe de o parte, dacă miturile sunt considerate ca atare, atunci ele vor putea fi abordate fără orgoliul omului modern care se consideră superior doar pentru că este recent sau are acces la cuceririle civilizației. Apoi, în întâlnirea cu alte culturi contemporane, dacă folosim aceleași metafore conceptuale pentru a ne structura viețile, în ciuda faptului că aparținem unor culturi diferite, înseamnă că am ajuns să conceptualizăm lumea din jurul nostru într-o manieră similară.

Perspectiva lui Lakoff & Johnson, chiar dacă vine din câmpul semioticii și al lingvisticii, aplicată aici, nu vedește caracterul reduționist al acestei interpretări. Dimpotrivă, în măsura în care dă seama de complexitatea fenomenului religios ca atare și îl consideră, în continuare, în specificitatea lui, ea ar putea arunca o nouă lumină asupra simbolismului religios și al istoriei religiilor în general. Dacă hierofaniile reprezintă limbajul originar al omului, iar înțelegerea mitului și a simbolului religios se structurează în jurul conceptului de metaforă (nu doar în sens estetic, ci cognitiv), am putea înțelege într-o manieră mai completă și mai complexă fundamentele religioase ale umanității, afirmând cu o nouă tărie esența religioasă a naturii umane.

Note:

1. Arhiepiscopul lutheran din Upsala definea, în *Das Werden des Gottesglaubens, Untersuchungen über die Anfänge der Religion* (Leipzig, 1926), omul religios ca acela pentru care ceva este sfânt (p. 162-163), iar în *Der Lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte* (ed. Fr. Heiler, München, 1966) întărea că în religie sacrul este cuvântul-cheie, mai esențial decât Dumnezeu (cf. J. Martin Velasco, *Introducere în fenomenologia religiei*, Polirom, Iași, 1997, p. 56).

2. Joachim Wach, *Sociologia religiei*, Polirom, Iași, 1997. Wach identifica scopul unei *Religionswissenschaft* în încercarea „de a mijloci înțelegerea oricărei religii” (p. 39). Această știință generală a religiei va avea în vedere semnificația fenomenului religios.

3. Eliade îl consideră autorul primului tratat important de fenomenologia religiilor. Este vorba despre *Phänomenologie der Religion* (1933, traducerea engleză purtând titlul *Religion in Essence and Manifestation*, Londra, 1938). În descrierile sale, autorul olandez respectă datele religioase și intenționalitatea lor specifică, subliniind ireductibilitatea reprezentărilor religioase la simple funcții sociale, psihologice sau raționale. Deși identifică insuficiența demersului lui van der Leeuw în dezinteresul pentru istoria structurilor religioase, Eliade apreciază faptul că acesta respinge prejudecățile naturaliste care încearcă să explice religia prin altceva decât prin ea însăși (*Nostalgia originilor*, Humanitas, 1994, p. 64).

4. Conștient de riscul că absolutizarea istoricității oricărei creații religioase poate reduce cercetarea hermeneutică în domeniul religiilor la una pur istoriografică, Pettazzoni (*La Religion dans la Grèce antique, des origines à Alexandre*, Paris, 1953) a susținut ideea complementarității dintre fenomenologie și istorie.

5. Cartea va fi publicată la Editura Payot în 1982, cu o prefață semnată chiar de Eliade, datată august 1977, Paris.

6. Douglas Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, ed. cit., p. 46-47.
7. Experiența numinoasă, la Otto, are caracteristicile unei realități cu totul alta, ganz andere, și se prezintă ambivalent ca *mysterium tremendum* sau *fascinans*. În opinia lui Allen, Eliade și-a însușit marea parte a ideilor lui Otto în materie de analiză structurală, în special pe cele referitoare la structura transcendențială, cu totul alta, a sacralului și structura sa ambivalentă (Douglas Allen, op. cit., p. 49).
8. Mircea Eliade, *Nostalgia originilor*, Humanitas, 1994, p. 6.
9. Juan Martin Velasco, *Mircea Eliade, o nouă hermeneutică a sacralului. Locul lui Mircea Eliade în știința religiilor*, în Eliadiana, Polirom, 1997, p. 54.
10. Mircea Eliade, *Gânduri către sine însuși*, în Eliadiana, ed. Cit., p. 17.
11. Douglas Allen remarcă (*L'analyse phénoménologique de l'expérience religieuse*, în *Cahier de l'Herne*, Paris, 1978, p. 75) faptul că, la Eliade, caracterul dominant al simbolismului sau al structurilor simbolice, împreună cu dialectica sacru-profan sunt cele două idei cheie ale metodologiei sale.
12. Juan Martin Velasco, op. cit., p. 55.
13. vezi *Imagini și simboluri*, Humanitas, 1994, p. 13-16.
14. Natale Spineto, *Mircea Eliade și redescoperirea gândirii simbolice*, în Eliadiana, ed. cit., p. 69.
15. Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, Editura Univers, București, 1978, p. 1.
16. Juan Martin Velasco, op. cit., p. 56
17. Mircea Eliade, *Tratat de istoria religiilor*, Humanitas, 1992, p. 407.
18. Mircea Eliade, *Jurnal*, Humanitas, vol. 2, 1993, p. 190.
19. Mircea Eliade, *Jurnal*, Humanitas, vol. 1, 1993, p. 58-59.
20. Mircea Eliade, *Nașteri mistice*, Humanitas, 1995, p. 26.
21. Mircea Eliade, *Tratat de istorie religiilor*, Humanitas, 1992, p. 413.
22. *ibidem*, p. 414-415.
23. Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, ed. cit., p. 15.
24. *ibidem*, p. 17.
25. Natale Spineto, op. cit., p. 69.
26. Janet Martin Soskice, *Metaphor and religious language*, Oxford University Press, 1985; Eva Feder Kittay, *Metaphor. Its cognitive force and linguistic structure*, Oxford University Press, 1987; Jeffery Scott Mio & Albert N. Katz (editori), *Metaphor: implication and application*, Lawrence Erlbaum Associates Publisher, New Jersey, 1996. vezi, de asemenea, și cercetările pe care Chaim Perelman și Lucie Olbrechts-Tyteca le dezvoltă în *Traite de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Edition de l'Université de Bruxelles, 1988.
27. Lakoff George, Johnson Mark, *Metaphor we live by*, The University of Chicago Press, Chicago&London, 1980, p. 3.