

UNIVERSITATEA „ȘTEFAN CEL MARE” SUCEAVA
FACULTATEA DE LITERE ȘI ȘTIINȚE ALE COMUNICĂRII
DOMENIUL FILOLOGIE

TEZĂ DE DOCTORAT

MIRCEA ELIADE. PARADIGMA UNUI NOU UMANISM

Conducător științific:

Prof. univ. dr. Mircea A. DIACONU

Doctorand:

Ana-Maria FOMIN

SUCEAVA

2013



UNIUNEA EUROPEANĂ



GUVERNUL ROMÂNIEI
MINISTERUL MUNCII, FAMILIEI,
PROTECȚIEI SOCIALE ȘI
PERSOANELOR VÂRSTNICE
AMPOSDRU



Fondul Social European
POS DRU 2007-2013



Instrumente Structurale
2007-2013



MINISTERUL
EDUCAȚIEI
NAȚIONALE
OIPOSDRU



Universitatea
Ștefan cel Mare
Suceava

”Această teză de doctorat a beneficiat de suport financiar prin proiectul cu titlul **“*Doctoratul: o carieră atractivă în cercetare*”**, număr de contract POSDRU/107/1.5/S/77946, cofinanțat din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013. **Investește în Oameni!**”

Investește în Oameni!

Proiect cofinanțat din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013
Axa prioritară 1 - “Educația și formarea profesională în sprijinul creșterii economice și dezvoltării societății bazate pe cunoaștere”
Domeniul major de intervenție 1.5 - “Programe doctorale și post-doctorale în sprijinul cercetării”

Titlul proiectului: “*Doctoratul: o carieră atractivă în cercetare.*”
Contract nr. POSDRU/107/1.5/S/77946

Partener:



UNIVERSITATEA BABEȘ-BOLYAI
CLUJ-NAPOCA

CUPRINS:

Argument / 1

I. Structura „sistemului” eliadesc / 5

1. Omul total și experiența sacralului / 7
2. Paradigma unei noi renașteri / 12

II. Geneza teoriilor eliadești referitoare la misterul condiției umane / 22

1. Lumea magică / 23
2. Lumini și umbre în labirintul filosofiei / 27
3. Încercarea ascezei etice și a erudiției universale / 36
4. Nae Ionescu. Esența unui destin / 41
5. Momentul spiritual al noii generații / 45
6. Umanismul Indiei / 48
7. Omul nou între soteria și *sympathia* / 55
8. Folclorul și substanța realității / 64
9. Dimensiunea soteriologică a miturilor și a simbolurilor / 69

III. Arhetipul omului integral în cadrul „sistemului” eliadesc postbelic / 75

1. Experiența franceză / 76
2. Omul integral în căutarea sensului istoriei / 77
3. Cosmizarea omului prin simbol / 83
4. Logica sacralului și misterul condiției umane / 86
5. Rolul creațiilor culturale de la Eranos în dezvoltarea „sistemului” eliadesc / 90
6. Întâlnirea cu alteritatea spațiului cultural american / 96
7. Proiectul cultural al noului umanism / 99

IV. Universul imaginar al creațiilor literare / 103

1. Secretele naturii și ispitirile diavolului alb. *Scrieri de tinerețe* / 110
2. Omul nou între magic și mistic. *Isabel și apele diavolului* / 116
3. Misterul totalității reflectat în drama *Aventura spirituală* / 130
4. Misterul primei repetiții. *Podul* / 139
5. Omul total și lumina ascunsă a istoriei. *Pe Strada Mântuleasa* / 144
6. Cartea naturii și *Cele trei Grații* / 156
7. Libertatea omului postistoric. *Tinerețe fără de tinerețe...* / 162
8. Omul universal și binecuvântarea din labirint. *Ivan* / 174
9. *Dayan* și semnele triadei / 181

Concluzii / 187

Bibliografie / 197

ARGUMENT

“S-ar putea spune că nici un creator nu este atât de mare ca să pună la îndemâna contemporanilor săi toate instrumentele de cunoaștere și contemplare a operei sale. Realizându-și opera, el n-a făcut încă totul ca să ne-o putem apropia. Trebuie să intervină alte opere, alte descoperiri și experiențe estetice, pentru ca mărimea și adâncimea ei să devină accesibile minții noastre. Nu este vorba de *timp*, ci de creații geniale, de creatori. O operă nu câștigă decât foarte puțin prin timp. Câștigă însă enorm prin operele care o urmează.” (Mircea Eliade, „Solidarizarea geniilor”, în *Fragmentarium*, Editura Humanitas, București, 2008, p.117)

Ce înseamnă, pentru Mircea Eliade, să rostești întrebarea justă? Prin ce joc al potențialităților au fost actualizate ideile savantului român despre „cifru”¹ omului, despre „sinteza spirituală” care va reînnoi umanitatea? Iată principalele întrebări care ne ghidează în cercetarea noastră reflectată în paginile acestei lucrări, determinându-ne să intrăm într-un laborator de creație fascinant, a cărui continuă mișcare ilustrează misterul incompletitudinii oricărui act de cunoaștere. Pornind de la această observație, vom evidenția în special conturarea viziunii tânărului Eliade asupra potențialului conștiinței omului de a se extinde spre multiple niveluri de realitate, actualizând reconcilierea contrariilor. Având în vedere complexitatea ideilor exprimate de cercetător cu privire la misterul condiției umane, vom urmări atât componenta temporală a actualizării lor în conștiința scriitorului, cât și arhitectura sintezei spirituale pe care acesta o creează. Mergând pe calea indicată chiar de Eliade în scrierile sale, vom pune în evidență constituirea unui bogat sistem de corespondențe² între diferitele planuri ale experienței, cunoașterii și creației. Eliade este permanent preocupat de reinterpretarea prezenței omului în lume, încercând să descifreze misterul existenței sale nu doar în natură și istorie, după modelul renesanțist, ci și în planul cosmic al nesfârșitei rotiri a lumilor. Itinerariul spiritual eliadesc presupune rătăcirii în labirinturi succesive, fiecare dintre acestea aparținând propriului nivel de realitate, solicitând elaborarea unor instrumente de cunoaștere potrivite fiecărui tip de experiență care reflectă o parte din mesajul cosmizării.

În privința schițării drumului lui Eliade prin timp și istorie, calea deschisă de Profesorul Mac Linscott Ricketts³ și de Florin Țurcanu⁴ este remarcabil de generoasă. Pentru a duce însă mai departe cercetarea textelor eliadești, considerăm că este necesară aprofundarea teoriilor savantului român referitoare la legătura dintre nivelurile cosmice și conștiința umană. Adoptarea acestei perspective implică în mod firesc situarea în orizontul oferit de metodologia transdisciplinarității, care presupune o viziune deschisă asupra lumii, bazându-se pe logica terțului inclus, evidențiind coerența și complexitatea nivelurilor realității. Considerăm această cale spre „sensul ultim” al operei lui Eliade cu atât mai importantă cu cât, în contextul mai larg al culturii ultimilor ani, felul în care savantul român „a deschis cartea naturii, a omului și a zeilor”, după cum spune Constantin Noica⁵, pune în lumină informații esențiale pentru înțelegerea rădăcinilor sacre ale fiecărui efort de cunoaștere a sistemelor lumii create.

¹ Mircea Eliade, *Sacru și profanul*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 189.

² Eliade recomandă în 1928 utilizarea unei metode de cercetare care să surprindă corespondențe pentru că acestea „se datoresc unei conformații organice a sufletului omenesc”. cf. „Confuzia metodelor”, în *Cuvântul*, an IV, nr. 1190, 15 august, 1928, p.1-2, republicat în *Virilitate și asceză. Scrieri de tinerețe, 1928*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 226.

³ Mac Linscott Ricketts, *Mircea Eliade: The Romanian Roots, 1907-1945*, Columbia University Press, Boulder, New York, 1988.

⁴ Florin Țurcanu, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, Editura Humanitas, București, 2003.

⁵ Într-un pasaj memorabil dedicat tinerilor cititori ai scrierilor eliadești de tinerețe, Constantin Noica subliniază calea spre cunoaștere pe care o conturează destinul cercetătorului, evidențiind principiul unificator al operei sale – omul, care prin natura sa pământească și divină poate trece chiar mai departe de poarta zeilor. Vezi „Cuvânt către cititorul tânăr”, în *Cum am găsit Piatra filosofală. Scrieri de tinerețe, 1921-1925*, Editura Humanitas, București, 1996, p. 14.

Prin urmare, căutând în totalitatea operei eliadești semnele „transdisciplinarității trăite”⁶ de Profesorul de la Chicago, vom porni în demersul nostru hermeneutic de la cele trei axiome pe care se bazează această nouă metodologie, orientată spre evidențierea importanței dialogului dintre știință, religie și artă:

1. axioma ontologică, prin care este afirmată existența mai multor niveluri de realitate ale Obiectului și ale Subiectului,
2. axioma logică, bazată pe înțelegerea incompletitudinii unui nivel de Realitate, arătând că saltul spre „alt ansamblu de sisteme invariant la acțiunea unui număr de legi generale”⁷ presupune adoptarea unui alt punct de vedere, oferit de logica ternară,
3. axioma epistemologică, prin care este pusă în lumină complexitatea structurii care cuprinde totalitatea nivelurilor de realitate.

Aceste principii fundamentale ale transdisciplinarității, precizează Basarab Nicolescu, sunt în rezonanță cu marile tradiții ale umanității, indicând necesitatea depășirii limitelor impuse de rațiunea pozitivistă pentru a explora posibilitățile oferite prin deschiderea unui nou orizont spiritual⁸.

Pornind de la această observație, ne-am propus să valorificăm în teza noastră studiul *Eliade prin Eliade* al Sabine Fînar, care integrează într-o relație dialogică opera științifică, literară și publicistică a savantului român. În acest demers hermeneutic, autoarea propune o abordare care „asociază «universuri» mentale eterogene”, configurând aspirația filosofului religiilor spre „opera totală”, reprezentare enciclopedică a realității, care reclamă o „lectură tabulară”. Sabina Fînar investighează pentru prima dată, printr-o lectură continuă a istoriei religiilor, principalele momente de sinteză transculturală datorită cărora, prin intermediul descoperirilor științifice, se manifestă renovarea spirituală în istoria umanității. În acest sens, autoarea subliniază faptul că „antropologia filosofică eliadescă aparține deopotrivă omului arhaic și celui modern”⁹, punând bazele unui nou umanism. Sabina Fînar arată că, în viziunea lui Mircea Eliade, „arhetipul sacru biunitar” se propagă de-a lungul timpului, se dezvoltă sub diverse forme și continuă să structureze conștiința umană, conservând „semnificația originară a totalității”¹⁰.

De asemenea, un alt important punct de reper pentru studiul nostru este reprezentat de abordarea fenomenologică și hermeneutică propusă de David Cave cu privire la proiectul cultural eliadesc. Cave descrie noul umanism pe care savantul român îl plasează în centrul operei sale în termenii unei „viziuni spirituale” asupra „armoniei universale a lui *homo religiosus*”¹¹.

Teza noastră apelează și la sistematizarea gândului filosofic eliadesc propusă de Bryan Rennie în *Reconstructing Eliade – Making Sense of Religion*¹², utilizând în egală măsură perspectiva fenomenologică asupra mitului și religiei în viziunea lui Eliade propusă de Douglas Allen în *Structure*

⁶ Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea. Manifest*, Polirom, Iași, 1999, p. 150.

⁷ Idem, *Ce este Realitatea?*, Editura Junimea, Iași, 2009, p. 78.

⁸ Idem, „Transdisciplinary Hermeneutics”, în *Transdisciplinary Approaches of the Dialogue between Science, Art and Religion*, Basarab Nicolescu, Magda Stravinschi (editori), Editura Curtea veche, București, 2008, p. 73-83.

⁹ Sabina Fînar, *Eliade prin Eliade*, Editura Univers, București, 2006, p. 12-13.

¹⁰ Sabina Fînar reprezintă conservarea și extinderea arhetipului sacru biunitar prin imaginea coloanei nesfârșite brâncușiene, „a cărei axă verticală coincide cu circumferința unui cerc infinit reprezentat de expansiunea diferitelor sisteme și mijloace de întrupare ale sacralului”. În planul orizontal al spațiului mioritic blagian, cu ajutorul specialiștilor sacralului, omul istoric poate accede la alt nivel ontologic prin salturi metafizice. Astfel, „*homo saliens*” totalizează creator planul istoric și cel transistoric în orice punct s-ar afla, dar nu urmează niciodată același drum pentru că întoarcerile sunt „deviante”. *Ibidem*, p. 6-9.

¹¹ David Cave, *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*, Oxford University Press, Oxford, 1993, p. 23.

¹² Bryan Rennie, *Reconstructing Eliade – Making Sense of Religion*, State University of New York Press, Albany, New York, 1996

and *Creativity in Religion, Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*¹³ și în *Myth and Religion in Mircea Eliade*¹⁴.

Eliade face distincție între ordinea transcendentă reflectată în mișcarea naturii, care dezvăluie indestructibilitatea vieții, și modelul istoriei, al cărei rău este amplificat datorită limitării conștiinței umane la punctul de vedere profan¹⁵. Polaritățile care reflectă condiția umană reprezintă „cifrul” acesteia. Se poate vorbi, sugerează Eliade, de un nivel de înțelegere a acestor dihotomii care pune în evidență faptul că esențele antagonice se reflectă una în cealaltă, așa cum se întâmplă în cazul contrariilor cosmice, sexuale sau religioase. Ele exprimă astfel modalități ale vieții care există doar ordonate prin ritm și rotație. Prin urmare, antagonismul pune în lumină structurile existenței, dezvăluind omului sensul acestora. Spre deosebire de polarități, înțelese ca firești și necesare, există „dualismul”, care creează informația răului, a demonicului. Datorită dezechilibrului care se instalează între elementele antagonice, „oglundirea” dispăre, legăturile dintre apele cerești și cele pământești se frâng, iar aspectele negative ale existenței devin absurde. Rezolvarea acestui conflict, spun specialiștii sacralului, este dată de calea de mijloc, de unirea contrariilor care, reflectată în conștiință, aduce cunoașterea adevărată, înțelepciunea fără de care „filosofia eficientă”¹⁶ nu ar putea exista.

Este important să precizăm faptul că, încă din primii ani ai cercetării sale, viitorul istoric al religiilor construiește o viziune personală asupra condiției umane, insistând asupra faptului că în cercetarea sa nu pune pe primul plan criteriul cunoașterii prin intelect. Asistăm mai mult la o adâncire în sine, la începuturile unui dialog interior fascinant, care treptat se deschide spre ceilalți, căutând neîncetat să pătrundă misterul omului ca punte între cer și pământ. Din acest motiv, considerăm necesar să structurăm acest studiu pornind de la credința lui Eliade, întărită de propria experiență de viață, în capacitatea conștiinței omului de a îmbrățișa toate lumile create pentru a găsi calea spre nemurire.

Având în vedere faptul că în această lucrare dorim în primul rând să punem în evidență ceea ce încă mai avem de învățat din opera lui Eliade referitor la misterioasele legături dintre om și cosmos, ne vom concentra asupra exprimării acelor păreri care ar putea deschide noi căi de interpretare pentru cei preocupați să răspundă întrebărilor pe care le ridică opera savantului român. Pornind de la premisa că „sistemul” eliadesc este deschis, oglindind în structura sa „gestul naturii”, fascinantă mișcare și reînnoire a creațiilor spiritului, vom încerca să ne călăuzim în cercetarea noastră după același model al „gândirii vii”¹⁷, care nu poate epuiza niciodată resursele realității asupra căreia își propune să reflecteze.

Structura acestei lucrări pune în evidență corespondențele dintre diferitele planuri ale gândirii scriitorului, fără a pierde din vedere semnificația succesiunii evenimentelor din viața lui Eliade. Înainte de a urmări, pas cu pas, articularea și consolidarea „sistemului eliadesc”, ne propunem să prezentăm în

¹³ Douglas Allen, *Structure and Creativity in Religion, Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, prefată de Mircea Eliade, Mouton Publishers, The Hague, Paris, New York, 1978

¹⁴ Idem, *Myth and Religion in Mircea Eliade*, Routledge, New York and London, 2002

¹⁵ Vorbind, în 1968, despre creativitatea religioasă și lumea omului căzut în istorie, Eliade menționează o parabolă a lui William Blake, care oferă un comentariu revelator cu privire la istoria sacră a izgonirii primilor oameni din Rai:

„Adam și Eva nu au plecat cu adevărat din Rai, ceea ce înseamnă că suntem în Paradis, cu o diferență: nu-l mai putem vedea. Chiar dacă am pierdut posibilitatea de a percepe Paradisul, sensul acestuia este mereu cu noi.”

Vezi Mircea Eliade, „The Sacred in the Secular World”, în *Mircea Eliade. A Critical Reader*, Bryan Rennie (ed.) Equinox, London, 2006, p. 65.

¹⁶ În *Solilocvii*, Eliade afirmă că „o filosofie care pleacă de la om înseamnă a ține și a da seamă de toate dimensiunile în care se mișcă omul fără a le amesteca însă, fără a le simplifica, ci ordonându-le ierarhic, cosmizându-le”. O viziune asupra lumii marcată de fragmentare este reflectată în comportamente și atitudini care amplifică această rătăcire a omului, separarea sa de real. Cu toate acestea, explică filosoful religiilor, spectacolul diverselor teorii „fără Dumnezeu”, al clișeelelor culturale care amplifică iluzia multiplelor condiționări ale ființei, conține, în același timp, indicii cu privire la recunoașterea sacralului camuflat în profan. *Solilocvii* (1932), Editura Humanitas, București, 2003, p. 18.

¹⁷ Mircea Eliade, „Despre speciile gândirii”, în *Oceanografie*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 57-60.

primul capitol al lucrării principalele componente ale acestuia. Gîndul filosofului religiilor referitor la sensul universal al omului pornește de la intuiția existenței mai multor niveluri de realitate pe care omul le poate cuprinde prin armonizarea conștiinței sale. Treptat, observațiile științifice ale cercetătorului, experiența Indiei, în corespondență cu informația oferită de filosofia religioasă și de operele celor mai mari cărturari ai lumii, îl conduc spre teoria camuflării sacrului în profan. În rezonanță cu aceste descoperiri, Eliade sesizează faptul că mișcarea omului pe diferite niveluri cosmice se realizează datorită simbolului, care poate astfel să salveze ființa umană de răul istoriei.

Al doilea capitol al lucrării se va concentra asupra itinerariului magic parcurs de cercetător. Vom pune în evidență îmbinarea dintre preocupările științifice și cele filosofice ale tânărului Eliade, subliniind determinarea acestuia de a realiza o sinteză spirituală care să amplifice potențialul său creator. Vom surprinde modul în care, în anii săi de formare, gândirea lui Eliade se îmbogățește prin lectura operelor celor mai înzestrați cărturari ai umanității. Eliade se angajează în experiența inițiatică a erudiției pentru a se găsi pe sine, pentru a afla, în cele mai variate expresii ale geniului omenesc, „cifrul” omului și al întregii lumi create. Rămânând în lumea magică a existenței lui Eliade, vom urmări semnificația experienței tânărului doctorand în India. Vom arăta cum această etapă din viața cercetătorului a adăugat unor modele de gândire deja existente elementele unificatoare, care-i descoperă paradoxul camuflării sacrului în profan și pașii cosmizării omului prin simbol.

Al treilea capitol al lucrării este dedicat modului în care, după experiența Indiei și a întunecării războiului, prin scrierile sale, Eliade își exprimă încrederea că modul de a fi în lume al omului modern poate fi îmbogățit prin intermediul simbolismului religios. Pentru că fiecare ființă umană tinde spre unitate, ea va căuta mereu să recupereze acea parte din sine spre care-l orientează „intuițiile sale arhetipale”¹⁸. Pornind de la această observație, Eliade insistă asupra importanței intrării în istorie a culturilor extra-europene și arhaice, văzând în acest eveniment semnele unei noi renașteri la scară planetară.

Având în vedere faptul că viziunea lui Eliade asupra ontologiei sacrului este exprimată „altfel” în scrierile literare, în corespondență cu informațiile dobândite prin erudiție dar departe de constrângerile acesteia, vom dedica ultimul capitol al acestui studiu artei lui Eliade de a „camufla” în universul imaginar al scrierilor literare mesajul cosmizării și al saltului spre reintegrarea în Unitate. De asemenea, ne propunem să explorăm și alte niveluri de sens ale textului mitic în încercarea de a demonstra interesul lui Eliade pentru înțelegerea conexiunilor care pot fi stabilite între modelele cosmologice oferite de știința modernă și tradițiile religioase ale umanității.

¹⁸ Idem, *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, în *Meșterul Manole*, Editura Junimea, Iași, 1992, p. 138.

CAPITOLUL I

STRUCTURA „SISTEMULUI”ELIADESC¹⁹

„Adevărul e prin firea lui nesincer, fiind fructul multor automutilări (renunțarea la subiectivism, alteritatea), rezultanta multor judecăți care îmi sunt poruncite din afară, mă violentează prin structura lor logică, obiectivă, mă stăpânesc prin necesitatea lor.”

(Mircea Eliade, *Solilocvii*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 8)

Creațiile spiritului sunt într-o continuă mișcare, determinând constituirea sintezei care să răspundă nevoii de sens a omului modern. După cum afirmă Basarab Nicolescu, pornind de la interesul lui Eliade pentru identificarea unității de dincolo de fragmentele de cunoaștere la care are acces omul modern, Profesorul de la Chicago este un precursor al transdisciplinarității²⁰. Logica terțului despre care scrie Ștefan Lupașcu, în corespondență cu logica simbolului spre care atrage atenția Mircea Eliade, teoria nivelurilor de realitate, principiul complexității lumii create, toate acestea alcătuiesc baza unei metodologii care demonstrează că sinteza spirituală despre care scria Eliade este relevantă pentru activitatea științifică desfășurată de numeroși cercetători din toată lumea. În cadrul acestui dialog mult așteptat dintre culturi și domenii ale cunoașterii, este fundamentală însă înțelegerea concepției eliadești despre un sistem închis, care amenință să sterilizeze opera unui intelectual, nereușind să deschidă noi căi spre cunoaștere. Transformarea nu se poate produce în cadrul unor structuri pietrificate, care există pe un singur nivel de realitate.

Orice text care își propune să reflecte esența operei eliadești ajunge treptat să oglindească și să fie învăluit de acel model primordial al lumii care l-a ghidat pe savantul român pe tot parcursul existenței sale. Asemeni unei *imago mundi* în continuă mișcare, formând și informând conștiințe în și dincolo de timp, scrierile lui Eliade arată că în miezul tuturor formelor vieții este coincidența contrariilor, care face ca lumile să se îmbrățișeze dincolo de încheștare, dând conștiinței umane șansa de a intra în nesfârșitul joc al posibilităților pentru a-și cucerii libertatea. Această structură pe care Eliade o descoperă în marile tradiții religioase ale umanității arată calea colaborării cu viața atât pe verticală, cât și pe orizontală, extinzându-se în timp și spațiu, reflectându-se în complexitatea formelor lumii create. Scrierile lui Eliade pun în lumină calea misterului, arătând că „viața trebuie să fie drum, cale dreaptă și progresivă, pe care umblând omul ajunge cauza ascensiunii sale și ia cunoștință de ea”. Pe lângă această mișcare spre zonele înalte ale sufletului „există alte posibilități de viațuire, în gând sau în activitate, care sunt cercuri”²¹.

Pentru că experiența este plină de mister, ea nu poate fi reflectată de nici un sistem filosofic închis, care este ca „o piatră de mormânt” peste necuprinsul veșniciei²². Eliade caută înțelepciunea, al cărei potențial creator eliberează sufletul de zbuciumul „lumii de jos”, antrenându-l în „contemplația legilor”²³. Se împlinește astfel integrarea gânditorului într-un alt ritm, care presupune „trăire, asimilare,

¹⁹ Fragmente din acest capitol fac parte din studiul intitulat „Symmetries Between Mircea Eliade’s Philosophical Thought and the Modern Scientific Quest”, publicat în *European Journal of Science and Theology*, Vol. 9, nr. 4, p.11-30.

²⁰ Profesorul Basarab Nicolescu afirmă în interviul pe care ni l-a acordat pe 5 iulie 2012: „Mircea Eliade ar fi fost membru fondator al CIRET-ului dacă nu ar fi murit. Acest lucru arată cât de apropiat a fost Eliade de transdisciplinaritate.”

²¹ Mircea Eliade, *Solilocvii* (1932), Editura Humanitas, București, 2003, p. 16.

²² Eliade afirmă că „este o adevărată moarte să înțelegi totul, să poți integra totul într-un sistem închis, să poți încadra în sistemul tău chiar ceea ce nu se poate încadra nicăieri, numindu-le ireductibil, irațional, elan vital și mai știu eu cum.” Vezi Mircea Eliade, „Fragmente nefilosofice” (1933), în *Arta de a muri*, Editura Eikon, Cluj Napoca, 2006, p. 245-247. Vezi și „De ce faci filosofie?”, în *Oceanografie* (1934), Editura Humanitas, București, 1991, p. 153.

²³ *Ibidem*, p. 10.

creștere”, fără a se limita la cunoașterea prin intelect, care reduce gândirea la „o simplă acceptare teoretică”²⁴. Alegând să vadă „altfel”, Eliade se distanțează de „gândirea orizontală, în două dimensiuni”, a științei. În egală măsură, filosofia pură nu se poate apropia de „adevărul metafizic universal și de sine stătător” tocmai pentru că pierde legătura cu pământul, înălțându-se „în pură speculație dialectică până obosește”. Din acest motiv, Eliade caută calea de mijloc, singura care-i poate oferi înțelegerea „adevărurilor valabile doar pentru anumite ordine”²⁵, dirijând mersul ascendent al conștiinței sale.

Ioan Petru Culianu remarcă „aspirația la fragmentar care intră în presuposițiile întregii antropologii filozofice a lui Eliade” întrucât aceasta este în armonie cu modul în care filosoful religiilor se raportează la conceptul de hierofanie, înțelegând faptul că „viziunea realului nu poate fi decât fugitivă”²⁶. Scrierile lui Eliade par să reflecte simbolismul textil din tradițiile indiene. În *Rig Veda* și *Upanișade*, universul este descris ca fiind asemeni unei țesături realizate de zei, arătând cum sacralitatea învăluie firesc elementele lumii create. După cum arată Stella Kramrisch, există în India credința conform căreia atunci când îi sunt oferite unui zeu zdrențe, acesta va dăruie în schimb un veșmânt nou, simbolizând totalitatea manifestată. Se spune că și Gautama Buddha purta haine făcute din petice, a căror menire era să îmbrace sfîntenia²⁷. Am putea spune că, urmărind cu atenție învățăturile specialiștilor sacrului, privind în același timp cu interes spre mersul lumii moderne, în care noi sisteme de gândire le înlocuiesc pe cele vechi, filosoful religiilor împletește în opera sa idei care ar putea să exprime sensul reîntregirii omului²⁸. Eliade subliniază astfel că este necesară stabilirea de corespondențe la nivel filosofic între știință și religie pentru a arăta cum întrebarea justă poate vindeca omul împreună cu întreaga lume²⁹. Remarcăm și în acest context simetria gândului filosofic eliadesc cu teoria fizicianului David Bohm referitoare la ceea ce ar putea fi chiar „urzeala realității”, la rolul informației active la nivel cuantic. Ordinea explicită, care guvernează lumea infinitului mare, nu poate fi înțeleasă decât prin raportare la rădăcinile acesteia în realitatea ordinii implicite din planul infinitului mic, dimensiune a potențialităților care se actualizează în „formele relativ stabile și independente”³⁰ ale evenimentelor din lumea creată.

Pentru că totalitatea operei lui Eliade poartă amprenta unei structuri extrase de savant prin studiul istoriei religiilor, ne propunem să prezentăm în următoarele pagini principalele idei și concepte pe baza cărora Profesorul de la Chicago articulează „sistemul” său general³¹. Pornind de la acestea, vom

²⁴ *Ibidem*, p.11.

²⁵ *Ibidem*, p. 80-83.

²⁶ Ioan Petru Culianu, *Studii românești I. Fantasma nihilismului. Secretul Doctorului Eliade*, Editura Nemira, București, 2000, p. 280.

²⁷ Stella Kramrisch, „Indian Varieties of Art Ritual”, în *Myths and Symbols, Studies in Honor of Mircea Eliade*, Joseph M. Kitagawa and Charles H. Long (editori), The University of Chicago Press, Chicago and London, 1969, p. 39-43.

²⁸ În acest sens, Sabina Fînaru evidențiază faptul că, în viziunea lui Eliade, „sacrul, religia, imaginarul religios și literatura fantastică” reprezintă „suprastructuri «transcendente»” pentru ființa umană prinsă în cercul istoriei. Semnificațiile acestor configurații „sunt dezvăluite de specialiști ai sacrului” care pun în lumină „relația de antrenare” dintre „dimensiunea abstractă (centrul temporal originar) și cea concretă (planul cosmic sensibil)” a arhetipului sacru. Vezi Sabina Fînaru, *op. cit.*, p. 6.

²⁹ Încercând să ofere, asemeni lui Kierkegaard, propriul punct de vedere asupra operei sale, Eliade insistă asupra unității acesteia și asupra dimensiunii filozofice a scrierilor științifice: „Dacă aş scrie într-o zi o interpretare similară a cărţilor mele, aş putea să arăt: a) că există o unitate fundamentală a tuturor operelor mele; b) că opera științifică ilustrează concepția mea filozofică, și anume că există un sens profund și semnificativ în tot ceea ce se numește «religie naturală» și că acest sens interesează direct omul modern.” Vezi Mircea Eliade, *Jurnal*, Vol. I, Editura Humanitas, București, 1993, p. 432.

³⁰ David Bohm, „A New Theory of the Relationship of Mind and Matter”, în *Philosophical Psychology*, Vol. III, Nr.2, 1990, p.271-286, disponibil la <http://dx.doi.org/10.1080/09515089008573004>, accesat la data de 5.09.2012.

³¹ Mircea Eliade, *Jurnal*, Vol. II, Editura Humanitas, București, 1993, p. 478.

evidenția corespondențele dintre gândul filosofic eliadesc și cel al oamenilor de știință, care descoperă cu mirare corespondențele dintre conștiința umană și lumea infinitului mic.

I. 1. Omul total și experiența sacrului

„Sacru nu implică credința în Dumnezeu, în zei sau în spirite. El este, și o repet, experiența unei realități și izvorul conștiinței de a exista în lume. Ce este această conștiință care ne face oameni ? Este rezultatul acestei experiențe a sacrului, rezultatul împărțirii ce se operează între real și ireal. Dacă experiența sacrului este esențialmente de ordinul conștiinței, este evident că sacru nu se va recunoaște din «afară». Numai prin experiența interioară îl va recunoaște fiecare în actele religioase ale unui creștin sau ale unui «primitiv».”

(Mircea Eliade, *Încercarea labirintului, Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Editura Humanitas, București, 2007, p.150)

Mircea Eliade subliniază că sacru este „o structură a conștiinței umane”³², arătând că „omul total”, cel care-și armonizează lumea interioară cu ritmurile cosmice, poate structura realitatea altfel, eliberându-se de teroarea istoriei. Datorită acestei experiențe a „realului”, omul devine conștient de modul său specific de a fi în lume, orientându-și existența spre sensul oferit de modele primordiale, sperând să recreeze cu ajutorul acestora legătura dintre dimensiunea profană și cea transcendentă. Prin urmare, reîntregirea spiritului uman datorită convingerii că există ceva „ireductibil real” care se proiectează în planul multiplicității și al succesiunii temporale este în legătură cu „ideile de *ființă*, *sens* și *adevăr*”.³³

Pornind de la structura metafizică a Absolutului în tradițiile religioase orientale, Eliade sugerează că *realul* reprezintă aspectul tainic³⁴ al Principiului Universal care îmbină domeniul multiplului cu cel al nemanifestării, dincolo de dualitate. *Realitatea* este aspectul generativ al Unului, a cărui expansiune actualizează mai multe „văzduhuri”, niveluri cosmice sau planuri de realitate pe care omul le poate cuprinde prin armonizarea conștiinței sale. Scriitorul distinge un plan al lumii create, cu toate formele ei iluzorii, dincolo de care există nivelul transcendent al eternității și al libertății absolute. Deși se deschid porți spre real, nivelul de sens accesat de fiecare conștiință depinde de specificul orientării sale spre sacru. Pentru a explica aceste afirmații, Eliade indică o ierarhie a experiențelor religioase, care reflectă diferite etape ale armonizării structurilor conștiinței.

Într-un prim stadiu, există frica generată de ruperea de nivel, de izbucnirea sacrului în profan. Treptat, datorită simbolurilor, intervine reamintirea datelor unui alt mod de a fi în lume, care nu exclude

³² După colocviul din Boston despre „Methodology in Religious Studies”, la data de 24 iunie, 1968, Eliade notează în *Jurnal*: „Vorbesc liber, și destul de rar ca să poată fi înregistrat. Primul argument: «sacru» este un element în *structura* conștiinței, nu un moment în *istoria* conștiinței. Apoi: experiența sacrului este indisolubil legată de efortul omului de a construi o lume care să aibă semnificație. Am insistat asupra acestui fapt: hierofaniile și simbolurile religioase constituie un *limbaj* pre-reflexiv. Fiind vorba de un limbaj specific, *sui generis*, necesită o hermeneutică specială. În lucrările mele am încercat să elaborez această hermeneutică, dar am ilustrat-o *practic*, pe documente. Rămâne acum ca eu, sau altul, să articuleze această hermeneutică în mod sistematic.” Vezi Mircea Eliade, *Jurnal*, Vol. I, Editura Humanitas, București, 1993, p. 592.

³³ Mircea Eliade, Prefață, *Nostalgia originilor* (1969), Editura Humanitas, București, 1994, p. 5.

³⁴ Iată cum, răspunzând întrebărilor lui Claude-Henri Rocquet, Eliade încearcă să exprime sensul *realului*:

„— Se poate defini, așa, pur și simplu? Nu pot să-l definesc. Mi se pare că e evident și dacă nu e evident, fără îndoială, e nevoie de o lungă demonstrație.

— Oare Sfântul Augustin nu ne ajută aici? «Dacă sunt întrebat ce este ființa, nu știu; și dacă nu sunt întrebat...»

— Atunci, știu... Da, într-adevăr, este cel mai bun răspuns.” Mircea Eliade, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Editura Humanitas, București, 2007 p. 183.

informația existenței în timp și istorie. Pentru omul arhaic, aceste corespondențe dintre nivelurile cosmice și structurile conștiinței sale se actualizează firesc, fără efort, ceea ce-i permite să regenereze periodic timpul, să dea sens fiecărui fapt al vieții. Această existență în armonie cu elementele lumii create este expresia cosmizării, a reintegrării ființei umane în dimensiunea timpului circular. Accesând acest nivel, conștiința percepe autolimitarea sacrului în profan și, mai mult decât atât, ea creează noi porți spre planul cel mai înalt, spre nivelul Totalității. Dincolo de contrast, „omul total” intră în dimensiunea prezentului etern, detașându-se de aspectele manifestate ale conștiinței universale. Cercetătorul român pune în lumină existența unui nivel care nu mai este cel al manifestării *mysterium tremendum* depre care a scris Rudolf Otto, ci al coincidenței dintre *esse* și *non-esse*, dintre sacru și profan.

Manifestat și *nemanifestat* se articulează într-un întreg, gândul se hrănește din profunzimile ființei, eliberându-se de fragmentare. Conștiința unificată se extinde astfel spre „dimensiunile cele mai profunde și mai creatoare ale existenței”³⁵. „Omul total” actualizează cosmizarea atât a interiorității, cât și a exteriorității ființei, armonizând nesfârșita expansiune și resorbție a formelor vieții. Treptat, conștiința care primește sensul cel mai amplu al structurilor arhetipale împlinește echilibrul dintre *manifestat* și *nemanifestat*, făcând din respirația ființei sale o adevărată sursă a metamorfozei întregului sistem din care face parte. Referindu-se la modul în care acest sens ajunge să „restructureze”³⁶ conștiința umană, Eliade precizează că semnificația religioasă este în minte, fără a fi o creație a acesteia. Intenționalitatea structurii este „prinsă” de totalitatea conștiinței umane în cadrul „unui proces dialectic care poate fi denumit drept manifestare a sacrului”³⁷. Sensul este terțul care se construiește prin absorbția în realul interior a realului văzut doar fragmentar, în exteriorul ființei. Iată cum, încă din tinerețe, Eliade caută răspunsuri pentru întrebările referitoare la actualizarea momentului creator al contemplării realității de dincolo de fragmentare:

„Dar cum *alegem*, din milioanele de fapte, acele câteva fapte esențiale? Cum obținem un «fapt» dintr-o mie de documente, cum îl transformăm în act de cunoaștere? Și apoi, se mai pune o întrebare: *alegem* noi și *transformăm* noi, întotdeauna, dintr-un million de fapte un singur «fapt» semnificativ – sau acest «fapt» este, în el însuși, calitativ deosebit de milionul de fapte care îl precedă și îl întrece? Observați tovărășia între doi tineri, tovărășie care se transformă, uneori, în dragoste. Se întâmplă nenumărate lucruri între ei, fără importanță (gesturi, conversații, priviri, întâmplări etc.). «Fapte» care se consumă fără germe, fără «secvență organică». (Ne spunem atâtea cuvinte între noi, care se pierd; atâtea gesturi, atâtea zâmbete, atâtea izbucniri sentimentale de o clipă care se sting în clipa următoare fără să creeze vreo urmare, o semnificație, o «cunoaștere» în conștiința mea sau a d-tale.) Deodată, un nimic, o întâmplare transformă banala tovărășie a doi tineri în dragoste. Un nimic (o privire, una din mia de priviri care s-au schimbat între ei; un cuvânt, precedat de un million de cuvinte, un peisaj, o nuanță etc.), un nimic care-i dezleagă de mediul normal, neutru, inundat de «fapte», și îi farmecă, îi «zvârle» într-o nebunie unică pe care putem fără teamă s-o numim Absolut.”³⁸

Remarcăm faptul că tânărul cercetător nu oferă răspunsuri, ci doar o „citire” a problemei. El își propune să armonizeze cunoașterea cu experiența, pentru ca întrebările și mirarea sa să cuprindă întregul. Eliade pare să fie deopotrivă rege și Parsifal, și în istorie, pe care o privește cu un ochi care plânge, și dincolo de ea, văzând, cu ochiul care râde, esența, forța creatoare a conștiinței umane care

³⁵ Paul Barbăneagră, *Mircea Eliade și redescoperirea sacrului*, Editura Polirom, Iași, 2000, p.193.

³⁶ Mircea Eliade, „Theos Eghenou”, în *Itinerariu spiritual. Scrieri de tinerețe 1927*, Editura Humanitas, București, 2003, p.392-398.

³⁷ Idem, *Nostalgia originilor* (1969), Editura Humanitas, București, 1994, p. 6.

³⁸ Idem, „Faptul”, în *Fragmentarium* (1939), Editura Humanitas, București, 2008, p. 146.

alege calea libertății³⁹. Tumultului căutării îi corespunde, la un alt nivel, seninătatea murmurului din adâncul sufletului, cel care oferă darul reorientării spre real, dincolo de cuvinte.

Puțini cercetători ai operei eliadești s-au dovedit a fi pregătiți pentru a înțelege complexitatea unei asemenea viziuni, pe care o consideră lipsită de fundament științific. „Reconstruindu-l” pe Eliade, Bryan Rennie acordă o deosebită atenție viziunii eliadești asupra ontologiei sacrului, subliniind insistența savantului român asupra unificării, în conștiința umană extinsă, a realului exterior cu realul interior⁴⁰. Este semnificativă în acest sens teoria Sabinei Fînaru, care precizează că „arhetipul religios eliadesc este în continuă autoregenerare”. Pentru „omul total” despre care scrie Eliade este esențial „caracterul transconștient” al actualizării arhetipului. Privind teoriile eliadești referitoare la sacru dintr-o altă perspectivă, Basarab Nicolescu remarcă faptul că „postulatul eliadian pare a-și găsi confirmarea în științele cognitive”⁴¹.

Ontologiile arhaice vorbesc omului modern despre modalitățile sacrului, determinând mutații în conștiința acestuia, dezvăluind uimitorul potențial al ființei integrale. Prin urmare, sinteza spirituală pe care dorea să o actualizeze Eliade în planul propriei existențe și pe care credea că întreaga umanitate o va cunoaște prin intrarea în istorie a culturilor arhaice și extraeuropene nu presupune revenirea la modul de a fi în lume al celor din vechime. Filosoful religiilor subliniază faptul că „lumea profană în *totalitate*” este rezultatul fragmentării conștiinței, reprezentând „o descoperire recentă a minții omenești”. Din acest motiv, este necesară, la un alt nivel, actualizarea unei noi întâlniri a polarităților, lărgind orizontul spiritual al omului care a desacralizat Cosmosul prin dialogul pe care acesta l-ar putea iniția cu omul religios⁴².

Structurile profunde ale realului sunt accesibile doar conștiinței totale. Asimilând și reactivând simbolismul antropocosmic datorită căruia omul societăților arhaice trăia într-o lume „saturată de ființă” prin hierofanie⁴³, omul modern ar putea dobândi acel înalt nivel de percepție care să-i ofere epifania unei condiții umane glorioase. În acest fel, precizează Eliade, ființa umană ar avea șansa actualizării unei existențe neîngrădite de istorie, întrucât fiecare eveniment petrecut în succesiunea temporală ar putea deschide porți spre real.

Accentuând semnificația redescoperirii sacrului în cadrul unei noi experiențe a naturii și a culturii, Eliade compară hermeneutica fenomenelor religioase cu o „metapsihanaliză”⁴⁴. Dincolo de formele pe care le actualizează în durată profană, realul se manifestă la toate nivelurile conștiinței umane, transformând ființa prin experiența alterității. Simbolismul arhetipal se manifestă „atât în planul inconștientului (vis, halucinație, reverie), cât și în cel al transconștientului și al conștientului (viziune

³⁹ Idem, „Un amănunt din Parsifal” (1938), în *Insula lui Euthanasius* (1943), Editura Humanitas, București, 2008, p. 181-186.

⁴⁰ Bryan Rennie, *Reconstructing Eliade – Making Sense of Religion*, State University of New York Press, Albany, New York, 1996. Vezi și „The Ontology of the Sacred”, în *Mircea Eliade, A Critical Reader*, Bryan Rennie (editor), Equinox Publishing, London, 2006, p. 82-86.

⁴¹ Basarab Nicolescu, *De la Isarlik la valea uimirii. Interferențe spirituale*, Vol. I, Editura Curtea veche, București, 2011, p.76.

⁴² Mircea Eliade, *Sacral și profanul* (1957), Editura Humanitas, București, 2000, p. 12.

⁴³ Pentru omul primitiv, subliniază Eliade, fiecare nivel al realității este atât de deschis, de amplu, încât emoția pe care o simțea doar privind cerul înstelat era tot atât de puternică precum o experiență intimă a unui modern. Vezi Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, University of Nebraska Press, Lincoln and London, 1996, p. 456.

⁴⁴ În acest sens, filosoful religiilor scrie: „Atrăgând atenția asupra supraviețuirii simbolurilor și temelor mitice în psihicul omului modern, arătând că redescoperirea spontană a arhetipurilor simbolismului arhaic este un lucru comun tuturor oamenilor, fără diferență de rasă și de ambient istoric, psihologia abisală i-a risipit istoricului religiilor și ultimele ezitări... Se bănuiesc deja perspectivele care se vor deschide istoriei religiilor dacă va ști să profite de toate descoperirile-i proprii sau de cele ale etnologiei, ale sociologiei și ale psihologiei abisale. Concepând studiul omului nu numai ca ființă istorică, ci și ca simbol viu, istoria religiilor ar putea deveni o *metapsihanaliză*.” Vezi Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 43.

estetică, ritualuri, mitologie, *philosophoumena*)”⁴⁵. Pentru omul societăților desacralizate, inconștientul reprezintă un important izvor de creativitate, care-l determină să depășească domeniul individualității. Urmărind coerența sistemelor de simboluri, pe care își propune să le „traducă în termeni raționali”, savantul român afirmă că trăirea religioasă atinge un nivel mai profund decât cel al psihismului, implicând activitatea transconștientului, în continuitate cu inconștientul și conștientul:

„Această logică internă a simbolurilor pune o problemă plină de consecințe: sunt anumite zone ale inconștientului individual sau colectiv guvernate, și ele, de logos sau avem de-a face cu manifestări ale unui transconștient? Întrebarea n-ar putea căpăta răspuns doar prin psihologia abisală, deoarece simbolismele care o exprimă pe aceasta din urmă sunt constituite, de cele mai multe ori, din fragmente disparate și din manifestări ale unui psihic în criză, dacă nu în regresie patologică. Pentru a surprinde adevăratele structuri și funcții ale simbolurilor, trebuie să ne adresăm inepuizabilului repertoriu al istoriei religiilor.”⁴⁶

Filosoful religiilor privește cu simpatie descoperirile lui Jung, care aveau semnificația unui nou pas în direcția reîntregirii omului. Eliade subliniază meritul savantului elvețian de a pune în evidență, prin studiile sale, „experiența eternității” care este actualizată prin armonizarea structurilor atemporale ale „adâncului”⁴⁷. Impactul cultural al unei lucrări precum *Mysterium Coniunctionis* ar putea demonstra că sensul textelor mistice de la care pornesc teoriile lui Jung depășește domeniul psihismului⁴⁸. Eliade insistă asupra dificultăților generate de explicațiile cauzaliste, arătând că ar putea exista o zonă a transconștientului, care să explice continuitatea dintre funcțiile anumitor simbolisme „la nivelurile cele mai profunde ale inconștientului și semnificațiile pe care le revelează în planul celor mai «pure» activități ale spiritului”⁴⁹.

Este semnificativ faptul că, în urma unui impresionant experiment cu sine însuși, Jung avusese șansa să „vadă” complexitatea manifestărilor inconștientului, pe care nu le mai putea interpreta utilizând psihanaliza freudiană. Observațiile sale, cuprinse în *Liber Novus*, oferă astăzi date despre care Eliade aflase doar foarte puțin, în urma unor scurte mărturisiri pe care i le făcuse Jung cu referire la experiențele sale numinoase. Se pare că cei doi ar fi avut mai multe în comun decât ar fi îndrăznit să creadă, trăind amândoi cu speranța că alienarea omului occidental ar putea fi depășită datorită redescoperirii modelului primordial care a informat dintotdeauna conștiința ființei umane.

Observând cu atenție relația omului modern cu sacrul, Eliade remarcă faptul că timpul ar putea fi cel mai important aspect asupra căruia cercetătorul își concentrează atenția pentru a pune în evidență deschiderea conștiinței spre veșnicie, cuprinzând atât durata profană, cât și timpul circular. Structura temporală a sacrului este sincronică, fiind bazată pe intenționalitate. Reactualizând evenimente mitice, conștiința derulează „Marele Timp” al eternei reîntoarceri, care îl eliberează pe om de condiționările existenței în durata profană. Armonizând ființa cu ritmul perfect al timpului cosmic, se produce saltul spre un alt plan ontologic, al „clipei intemporale” care totalizează experiența⁵⁰. Datorită acestei dimensiuni soteriologice, dezvăluind omului nu doar datele experienței imediate, în planul istoriei, ci și

⁴⁵ *Ibidem*, p.150.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 44.

⁴⁷ Iată ce scrie savantul elvețian referitor la profunzimile ființei: „Cât viitor ascunde adâncul. Oare nu se vor țese în el firele peste milenii?” Vezi Carl Gustav Jung, *Cartea roșie*, Sonu Shamdasani (editor), Editura Trei, București, 2012, p. 308.

⁴⁸ Mircea Eliade, *The Forge and the Crucible* (1956), The University of Chicago Press, Chicago and London, 1978, p. 196.

⁴⁹ Idem, *Mituri, vise și mistere*, Editura Univers Enciclopedic Gold, București, 2010, p. 126.

⁵⁰ Idem, *Imagini și simboluri*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 105.

o „situație limită”, pe care omul „o descoperă devenind conștient de locul său în univers”⁵¹, sincronicitatea este, în viziunea savantului român, religioasă⁵².

Urmărind, ca și Eliade, semnele „rupturii de nivel”⁵³, Jung formulează, în colaborare cu fizicianul Wolfgang Pauli, teoria sincronicității, care afirmă participarea lumii interioare la organizarea realității din afara subiectului. Spre deosebire de Jung, a cărui gândire „era suspendată la porțile regatului inconștientului”⁵⁴, după cum remarcă Basarab Nicolescu, Pauli își structurează gândul filosofic pe baza unor solide rădăcini în cunoașterea prin intelect. Recunoscând dificultatea occidentalilor de a accepta ideea orientală a unei „conștiințe cosmice suprapersonale”, care pentru moderni creează impresia lipsei obiectului, Pauli remarcă impactul remarcabil pe care l-a avut teoria inconștientului asupra înțelegerii corespondențelor dintre subiect și obiect. Privite din această perspectivă, relațiile dintre structurile de suprafață ale conștiinței și procesele incontolabile din profunzimile psihicului pun în lumină „caracteristici paradoxale, similare cu cele pe care le întâlnim în fizică”⁵⁵. Astfel, psihologia modernă arată că spiritul uman se supune aceleiași ordini cosmice care informează obiectul perceput ca fiind exterior ființei.⁵⁶

Eliade sesizează implicațiile hierofanice ale acestor descoperiri care demonstrează faptul că omul ancorat în realitatea profundă a vieții este mereu călăuzit de impulsul de a reînsufleți în conștiință modele primordiale, dând un răspuns creator desacralizării⁵⁷. Anamneza lumii occidentale, informată de structuri arhetipale, este însă „*in statu nascendi*”⁵⁸, urmând ca, peste câteva generații, să devină vizibil impactul acestei metamorfoze asupra culturii întregii umanități.

⁵¹ *Ibidem*, p. 43.

⁵² Idem, „The Sacred in the secular world”, în *Mircea Eliade, A Critical Reader*, Bryan Rennie (editor), Equinox Publishing, London, 2006, p. 62.

⁵³ Idem, „Cosmical Homology and Yoga” (1937), în Mircea Handoca, *Mircea Eliade. Pagini regasite*, Editura Lider, București, 2008, p. 236.

⁵⁴ Basarab Nicolescu, *Ce este realitatea?*, Editura Junimea, Iași, 2009, p. 110.

⁵⁵ Wolfgang Pauli, „The Philosophical Significance of the Idea of Complementarity” (1950) in *Writings on Physics and Philosophy*, Charles P. Enz, Karl von Meyenn (editori), Springer-Verlog, Tr. Dr. Robert Schlapp, New York, Berlin Heidelberg, 1994, p. 22.

⁵⁶ *Ibidem*, „Matter”, p. 34.

⁵⁷ Monica Lovinescu, *Întrevederi cu Mircea Eliade, Eugen Ionescu, Ștefan Lupășcu și Grigore Cugler*, Editura Cartea Românească, București, 1992, p. 92.

⁵⁸ Mircea Eliade, *Myth and Reality*, Harper and Row, New York, 1963, p. 138.

I. 2. Paradigma unei noi renașteri

„Lumea nu va mai fi opacă, fără semnificație, tragică, pur tragică. Am putea spune chiar că nici tragedia nu mai are sens în această lume teribilă, lumea câtorva filozofi și scriitori. Aceasta este o consecință, importantă de asemenea, poate mai ales pentru existența umană personală a fiecărui om. Cred că o asemenea perspectivă, o asemenea deschidere, va fi și o sursă de creativitate nebănuită până acum. O creativitate culturală, adică începând de la geometrie și până la poezia pură, și de la erudiție, de la erudiția filozofică, până la muzica mare, cred că această creativitate va fi, dacă nu cu totul transformată, cel puțin reînnoită.”

(Paul Barbăneagră, *Mircea Eliade și redescoperirea sacrului*, Editura Polirom, Iași, 2000, p. 196)

Am arătat deja în prima parte a acestui capitol că, în cadrul „sistemului” deschis eliadesc, conștiința este un concept cheie, pornind de la care se poate realiza o portretizare adecvată a modului specific de a fi în lume actualizat de ființa umană. Manifestarea lui *Unus Mundus*, o spun textele alchimice, este percepută prin absorbția în interiorul conștiinței extinse a realului exterior, eveniment datorită căruia potențialul creator al omului reîntregit este eliberat de condiționările existenței în timp și spațiu. O asemenea schimbare modifică nivelul de percepție al conștiinței individuale, având un impact semnificativ asupra modului în care o întreagă comunitate percepe realitatea. În aceste condiții, se poate vorbi despre o schimbare de paradigmă. Modelul pe baza căruia Eliade credea că ar putea fi actualizată reînnoirea umanității se apropie de cel platonician, reprezentând o structură care organizează la un alt nivel toate zonele creației, punând în lumină posibilitatea participării omului la sacralitate. În acest sens, Sabina Fînaru arată că „viziunea eliadescă despre arhetip pornește de la sensul platonician de *paradeigma* în definirea ontologiilor arhaice”, neputând fi „redușă la acesta, și nici la sensurile originale conferite de Jung”. Savantul român, subliniază autoarea, „își dezvoltă propria teorie despre arhetip, asimilând sensurile filosofiei religioase creștine și configurându-și viziunea într-un model formal deopotrivă românesc și universal”⁵⁹.

Prin urmare, această nouă configurație paradigmatică implică depășirea logicii aristotelice și deschiderea spre ternar. Filosoful religiilor este călăuzit în cercetarea sa de convingerea că problema atomizării umanității poate fi soluționată prin redescoperirea sacrului în creațiile culturale din toate timpurile. Studiind istoria științei, Eliade remarcă faptul că științele exacte, în special fizica și matematica, se bazează pe structuri la care fac referire și marile tradiții religioase. Viziunea savantului român asupra ontologiei sacrului se formează în strânsă legătură cu aceste corespondențe:

„Altceva ne interesează: faptul că gândirea exactă folosește aceleași modele ca și gândirea arhaică. Noțiunile de energie, mișcare, spirală etc. – se regăsesc întocmai în concepțiile străvechi, ca să nu mai vorbim de noțiunea de lege. Se găsesc întocmai ca structură dar în alt context și validate pe alte nivele ale experienței umane.”⁶⁰

Savantul român urmărește centrul comun al fenomenelor pe care le studiază, arătând că există sens în fiecare eveniment care a marcat trecerea omului prin labirintul istoriei. Este important să precizăm aici faptul că viziunea filozofului religiilor asupra conștiinței umane se distanțează de paradigma evoluționistă⁶¹. De fapt, Eliade atrage atenția asupra nevoii umanității de a explora și alte

⁵⁹ Sabina Fînaru, *op. cit.*, p. 5.

⁶⁰ Mircea Eliade, *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, Editura Junimea, Iași, 1992, p.134-135.

⁶¹ Idem, „The Sacred in the secular world”, în *Mircea Eliade. A Critical Reader*, Bryan Rennie (editor), Equinox Publishing, London, 2006, p. 58.

„zone de cunoaștere”, prin care să fie refăcut întregul spulberat prin excesiva valorizare a planului mental al existenței. Subliniind necesitatea deschiderii sferei logicului spre ontologic, savantul român arată că povestea progresului este născută dintr-o viziune materialistă asupra lumii, care se limitează la „aspectele grele”⁶² ale realității, înlocuind în om „funcțiunea esențială a mântuirii”⁶³. În *Cosmologie și alchimie babiloniană*, Eliade afirmă că „istoria vieții mentale a omenirii, departe de a însemna o neconținută evoluție, e străbătută de un ritm al degradării și al morții intuițiilor fundamentale”. Cu toate acestea, Eliade apreciază deschiderea spre rațional a umanității, considerând „ideea de lege științifică” un „bun câștigat”⁶⁴. Dificultatea vine din închiderea vieții interioare a omului în cadrele intelectului, fapt care a generat descompunerea vechii viziuni asupra lumii. Din acest motiv, Eliade sugerează că știința ar trebui dezvoltată luând în considerare, pe lângă legile materiei, sistemele de simboluri și experiențele pe care le pun în lumină preistoria, protoistoria și folclorul, cu ajutorul cărora ar putea fi reconstituită structura acelor științe vechi, care nu se bazau în primul rând pe „criteriul cantității și al măsurătorii”. Astfel, oamenii de știință ar putea contribui la „creșterea culturii”, depășind nivelul unei simple acumulări de informații rupte de armonia lumii create⁶⁵.

În lumina celor afirmate anterior, putem spune că Eliade adoptă o viziune transreducționistă asupra Realității⁶⁶. Metoda lui Eliade include și depășește dimensiunea orizontală a „obiectivității științifice”, oferind calea spre sinteză, revelând uimitorul potențial creator al conștiinței umane. Pentru că activitatea științifică se reîntregește prin gând filosofic, metoda, în viziunea lui Eliade, este rezultatul colaborării intelectului cu resursele din adâncul conștiinței, fiind astfel „opera *personalității*”. Canonizată, metoda trebuie să rămână fluidă, păstrând mereu legătura cu mișcarea vieții interioare a cercetătorului. Adevăratul om de știință își păstrează viziunea, căutând conexiunile dintre planurile realității, existând în orizontul culturii, „fără de care nu e posibilă nici o creație, în nici un domeniu”⁶⁷.

Complexitatea realului nu poate fi explicată prin desfășurări de idei simple, liniare, formulând principii teoretice care ar putea fi potrivite pentru prezentarea raporturilor dintre evenimentele aparținând unui singur nivel de realitate. Din acest motiv, Eliade recurge adesea la paradox, la interpretări complexe care „rezistă simplificării reductive”⁶⁸. Căutând să dezvolte o „știință” a religiilor, savantul român are în vedere demersuri cognitive îmbogățite prin creativitatea cercetătorului, care să poată astfel pune în evidență frumusețea unei realități multidimensionale. Eliade se concentrează asupra raporturilor dinamice dintre fenomene, situându-se în orizontul unei sinteze care să valorifice înțelepciunea specialiștilor sacrului. În această privință, Sabina Fînaru arată că „prin confruntarea gândirii contemporane cu cea arhaică” savantul român evidențiază faptul că prin „realizarea de noi sinteze mentale omul modern are posibilitatea de a descoperi un «nou nivel cosmic»”⁶⁹. Astfel ar putea fi pusă în lumină posibilitatea alegerii unui alt punct de vedere, informat de o nouă logică, pornind de la care să fie găsite soluții pentru noile „crize de creștere” ale umanității. Eliade privește în primul rând spre „adâncurile vieții”, spre experiența transcendenței în istorie, la al cărei sens se poate ajunge cu

⁶² Idem, „Oroarea de angelic”, *Fragmentarium* (1939), Editura Humanitas, București, 2008, p. 157-158.

⁶³ Idem, *Solilocvii* (1932), Editura Humanitas, București, 2003, p. 68-69.

⁶⁴ Idem, *Cosmologie și alchimie babiloniană*, (1937), fascicula a II-a, în *Alchimia asiatică*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 78-79.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 136

⁶⁶ Basarab Nicolescu arată că teoria transdisciplinară a nivelurilor de realitate indică posibilitatea unificării, prin terțul ascuns, a reducționismului cu antireducționismul. Astfel se conturează o viziune transreducționistă, care armonizează nivelurile de realitate ale subiectului și ale obiectului. Vezi Basarab Nicolescu, *Ce este realitatea?*, Editura Junimea, Iași, 2009, p. 125.

⁶⁷ Mircea Eliade, „Itinerariu spiritual. Între catedră și laborator”, în *Profetism românesc, România în eternitate*, Vol. I, Editura Roza vânturilor, București, 1990, p. 32-35.

⁶⁸ Douglas Allen, *Myth and Religion in Mircea Eliade*, Routledge, New York and London, 2002, p. 45.

⁶⁹ Sabina Fînaru, *op. cit.*, p. 37.

ajutorul unor instrumente de cunoaștere potrivite pentru studiul acestor corespondențe dintre planurile realității. Filosoful religiilor insistă asupra utilizării hermeneuticii creatoare, care să arate semnificațiile interiorizate prin identificarea structurilor arhetipale conținute în documentele spirituale studiate:

„În analiza gândirii mitice, atât de populară de câțva timp, «reducționismul» logic se adevărește a fi de asemenea o reacție «științifică» împotriva umanismului. Străluciți autori pleacă de la presupunerea următoare: existența omenească *n-are* sens, istoria spiritului nu merită descifrată, într-un cuvânt, metoda valabilă nu este hermeneutica, ci utilizarea corectă a unui calculator electronic... Dar chiar dacă noi am vrea, nu vom putea renunța la hermeneutică pentru că suntem rezultatul unei milenare munci hermeneutice. În fond, suntem rezultatul interpretărilor și reinterpretărilor vieții, ale morții, ale conștiinței, ale creativității etc, elaborate de la presocratici și chiar dinainte (de la descoperirea agriculturii și a metalurgiei, de exemplu).”⁷⁰

Eliade sublinizează valoarea dimensiunii creatoare a activității omului de știință, ceea ce nu înseamnă o negare a importanței rolului jucat de intelect în procesul cunoașterii. În viziunea lui Eliade, savantul preocupat să descifreze mesajul unui document spiritual trebuie să creadă în importanța misiunii sale, fiind pregătit pentru gestul „ieșirii din sine”, datorită căruia ar putea să contemple „o realitate spirituală” fără a se îndepărta de „planul ei de existență”⁷¹. Invocând un important principiu al științei moderne, conform căruia „scara creează fenomenul”⁷², Eliade evidențiază importanța păstrării punctului de vedere religios, în lipsa căruia cercetătorul nu poate surprinde intenționalitatea unei experiențe care aparține sferei sacralului.

Un exemplu semnificativ oferit de Eliade pentru a demonstra bogăția de sensuri care se dezvoltă atunci când fenomenul religios este raportat la scara de interpretare inspirată de ordinea sacralului este acela al pescarilor polinezieni. Conștiințele lor desfășoară un timp mitic, fapt care-i eliberează de istorie, de evenimentele nedorite care ar putea fi actualizate prin derularea în minte a duratei profane. Raportându-se la modelul arhetipal al existenței eroilor mitici, ei știu că, dincolo de pericolele pe care le presupune orice expediție, vor reuși să-și îndeplinească misiunea⁷³. Intenționalitatea totalizează conținuturile conștiinței, care recunoaște în evenimentele actualizate structurile sacralului. Așadar, prin participare activă, creatoare, la experiența pe care i-o oferă activitatea sa de cercetare, un om de știință ajunge la rezultate semnificative, care reflectă raporturile dintre lucruri, fluiditatea realității.

Susținând cultivarea în egală măsură, atât a rațiunii cât și a sensibilității transgresive, Eliade pune în evidență faptul că, după descoperirea unei noi structuri a lumii materiale, omul are acces la „un nou nivel cosmic”, trăind sub influența unei „noi prezențe” prin care se produce interacțiunea cu „o alt fel de realitate, neobservată până în perioada anterioară acestei mutații”. Se realizează astfel o nouă sinteză mentală corespunzând unei noi imagini despre cosmos⁷⁴. În acest sens, Eliade consideră semnificativ exemplul Pitagoricienilor care, intuind complexitatea lumii create, au dezvoltat modelul „educației complete”. Ei îmbinau învățăturile despre morală cu studiul muzicii, matematicii și astronomiei, fiind în același timp buni cunoscători ai practicilor ascetice cu ajutorul cărora sperau să înțeleagă respirația cosmică și rostul legăturilor dintre lucruri⁷⁵. În aceeași direcție priveau și filosofi Iluminismului Hermetic al secolului al XVII-lea, care „sperau într-o *renovatio* a instituțiilor religioase, sociale și

⁷⁰ Mircea Eliade, *Jurnal*, Vol. I, Editura Humanitas, București, 1993, p. 564.

⁷¹ Idem, „Profani”, în *Fragmentarium*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 93.

⁷² Idem, *Patterns in Comparative Religion*, University of Nebraska Press, Lincoln and London, 1996, p. xiii.

⁷³ Idem, „The Sacred in the secular world”, în *Mircea Eliade, A Critical Reader*, Bryan Rennie (editor), Equinox Publishing, London, 2006, p. 61.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 59.

⁷⁵ Idem, *Istoria credințelor și ideilor religioase* (1978), Vol. II, Editura Universitas, Chișinău, 1992, p.191.

culturale occidentale”. În viziunea lor, „adevărata medicină” trebuia să pornească de la structura universului reflectată în trupul omenesc⁷⁶.

O schimbare majoră s-a produs în perioada care a urmat descoperirilor lui Newton, însă „nu din vina acestuia”, după cum precizează Eliade în *Redescoperirea sacralului*, întrucât efortul marelui fizician era îndreptat în direcția unificării alchimiei cu noua știință, „a creștinismului cu iudeo-creștinismul și cu filosofia greacă”⁷⁷. Eliade acordă o atenție deosebită în scrierile sale sintezei propuse de Newton și de contemporanii săi, care ar fi constituit o nouă creație, „comparabilă cu rezultatele strălucite dobândite de integrarea anterioară a platonismului, aristotelismului și neoplatonismului”⁷⁸. Această încercare de totalizare a științei, de raportare a structurilor care guvernează mișcarea materiei la un alt nivel ontologic a fost ultima de acest fel în Europa creștină. Progresul tehnologic a condus spre un nou mod de a fi în lume, care adâncește fragmentarea, însingurând ființa umană. Cu toate acestea, după un secol în care mica rațiune a fost privilegiată, limitând conștiința la informația unui singur nivel de realitate⁷⁹, „cele mai vizibil materialiste științe” arată că lumea pare să se deschidă din nou. Eliade atrage atenția asupra semnificației interesului acordat de oamenii de știință problemei conștiinței individuale și universale:

„Într-o ultimă analiză, descoperim că cele mai recente activități și concluzii ale oamenilor de știință – descendenți direcți ai lui *homo faber* – reactualizează, la diferite niveluri, privind dintr-o altă perspectivă, aceleași temeri, speranțe și convingeri care l-au dominat pe *homo religiosus* încă de la începuturile lumii: frica de moarte și de distrugere în urma unor evenimente catastrofale, speranța că există viață dincolo de moarte, certitudinea că indestructibilitatea vieții și imortalitatea sufletului trebuie să fie acceptate așa cum sunt, reprezentând stări ale conștiinței umane. Desigur, anumiți *homini religiosi* ar putea adăuga că depinde de fiecare dintre noi să învățăm cum să atingem cel mai înalt nivel, acela al conștientizării ființei pure.”⁸⁰

Religiile care reduc sacralul la o funcție socială și științele care se limitează la descrierea obiectivă a sistemelor naturale aparțin doar nivelului fragmentării, fosilizându-se, conducând spre sterilitate sufletească și superficiale ieșiri din sine. Imitând gestul naturii, acest proiect cultural al omului nou se actualizează lăsând viața să curgă prin fiecare componentă a relației dintre ființa umană, nivelul transcendent și dimensiunea profană a existenței. Privite din această perspectivă, tradițiile religioase, arta și știința se deschid spre un alt nivel, prin care fiecare dintre ele devine sursă de inspirație pentru celelalte, conducând spre noi creații ale spiritului. Mai presus de toate, spune Eliade, acest nou mod de a fi în lume presupune conștientizarea faptului că fiecare ființă are deja informația Centrului, pe care trebuie doar să o aducă la suprafață prin fiecare gând și faptă a sa, sărbătorind astfel armonia Totalității. În acest sens, este interesantă apropierea lui Eliade de Lucian Blaga, un „om al terțului”⁸¹, în a cărui operă filosoful religiilor află mirarea conștiinței poetului care primește cu seninătate misterul, atrăgând atenția asupra întrebărilor ridicate de noua epistemologie științifică și anticipând metamorfoza istoriei:

„În adevăr, dacă se ține seama de ritmica prin contrast a perioadelor istorice, s-ar zice că individualismul își trăiește agonicele ultime excесе și astfel metafizica de mâine probabil nu va mai fi metafizica unuia sau a celuilalt, expresie trecătoare a personalității gânditorilor dezbrăcați între ei de

⁷⁶ *Ibidem*, Vol. III, p. 270.

⁷⁷ Paul Barbăneagră, *Mircea Eliade și redescoperirea sacralului*, Editura Polirom, Iași, 2000, p.196.

⁷⁸ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase* (1978), Vol. III, Editura Universitas, Chișinău, 1992, p. 273.

⁷⁹ Idem, *Fragmentarium* (1939), Editura Humanitas, București, 2008, p. 113.

⁸⁰ Idem, „Homo Faber and Homo Religiosus”, în *Mircea Eliade. A Critical Reader*, Bryan Rennie (editor), Equinox Publishing, London, 2006, p.121. (t. n.)

⁸¹ Basarab Nicolescu, *De la Isarlik la valea uimirii. Interferențe spirituale*, Vol. I, Editura Curtea veche, București, 2011, p. 63.

penibile tendințe spre atomizare individualistă, ci o metafizică clădită încetul cu încetul, printr-un proces continuu, cu peripeții, cu înfrângeri și biruințe, printr-o muncă de generații sub zodia intelectului ecstatic.”⁸²

Reflectând asupra sistemului filosofic blagian, în noiembrie 1983, filosoful religiilor subliniază caracterul său profetic. În *Eonul Dogmatic*, Blaga schițează „cu anticipație, în 1930, profilul spiritual al secolului XX”. Poetul cunoștea „*problemele esențiale ale tuturor disciplinelor*”⁸³, în care regăsea ceea ce Eliade numește „structurile profunde ale realului”. Astfel, Blaga afirma în cultură universalismul și nu specializarea îngustă, ridicând fiecare creație a spiritului la „idee”. Poetul luminii privea în aceeași direcție ca și Eliade, având darul de a cuprinde taina dintr-o dată, fără efort, depășind nivelul miciei rațiuni.

Este semnificativ faptul că, la un alt nivel, ideile care stau la baza proiectului cultural eliadesc sunt în rezonanță și cu filosofia lui Ștefan Lupașcu. După cum o demonstrează însemnările din *Jurnal*, Eliade remarcă faptul că, mergând pe o cale complet diferită, Ștefan Lupașcu exprimă în teoriile sale aceeași paradoxală coincidență dintre A și non-A. Eliade privește cu interes această preocupare a logicianului român pentru dinamica antagonistă a sistemelor naturale, văzând în ea un alt important semn al deschiderii conștiinței umanității spre informația reintegrării în Totalitate. Relația dintre cei doi oameni de știință este fascinantă tocmai datorită faptului că s-a desfășurat în absența unei legături directe de colaborare. Pornind de la jurnalul eliadesc, Mircea Handoca remarcă faptul că Eliade și Lupașcu s-au văzut probabil de 8 ori, între anii 1943-1975⁸⁴. Basarab Nicolescu, inițiatorul proiectului transdisciplinarității, care pune în lumină semnificația de dincolo de timp a întâlnirilor sale cu cei doi cercetători români, afirmă în interviul acordat autoarei acestei lucrări că între Eliade și Lupașcu a existat „o relație plină de curtoazie, în care fiecare vorbea celuilalt de cărțile lui”⁸⁵. Așadar, rădăcinile corespondențelor care pot fi cu ușurință identificate între scrierile celor doi savanți trebuie căutate la un alt nivel, acela al preocupării pentru înțelegerea țesăturii ascunse a lumii. Ca și Eliade, Lupașcu pornește de la intuițiile presocratice pentru a demonstra că orice sistematizare are la bază un antagonism energetic:

„Energia, oricum s-ar înfățișa, nu numai că deține dinamisme antagoniste, dar aceste dinamisme sunt și trebuie să fie de așa natură, încât actualizarea unuia să implice potențializarea celuilalt sau ambele să se găsească pe cele două traiectorii ale trecerii de la potențial la actual sau de la actual la potențial, către sau într-o stare de în același timp egală potențializare și egală actualizare unul față de altul.”⁸⁶

Punând cunoașterea sub semnul contradicției, purtând în minte semnificația metafizică a celui de-al doilea principiu al termodinamicii și a principiului excluziunii formulat de Wolfgang Pauli, logicianul român sesizează fascinantul echilibru al forțelor opuse la nivelul infinitului mic. El pune în evidență corespondențele dintre acest plan și nivelul pe care se manifestă atât „antagonismul organizator al viului”, cât și „factorii omogenizării” care organizează materia neînsuflețită⁸⁷. Așadar, privind spre planul microscopic al lumii create, Lupașcu observă că antagonismul slăbește, sistemele actualizate

⁸² Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, Vol. I, *Eonul dogmatic*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 185.

⁸³ Mircea Handoca, *Mircea Eliade. Pagini regăsite*, Editura Lider, București, 2008, p. 192-193.

⁸⁴ Idem, *Fost-a Eliade necredincios?*, Editura Tipo Moldova, Iași, 2011, p. 150-152.

⁸⁵ Profesorul Basarab Nicolescu descrie astfel relația dintre Mircea Eliade și Ștefan Lupașcu în interviul pe care l-a acordat autoarei acestei lucrări pe 5 iulie 2012.

⁸⁶ Ștefan Lupașcu, „Cele trei materii”, în *Logica dinamică a contradictoriului*, Editura politică, București, 1982, p. 28.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 34.

tinzând spre eterogenizare și spre omogenizare deopotrivă, întrucât entropia crește, timpul devine ireversibil, până când „maximum de entropie este în același timp o stare de ordine”⁸⁸.

Aceeași structură a echilibrului dintre tendințele de unificare și de diferențiere care organizează mișcarea și transformarea sistemelor naturale este reflectată în filosofia religioasă studiată de Eliade. Din acest motiv, urmărind rezultatele activității științifice desfășurate de Lupașcu, istoricul religiilor subliniază importanța traducerii textelor sanscrite pentru a fi „accesibile filosofilor și logicienilor occidentali”⁸⁹.

Privind spre noul laborator de creație al lumii, Eliade descoperă cu încântare și alte semne ale redescoperirii capacității conștiinței umane de a structura realitatea. Scriitorul comentează în *Jurnal* și în articolele sale importanța descoperirilor lui Heisenberg⁹⁰, care arată că „ceea ce observăm nu este natura care există ca entitate de sine stătătoare, ci doar ceea ce realitatea expune metodelor noastre de cercetare”⁹¹. Așadar, așa cum spun textele sacre ale lumii, conștiința omului trebuie explorată, pentru a pune în lumină faptul că ea nu poate fi limitată la un „eu” rupt de ceilalți și de restul elementelor din natură. Conștiința este de fapt flux continuu, care poate fi extins și purificat, atingând starea de iluminare care transcende orice activitate conceptuală. De asemenea, Eliade acordă o atenție deosebită principiului complementarității, formulat de Niels Bohr în 1927, demonstrând că entitățile subatomice sunt particule și unde în același timp. Eliade își manifestă mulțumirea generată de faptul că există dovezi științifice referitoare la coerența și complexitatea nivelurilor realității însă, în același timp, el insistă asupra nevoii de a identifica soluții pentru problemele generate de lipsa comunicării dintre savanți și cunoscătorii lumii sacralului:

„Îmi amintesc de discuția cu X. Devii provincial, încerci să-ți structurezi gândirea după modelul francez sau german. Ai la îndemână cea mai profundă logică a umanității până la Hegel – cea a lui Nagarjuna, a lui Vasubandhu și a lui Dharmakirti și o abandonezi orientaliștilor și istoricilor. Filozofii tăi o ignoră sau, în orice caz, nu o fructifică în nici un fel. Probabil ți se pare că nu are relevanță pentru lumea contemporană. Însă aceasta demonstrează cât de puțin o cunoști. Problema lui Nagarjuna și a celor care l-au urmat a fost tocmai aceasta: să demonstreze logic faptul că *nirvana* este identică cu *samsara*, că a deveni (irealitate cosmică) și a fi reprezintă același lucru, adică binecuvântare ontologică. La un alt nivel, străduindu-se să atingă un alt obiectiv cu mijloace diferite, filozofii *madhyamika* se confruntau cu același mister al *coincidentia oppositorum* ca și Nicolaus Cusanus. Acum, întâlnim principiul coincidenței contrariilor în fizica nucleară (de exemplu principiul complementarității al lui Oppenheimer), însă aceeași idee se impune în acest moment al istoriei: Cum poate fi libertatea posibilă într-un univers condiționat? Cum poate cineva trăi în istorie fără să o trădeze, fără să o nege și, în același timp, să participe la o realitate transistorică? În cele din urmă, problema cea mai dificilă este următoarea: Cum să recunoaștem realul camuflat în aparențe? Aștept un călugăr budist să ne ofere o viziune totală asupra realului.”⁹²

După cum o demonstrează acest pasaj, Eliade era motivat de dorința de a pătrunde misterul cunoașterii epifanice, care marchează destinul oricărei ființe umane orientate spre forța și curajul unei viziuni. Asemeni călugărilor budiști, care contemplă infinitatea și frumusețea nesfârșită a creațiilor spiritului, mai presus de atașamente și de tumultul existenței în istorie, Eliade își propune să caute

⁸⁸ Basarab Nicolescu, *Ce este realitatea?*, Editura Junimea, Iași, 2009, p. 35.

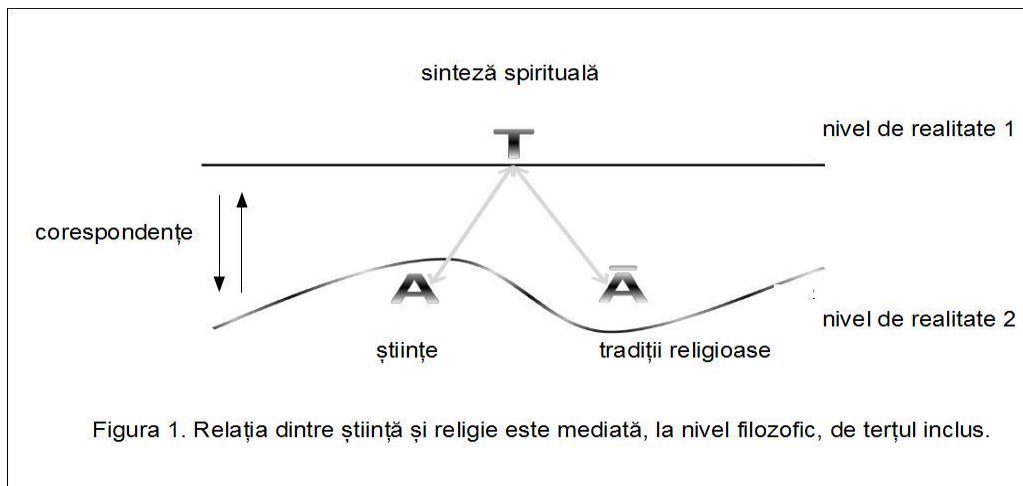
⁸⁹ Mircea Eliade, *Jurnal*, Vol. I, Editura Humanitas, București, 1993, p. 260.

⁹⁰ Vezi comentariul lui Eliade la articolul „Reabilitarea spiritualității” scris de profesorul C. Rădulescu Motru (1935), în *Profetism românesc – România în eternitate*, Vol. II, Editura Roza Vânturilor, București, 1990, p. 64-68.

⁹¹ Werner Heisenberg, *Physics and Philosophy: The Revolution of Modern Science*, New York: Harper and Row, 1962, p. 58.

⁹² Mircea Eliade, *Journal II, 1957 – 1969*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1989, p. 31.

armonia unui mod de a fi care să reprezinte cea de-a treia cale a umanității, care să permită recunoașterea legăturii dintre conștiința umană și legile sacrului camuflate în organizarea lumii profane. Eliade subliniază astfel că este necesară stabilirea de corespondențe, la nivel filosofic, între știință și religie, pentru a arăta cum întrebarea justă poate vindeca omul împreună cu întreaga lume (Figura 1).



Așa cum, urmărind istoria religiilor umanității, Eliade demonstrează cum fiecare descoperire și avans tehnologic s-a petrecut în corespondență cu apariția unor noi paradigme spirituale, intrarea în istorie a culturilor arhaice și extraeuropene împreună cu modelele cosmologice propuse de știința modernă generează un nou joc al potențialităților, într-un alt laborator de creație care ar putea fi, de această dată, al omului integral.

Observăm astăzi cu mirare felul în care istoria tinde să "consume" opera savantului român, în același timp deschizându-se spre un alt nivel, al unor proiecte culturale care pun în valoare ideile și conceptele centrale ale operei eliadești. Ioan Petru Culianu a remarcat aceste transformări despre care scrie în *Avers și revers în istorie*:

„Singularitatea lui Eliade s-ar putea explica nu prin apartenența la o paradigmă epistemologică depășită ci, dimpotrivă, prin faptul că opera sa prefigurează o paradigmă care abia începe să se manifeste.[...] De faptul că noua paradigmă se va instaura sau nu depinde, firește, opinia pe care o vor avea despre Eliade generațiile viitoare. În ce ne privește, credem a fi demonstrat că, nefiind omul trecutului, el aparține acestui viitor încă ipotetic.”⁹³

Basarab Nicolescu se alătură acestui efort de reîntregire a ființei umane, venind în întâmpinarea sensului dezvoltat de intensificarea preocupărilor pentru o mai bună înțelegere a fundamentului ontologic al teoriei cuantice. Prin proiectul transdisciplinarității, fizicianul și filosoful român propune o nouă valorizare a relației dintre obiectul și subiectul cunoașterii pentru a pune în evidență beneficiile dezvoltării științei prin puterea conștiinței extinse într-o lume în care omul are din nou șansa de a actualiza toate potențialitățile cu care a fost înzestrat. Basarab Nicolescu insistă asupra faptului că orice discurs coerent care pune în evidență uimitoarea complexitate a realității trebuie să pornească de la

⁹³ Ioan Petru Culianu, "Avers și revers în istorie. Cîteva reflecții cvasi-epistemologice despre opera lui Mircea Eliade", *Revista de istorie și teorie literară*, București, XXXIV, Aprilie-Septembrie, 1986, p. 127, articol disponibil la www.scribub.com/istorie/Avers-si-revers-in-istorie, accesat la data de 20. 12. 2012.

aceeași sursă, de la prezența sacrului care „leagă ființele și lucrurile”, armonizând structurile conștiinței. Datorită sentimentului religios, se naște „în străfundurile conștiinței *respectul absolut* al alterităților unite prin viața comună pe unul și același Pământ”⁹⁴.

Urmărind, asemeni lui Eliade, procesele complexe prin care conștiința se raportează la lumea creată, Basarab Nicolescu distinge între *Real* și *Realitate*. *Realul* reprezintă „ceea ce este”, rămânând pentru totdeauna tainic, în timp ce *Realitatea* este accesibilă cunoașterii umane, fiind „legată de rezistența în experiența noastră umană”⁹⁵. Eliade face referire în scrierile sale la aceeași deosebire, pe care o privește dintr-un punct de vedere informat de tradițiile religioase pe care le studiază și în orizontul cărora își situează întreaga experiență de viață.

Venind dinspre științele exacte, inspirat și de ideile lui Ștefan Lupașcu despre includerea terțului, Nicolescu introduce „conceptul cheie al transdisciplinarității”, *nivelul de realitate*, definit ca „un ansamblu de sisteme invariant la acțiunea unui număr de legi generale: de exemplu, entitățile cuantice supuse legilor cuantice, care sunt în ruptură radicală cu legile lumii macrofizice”⁹⁶. În urma studiului sistemelor naturale se cunosc trei niveluri de realitate – „nivelul macrofizic, nivelul microfizic și ciber-spătiu-timpul (la care ar trebui să adăugăm un al patrulea nivel, deocamdată pur teoretic, cel al supercorzilor, considerat de fizicieni ca textura ultimă a universului)”⁹⁷. Nicolescu arată că pentru a înțelege mai bine concretul în ipostaza sa de creație a spiritului este esențială deschiderea spre „zona complementară de nonrezistență”⁹⁸ spre care se extinde ansamblul nivelurilor de realitate. Această dimensiune transcendentă, la a cărei mișcare participă atât nivelurile de realitate ale subiectului, cât și cele ale obiectului, corespunde sacrului, prin a cărei experiență, după cum demonstrează Eliade, „spiritul uman a sesizat diferența între ceea ce se revelă ca fiind real, puternic, bogat și semnificativ, și ceea ce este lipsit de aceste calități, adică curgerea haotică și periculoasă a lucrurilor, aparițiile și disparițiile lor fortuite și vide de sens”⁹⁹. Zona de nonrezistență, explică Nicolescu, este terțul ascuns, a căruia informație este imposibil de accesat doar prin intelect, corespunzând, în viziunea specialiștilor sacrului, aspectului nemanifestat al conștiinței universale. Terțul inclus însă „este logic, căci se referă la contradicțiile A și non-A, situate în zona de rezistență”¹⁰⁰, reflectând informația contradicției ca aspect fundamental al rădăcinilor lumii create.

Dedicându-și întreaga viață și operă înțelegerii experienței sacrului, Mircea Eliade a căutat structurile care să pună în lumină posibilitatea construirii unor noi punți de comunicare între oameni, afirmând valoarea unei viziuni transreligioase asupra lumii. Filosoful religiilor privea cu mirare mișcarea ascendentă a propriei vieți interioare, căutând să acumuleze înțelegere și să-și împlinească, la rândul său, datoria de a crea și de a pune în lumină frumusețea vindecătoare a expresiilor spiritului¹⁰¹. Basarab Nicolescu este impresionat de interesul manifestat de istoricul religiilor pentru identificarea unor

⁹⁴ Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea. Manifest*, Editura Polirom, Iași, 1999, p.147-150.

⁹⁵ Idem, „Întrebări esențiale despre univers”, Conferință la deschiderea Anului Internațional al Astronomiei, Biblioteca ASTRA, Sibiu, 6 februarie 2009, în *De la Isarlik la valea uimirii. Interferențe spirituale*, Vol. II, Editura Curtea veche, București, 2011, p. 48.

⁹⁶ Idem, *Ce este realitatea?*, Editura Junimea, Iași, 2009, p.74.

⁹⁷ *Ibidem*, p.78-79.

⁹⁸ *Ibidem*, p.90.

⁹⁹ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Vol. I, Chișinău, Editura Universitas, 1992, p.VIII.

¹⁰⁰ Basarab Nicolescu, *Ce este realitatea?*, Editura Junimea, Iași, 2009, p. 90.

¹⁰¹ Iată cum prezintă Eliade, bazându-se pe propria experiență, integrarea în conștiință a universurilor de sens create prin tradițiile religioase ale umanității: „După ce vei fi înțeles prin efort hermeneutic un sistem de gândire, la început opac chiar pentru istoricul religiilor, după ce îl vei fi înțeles, ceva se schimbă, ceva mai profund se revărsă în psyche, în spiritul cercetătorului. Te transformi, te înnobilezi pe măsură ce descoperi. De aceea consider disciplina istoria religiilor ca o disciplină majoră și foarte importantă pentru descoperirea celorlalți.” Paul Barbăneagră, *Mircea Eliade și redescoperirea sacrului*, Editura Polirom, Iași, 2000, p. 196.

corespondențe între diferitele modalități de cunoaștere accesibile omului, indicând importanța conștientizării transformărilor care se pot petrece în conștiința umană sub influența regândirii realului în termenii propuși de noul model epistemologic generat de logica ternară. Autorul *Manifestului Transdisciplinarității* sugerează că istoricul religiilor era familiarizat cu felul în care informațiile care stau la baza structurilor sacralului, așa cum pot fi ele identificate în toate religiile lumii, sunt reflectate în descoperirile reprezentanților genului occidental, chiar dacă aceștia nu erau neapărat cunoscători ai logicii diferitelor sisteme religioase:

„Eliade mă primește cu generozitate, ca și cum ne-am fi cunoscut dintotdeauna. Îmi spune cât de bucurios a fost să citească *Cosmologia Jocului Secund* și imediat orientează discuția spre fizica cuantică. Sunt plăcut surprins că literații români din exil mă informaseră că Eliade ar fi refractar la tot ceea ce privește știința contemporană. La aproape fiecare 2-3 fraze, Eliade se apropia de sertarele biroului unde se aflau nenumărate fișe și scotea citate din Heisenberg, Schrödinger sau Planck. Majoritatea întrebărilor sale priveau nedeterminarea cuantică și vidul cuantic. Mi-au trebuit mulți ani și multe lecturi ale operei sale de istoric și filozof al religiilor pentru ca să înțeleg că interesul său pentru lumea cuantică era stimulat de înțelegerea relației între istorie și transistorie. Evenimentele cuantice ne apar ca veritabile epifanii.”¹⁰²

Basarab Nicolescu subliniază prin aceste rânduri interesul manifestat de filosoful religiilor pentru dimensiunea trans-subiectivă a realității în speranța că, prin înțelegerea ordinii interioare a universului, se va ajunge la reluarea colaborării autentice cu structurile profunde ale realului. Eliade propune astfel o nouă viziune asupra rolului cosmologic al vieții și al ființei umane. Această transformare atât de necesară în contextul îndepărtării omului de centrul existenței sale presupune aprofundarea rolului conștiinței umane în relația sa cu sacralul.

Părerile contradictorii referitoare la apropierea sfârșitului lumii sau la înnoirea acesteia datorită progresului științei își au rădăcinile în structuri religioase care informează același proces cultural. Ambele puncte de vedere, atât cel optimist cât și cel pesimist, pornesc de la convingerea că „urmează să se întâmple un eveniment decisiv – fie extincția totală, fie începutul unei noi creații”¹⁰³. Este semnificativ faptul că Altizer pune în evidență imposibilitatea reconcilierii dintre istorie și o „umanitate absolută”. Asemeni lui Guénon, a cărui atitudine spirituală este comentată de Eliade în *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale*¹⁰⁴, cercetătorul american consideră că, așa cum au anunțat tradițiile profetice ale Orientului, o transformare radicală a societăților desacralizate nu ar putea fi realizată decât printr-un „revers violent al istoriei”¹⁰⁵. Pentru cei care învață să asculte tăcerile lumii, această așteptare este semnificativă, indicând calea actualizării unor noi creații care să arate că există corespondențe între știință și religie, între culturi, între oameni și stele.

Eliade articulează o viziune care pune în evidență continuitatea structurilor arhetipale în diferite creații ale spiritului actualizate în durata profană și potențializate dincolo de succesiunea temporală. *Coincidentia oppositorum* reprezintă, în opinia savantului român, „cifrul” care informează o nouă etapă a aventurii conștiinței umane asupra căreia și-au pus amprenta descoperiri și creații semnificative,

¹⁰² Basarab Nicolescu, „Mircea Eliade sub semnul destinului”, în *De la Isarlik la valea uimirii. Interferențe spirituale*, Vol. I, Editura Curtea veche, București, 2011, p. 74.

¹⁰³ Mircea Eliade, „Homo Faber and Homo Religiosus”, în *Mircea Eliade, A Critical Reader*, Bryan Rennie (editor), Equinox Publishing, London, 2006, p. 111.

¹⁰⁴ În opinia lui Guénon, remarcă savantul român, „nu există nici o speranță într-o renovatio cosmică sau socială. Un nou ciclu va începe după distrugerea totală aceluia existent”. Pe de altă parte, în viziunea lui Eliade, noile creații culturale anunță că există șansa unei „renașteri cosmice și istorice”. Vezi Mircea Eliade, *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale* (1976), Editura Humanitas, București, 1997, p. 88-89.

¹⁰⁵ Thomas J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, The Westminster Press, Philadelphia, 1963, p. 151.

menite să arate multiplele posibilități ale ființei umane de a participa la real¹⁰⁶. În concepția Profesorului de la Chicago, noul umanism se bazează pe dimensiunea filosofică a științei, a cărei dezvoltare implică valorizarea conexiunii dintre rațional și irațional, a capacității conștiinței de a structura prin sens țesătura profundă a unei realități multidimensionale.

¹⁰⁶ Vezi studiul dedicat de Gilbert Durand lui Mircea Eliade: „Grație fracturii unidimensionalului – atât de denunțat de gânditori atât de zgomotoși – pe care Jung ca și Eliade au realizat-o efectiv, în Știința Omului se inaugurează o metodologie și o epistemologie «a profunzimilor». Îi vin în sprijin logicile noi ale contradictorialului și matematicile superioare ale calitativului. Sintem, cum proclamase maestrul meu Bachelard, la o mare cotitură a gândirii științifice, dar acum virajul este luat de antropologie; se distinge mai bine decât acum treizeci de ani armonia de contrapunct a acestei «noi filosofii»... Logicile lui Lupașcu sau matematicile lui Rene Thom, chiar lingvistica lui Chomsky, vin să întărească această filosofie.” Vezi Gilbert Durand, „Eliade ou l’anthropologie profonde”, în Mircea Eliade, *Cahier de L’Herne*, Editions de L’Herne, 1978, p. 40-41, *apud* Vasile Tonoiu, „Studiu Introductiv”, în Ștefan Lupașcu, *Experiența microfizică și gândirea umană*, Editura științifică, București, 1992, p. 24.

CAPITOLUL II

GENEZA TEORIILOR ELIADEȘTI REFERITOARE LA MISTERUL CONȘTIINȚEI UMANE

„Polivalența funcțională e imperativă conștiinței care viețuiește aventura. Ce înseamnă această polivalență, acest completitudinism? Posibilitatea de a funcționa, gusta și aprecia toate planurile de realitate: esteticul, eticul, raționalul, umanul, fiziologicul, etc. Între aceste planuri nu există continuitate, punți de trecere. Din valorile fiziologice nu ajungi la valorile umane printr-o evoluție lentă, ci printr-un «salt calitativ», cum ar spune Kierkegaard. Toate aceste realități se găsesc în imanență. Există însă o realitate transcendentă: *religiosul*. Dovada acestei realități? Sentimentul prezenței, acel element irațional, «numinosul» lui Otto, din conștiință.”

(Mircea Eliade, „Spiritualitate și ortodoxie”, în *Viața literară*, an III, nr. 93, 10 noiembrie 1928, p. 1-2, republicat în *Virilitate și asceză. Scrieri de tinerețe, 1928*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 295)

Valorificând deschiderile oferite de hermeneutica transdisciplinarității, recunoaștem în Mircea Eliade un creator a cărui existență și operă reflectă corespondențele dintre resorturile lăuntrice ale conștiinței umane și o realitate fluidă, complexă, multidimensională. Sensul descoperit și creat de Eliade, învăluit într-o operă asemeni unei pledoarii pentru înțelegerea creatoare a alterității, emană din structuri de adâncime ale ființei scriitorului, care și-au făcut simțită prezența încă din primii săi ani de viață. Ne propunem în acest capitol să evidențiem actualizarea și „creșterea” acestor cadre spirituale din care iriază gândul filosofic din miezul unei opere menite să tâlmăcească omul, sporindu-i, în același timp, misterul. Vom privi spre itinerariul spiritual al filosofului religiilor dintr-o perspectivă transtemporală, concentrându-ne asupra dimensiunii interioare a operei care se împletește cu un destin creat în adâncul ființei, în rezonanță cu structurile ultime ale realului.

Drumul pe care-l alege scriitorul în adolescență și în anii studenției este acela al ascezei eroice, al „pragmatismului magic” papinian și al aventurii, prin care tânărul cercetător speră să găsească absolutul, împlinindu-și visul de a construi o „personalitate virilă”. Urmărind să afirme autonomia spiritului, Eliade se concentrează în acești ani asupra corespondențelor dintre științele naturii și filosofia religioasă, conturând o viziune magică asupra dinamicii universului și afirmând posibilitatea omului de a aboli cauzalitatea universală. Experiența indiană, deși se derulează tot sub semnul magiei, oferă scriitorului șansa de a trăi realități despre care aflase doar din cărți, determinându-l să conștientizeze faptul că trăirea religioasă este absolută, dincolo de calea eroului. Saltul pe care-l implică această stare a conștiinței, va sublinia Eliade după întoarcerea din India, poate fi actualizat în chiar existența concretă, de fiecare zi.

Treptat, Eliade își lărgeste orizontul de înțelegere a „cifrului” omului, urmărind fascinat misterioasa camuflare a sacralului în profan. Primele referiri la sacru ca modalitate a realului se găsesc în textele publicate după întoarcerea lui Eliade din India¹⁰⁷. Descoperirea omului arhaic îl determină pe cercetător să studieze modul în care structurile simbolice din acea lume a primei căderi încă mai fac parte din viața modernilor. Eliade observă că informația sacralului se ascunde în formele lumii profane, așteptând să fie recunoscută. Chiar dacă, pentru cei copleșiți de lipsa de sens a existenței desacralizate, aceste structuri transumane sunt prezente doar în universuri imaginare, ele acționează asupra conștiinței

¹⁰⁷ După cum precizează Bryan Rennie, Eliade pune pentru prima dată sacralul în legătură cu idea de *Real* în articolul *Cosmical Homology and Yoga*, publicat în 1937. Textul a fost republicat în limba română de Mircea Handoca în *Mircea Eliade. Pagini Regăsite*, Editura Lider, 2008, p. 219-240. Vezi Bryan Rennie, *Reconstructing Mircea Eliade. Making Sense of Religion*, State University of New York Press, Albany, 1996, p. 33.

care tinde spre totalitate, transformând-o, determinând-o să perceapă transparența lumii. Imaginația, remarcă Eliade, este o parte fundamentală a vieții interioare, care reflectă manifestarea conținuturilor conștiinței aflate în corespondență cu acel „altceva”, aparent absent.

Scriitorul formulează în scrierile sale personale și în lucrările științifice teoria irecognoscibilității miracolului, subliniind că adevărata asceză este ieșirea din sine, pentru a crea un alt joc al potențialităților, prin care Divinitatea să se manifeste în chiar faptele suflatești ale oamenilor obișnuiți. Fascinat de forța revelatoare a simbolurilor, cercetătorul își propune să arate modul în care acestea funcționează după o logică proprie, care le permite să formeze sisteme, revelând, în simultaneitate, o multitudine de sensuri. Astfel, subliniază Eliade, fenomene eterogene aparținând diferitelor niveluri cosmice se întrepătrund și creează în permanență structuri noi care sunt accesibile conștiinței umane în fiecare etapă a existenței sale în istorie.

II. 1. Lumea magică

„Existau, deci, anumite legi pe care le puteai descifra – și atunci toate lucrurile căpătau înțeles și noimă. Lumea nu se mai arăta ca o aglomerare de vietăți și întâmplări fără legătură între ele, ci se dovedea a fi rezultatul unei voințe unice și irezistibile. Așa cum mi se revela ea din lecțiile lui Moises, natura era însoțită de un singur elan: acela de a crea viața și de a o menține, în pofida tuturor piedicilor și dezastrelor.”

(Mircea Eliade, *Memorii*, Vol. I, Editura Humanitas, 1991, p. 44)

Chiar din primii ani de viață, după cum o sugerează textele autobiografice, conștiința copilului înzestrat cu imaginație creatoare proiecta lumea din jur în „filmul său mental”. După cum remarcă Mac Linscott Ricketts¹⁰⁸, în momentul redactării primului volum al *Autobiografiei*, Eliade nu avea acces la documentele publicate în perioada românească, fiind nevoit să reconstruiască experiența tinereții sale din memorie. Este important să remarcăm faptul că pasajele autobiografice despre copilărie și adolescență sunt caracterizate de o luminozitate aparte, recuperând o percepție a timpului specifică primilor ani ai vieții. Eliade reușește să treacă în cea dintâi lume a vieții sale cu ușurință, explicând ancorarea în conștiință a unor situații semnificative, pe care le pune în legătură cu alte creații ale spiritului care i-au marcat viața. Intrarea în labirintul amintirilor presupune reintegrarea amănuntelor semnificative ale existenței în modelul complex al unui destin construit pentru un om care caută ieșirea din timp, care crede în dimensiunea soteriologică a creării sensului vieții.

Aflăm astfel despre trei evenimente de neuitat, care-i „fac semne” copilului Eliade, prinzând rădăcini în conștiința sa pentru a fi transfigurate artistic în textele literare publicate în anii care vor urma. Întâlnirea cu șopârta albastră marchează deschiderea conștiinței sale spre nivelul naturii, intrarea în camera ca un bob de strugure prilejuiește primele sale trăiri pe verticală, într-un spațiu sacru, ieșit din timpul profan, iar ochii fetiței de pe stradă îi strecoară în suflet intuiția grației divine, a principiului unificator al iubirii¹⁰⁹. Structura temporală a acestor scene reconstruite în textul autobiografic este aceea a prezentului etern. Adultul este cel care narează pasajul, reținând în același timp perspectiva copilului care începe să învețe despre semnele lumii. Prin comentariul pe care autorul îl face referitor la impactul remarcabil al experiențelor relatate, cititorul are acces la intensitatea emoției celui care se întoarce în timpul mitic pentru a retrăi prospețimea sentimentelor care au înflorit odinioară în sufletul său de copil.

¹⁰⁸ Mac Linscott Ricketts, *Mircea Eliade: The Romanian Roots 1907-1945*, Columbia University Press, Boulder, New York, 1988, p. 4.

¹⁰⁹ Mircea Eliade, *Memorii*, Vol. I, Editura Humanitas, București, 1991, p. 7-11.

Așadar, cele dintâi experiențe care au avut un impact semnificativ asupra formării lui Eliade sunt puse sub semnul transparenței lumii. Următorii săi pași spre cunoaștere se vor îndrepta în direcția explorării structurii complexe a realului, cu multiple niveluri, a căror informație poate fi armonizată datorită simbolismului religios, prin extinderea conștiinței. Se poate ajunge astfel la actualizarea „vieții adevărate”¹¹⁰, care se manifestă prin atașarea sufletului de planul spiritual al existenței.

Primul nivel pe care-l explorează Eliade este acela al lumii create, ale cărei taine se dezvăluie celor care aleg itinerariul magic. Eliade avea doar 11 ani când a început, inspirat de Nicolae Moiescu, profesorul său de biologie, să studieze științele naturii, manifestând, pe lângă dorința de a învăța despre sistemele naturale, impulsul de a simți adâncurile vieții. Luând decizia de a scrie articole de popularizare științifică pe baza lecturilor și observațiilor personale, tânărul Eliade începe deja să stabilească primele repere ale modului său de a fi în lume.

În mod firesc, între toate aceste preocupări științifice, se strecoară gândul filosofic, incursiunile în lumea fantastică pe care o bănuia ascunsă în realitatea care se înfățișa simțurilor sale. Eseul intitulat „Din lumea animală” arată, în opinia lui Mac Linscott Ricketts, faptul că „Eliade nu a fost niciodată satisfăcut cu studiul pur științific al fenomenelor. El privește natura cu suflet de poet, sau cel puțin cu mintea unui filosof sau a unui hermeneut care caută esența, semnificația fiecărui fapt”¹¹¹. În această structură spirituală, comentează cercetătorul american, se află rădăcina creațiilor literare și a studiilor științifice de mai târziu.

Tânărul Eliade își propune să depășească nivelul simplei acumulări de cunoștințe pentru a se angaja în proiectul renașterii culturale în care credeau importanți gânditori ai vremii. În acest context, el subliniază importanța dobândirii unei culturi generale solide prin studiul clasicismului. Modelul scriitorilor antici este fundamental în viziunea cercetătorului tocmai datorită faptului că presupune efortul de a identifica principii unificatoare ale cunoașterii, încercarea de a urmări continuitatea științelor fizico-naturale cu filosofia, morala, logica.

Istoria științei devine un domeniu fascinant, care-l determină pe Eliade să pornească de la cele mai vechi și mai diverse informații referitoare la legăturile misterioase dintre sistemele naturale și conștiința umană. Cercetările sale se concretizează, în anul 1925, în primele articole despre alchimie, bazate mai ales pe lucrările lui Marcelin Berthelot, istoria chimiei și fizicii de Hoefffer, la care s-au adăugat câteva traduceri în franceză ale unor texte grecești și egiptene. Eliade nu oferă în aceste texte interpretări originale, însă comentariile sale sunt interesante mai ales din perspectiva celui care crede în necesitatea popularizării științei. În *Pasaj din Zosima*, Eliade citează un fragment dintr-un text alchimic, selectat mai ales pentru a sublinia credința celor vechi în unitatea materiei, în capacitatea omului de a transforma natura dincolo de limitările lumii create. Tânărul cercetător, care nu a renunțat nici o clipă la valorile cunoașterii prin intelect, subliniază faptul că există dovezi referitoare la realitatea dezvăluită de practicile alchimice, exprimându-și însă nedumerirea cu privire la caracterul ascuns al acestor informații:

„Se înțelege de aici, cred, că alchimia nu era numai o îngrămădire de vorbe goale, de nebunie și ignoranță. Avem destule dovezi că erau mult mai modești decât trebuiau să fie. Singurul defect pe care-l aveau era că se socoteau urmașii științei antice, aristocratice, ezoterice – și goneau vulgul de la cunoștințe.”¹¹²

Eliade acordă o atenție deosebită în acești ani alchimiei asiatice, care era mai puțin cunoscută specialiștilor și care, în viziunea sa, ilustrează foarte bine îmbinarea caracterului mistic cu dimensiunea

¹¹⁰ Idem, „Despre entuziasm și altceva”, în *Oceanografie*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 54.

¹¹¹ Mac Linscott Ricketts, *op. cit.*, p. 39.

¹¹² Mircea Eliade, „Pasaj din Zosima”, în *Văstarul*, an II, nr. 6-7, aprilie, 1925, p. 2, republicat în *Cum am găsit piatra filosofală. Scrieri de tinerețe, 1921-1925*, Editura Humanitas, 1996, p. 240.

experimentală a acestor tehnici. Spre deosebire de alți cercetători ai istoriei științei, studiile sale se concentrează mai ales asupra schimbărilor pe care capacitatea omului de a influența transformarea materiei le produce la nivelul vieții sale spirituale. Eliade urmărește impactul practicilor alchimice asupra dezvoltării științelor naturii, ajungând, în cercetările desfășurate în anii maturității, până la revoluția științifică a lui Newton, la rândul său pasionat de studiul alchimiei¹¹³. Eliade subliniază importanța înțelegerii alchimiei și ca un efort al celor vechi îndreptat în direcția organizării teoretice a cunoașterii. Din punctul de vedere al istoriei științei, există continuitate între alchimie și chimie datorită faptului că ambele operează cu aceleași substanțe. Privind aceste fenomene din perspectiva istoriei spiritului, Eliade atrage atenția asupra unui aspect fundamental, puțin discutat de specialiștii vremii: chimia, știința care se dezvoltă în primul rând datorită cunoașterii prin intelect, presupune dezintegrarea ideologiei sacre care stătea la baza alchimiei. Pentru conștiința chimistului, substanțele își pierd atributele divine, legătura dintre subiectul și obiectul cunoașterii dispăre.

Într-un articol publicat în *Lumea* în anul 1925, Eliade atrage atenția asupra „probelor existenței ezoterismului antic”. Pornind de la modelul de cunoaștere adoptat de cei din vechime, sugerează el, oamenii de știință moderni ar putea să depășească „aspectul exterior, *formal* al lucrurilor” și „să ia direct contact cu *realitatea*”. Din păcate, constată el, stabilind astfel un important punct de reper al propriei incursiuni în lumea sistemelor naturale, „știința nu-și modifică legile, chiar când acestea se dovedesc inexacte” iar „legea impenetrabilității materiei domnește și astăzi, cu toate că s-a dovedit falsitatea ei”¹¹⁴.

Chiar dacă în scrierile de tinerețe nu există referiri la anumite personalități care au marcat evoluția științelor exacte, putem deduce din aceste comentarii și alte observații ca cele din *Memoriile unui soldat de plumb* că, până la vârsta de 18 ani, Eliade era familiarizat cu importante descoperiri care au revoluționat fizica modernă începând cu sfârșitul secolului al XIX-lea¹¹⁵. Pe baza cercetării particulelor subatomice, savanții au demonstrat că lumea materială este mult mai complexă decât ar fi îndrăznit să creadă cei mai mulți reprezentanți ai genului occidental. Aceia dintre ei care, înzestrați fiind cu imaginație, căutau să cuprindă prin studiul lor întreaga frumusețe a lumii, au ajuns să afle adevăruri tulburătoare despre coerența sistemelor naturale. În textele postbelice, observăm o continuare a acestei preocupări pentru evoluția științelor exacte spre reintegrarea dimensiunii filosofice și religioase a cunoașterii. Savantul român va scrie în jurnal și în microromanul *Dayan* despre fizicieni precum Heisenberg, Pauli și Einstein, despre teorema lui Gödel, exprimându-și admirația pentru curajul acestor savanți de a redeschide lumea spre zonele spiritului.

Interesul pentru istoria științei îl conduce pe Eliade spre colaborarea cu Aldo Mieli, profesor la Universitatea din Roma, pe care îl admira mai ales pentru felul în care reușea să încorporeze în sintezele sale informații referitoare și la contextul cultural al dezvoltării spiritului științific al omenirii. Publică în *Revista Universitară* recenzia primului volum din *Manuale di storia della scienza, Le scuole ionica, pythagorica ed eleata*, și primește cu bucurie onoarea de a fi reprezentantul român din comitetul editorial internațional al revistei *Archeion*, coordonată de profesorul Mieli. Eliade apreciază mai ales

¹¹³ Mircea Eliade, „Homo Faber and Homo Religiosus”, în *Mircea Eliade A Critical Reader*, Bryan Rennie (editor), Equinox, London, Oakville, 2006, p. 116-119.

¹¹⁴ Mircea Eliade, „Știință și ocultism”, în *Lumea*, nr. 25, 3 mai, 1925, p.14-15, republicat în *Cum am găsit piatra filosofală. Scrieri de tinerețe 1921-1925*, Editura Humanitas, 1996, p. 249.

¹¹⁵ În *Memoriile unui soldat de plumb* (1922), protagonistul face referire la lipsa de viziune a științei moderne: „E! Asta nu le-o pot răbda. Cum ? după ce cunosc atâtea lucruri, greutatea sorilor, iuțeala luminii, vibrațiile eterului, curba descendenții din moneră, mai pot susține că suntem fără viață?! Atâta orizont îngust n-am mai văzut.” Mircea Eliade, *Cum am găsit piatra filosofală. Scrieri de tinerețe, 1921-1925*, Editura Humanitas, 1996, p. 396.

modul în care savantul italian reușește să surprindă în lucrarea sa „spiritul reprezentativ al acelei epoci”¹¹⁶, pe lângă studiul gândirii filosofice grecești arhaice.

La toate acestea se adaugă colaborarea cu profesorul Vasile Bologa de la Universitatea de medicină din Cluj. Corespondența celor doi cercetători, sesizează Mac Linscott Ricketts¹¹⁷, pune în evidență pașii pe care-i face Eliade în direcția dobândirii unui bagaj informațional extrem de complex, care să-l susțină în elaborarea propriilor teorii referitoare la istoria științei. Aflăm din aceste scrisori despre reacția lui Eliade la proiectul cultural inițiat în această direcție de George Sarton. Se poate spune că opera savantului american a reprezentat una dintre cele mai importante influențe intelectuale pentru tânărul Eliade datorită complexității și rigurozității sale, prin afirmarea nevoii de schimbare, de adoptare a unor noi principii și metode pentru istoria științei. După cum afirmă în prefața primului volum al *Introducerii în Istoria Științei*, George Sarton își propune să depășească nivelul demonstrației științifice. El susține că acest prim demers trebuie continuat, dezvoltat prin permanenta raportare a faptelor și conceptelor științifice la întregul context cultural care le-a generat. Adoptând perspectiva filosofică, Sarton își exprimă convingerea că „cea mai mare descoperire a științei este relativitatea cunoașterii”, ceea ce implică limitarea încrederii în progresul nelimitat al „științelor pure”. Obiectivul său principal este să „explice dezvoltarea graduală a conștiinței umane, tendința deliberată de a înțelege și de a amplifica rolul omului în evoluția cosmică”¹¹⁸.

Într-un articol publicat în 1928 în *Cuvântul*¹¹⁹, Eliade își exprimă propriul punct de vedere referitor la fundamentarea acestei discipline, accentuând, ca și Sarton, ideea dezvoltării unui nou umanism. Exemplul savantului american este de o mare importanță pentru felul în care cercetătorul român stabilește principalele coordonate ale proiectului său cultural. Elementele esențiale care, în viziunea lui Sarton, ar revoluționa cunoașterea sunt integrate de Eliade în propria sa teorie și duse mai departe pentru a arăta cum, urmărind istoria ideilor științifice, evidențiind dimensiunea religioasă a acestora, se poate ajunge la o mai bună înțelegere a celor mai noi descoperiri ale savanților lumii. Ca și Sarton, Eliade își propune să demonstreze eroarea fragmentării cunoașterii și apreciază valoarea analizei oferite de cercetătorul american pentru o mai bună înțelegere a modalităților prin care istoria științei va contribui la deschiderea umanității spre dimensiunea spiritului. Deși viziunea lui Sarton reprezintă un important pas înainte, Eliade își exprimă convingerea că este necesară depășirea modelului scientist de gândire pe baza căruia omul se raportează la obiectul cunoașterii doar prin intermediul intelectului.

Spre deosebire de Sarton, Eliade evidențiază necesitatea sistematizării cunoașterii, în așa fel încât reînnoirea umanității să se realizeze la nivel global, încorporând informațiile oferite de spiritul științific și de tradițiile Orientului. Modelul epistemologic pozitivist nu poate oglindi complexitatea științei așa cum era ea înțeleasă de cei din vechime, când datele despre sistemele naturale erau combinate într-o viziune magico-religioasă. De aceea, concluzionează cercetătorul român, unitatea umanității nu poate fi reflectată decât prin studiul istoriei religiilor.

¹¹⁶ Mircea Eliade, „Aldo Mieli: Le Scuole Ionica, Pythagoreica ed Eleata”, în *Revista Universitară*, an I, nr.3, martie 1926, p.107-108, republicat în *Misterele și inițierea orientală. Scrieri de tinerețe 1926*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 89.

¹¹⁷ Mac Linscott Ricketts, *op. cit.*, p. 317.

¹¹⁸ George Sarton, *Introduction to the History of Science, From Homer to Omar Khayam*, Vol. I, the Williams and Wilkins Company, Baltimore, 1953, p. 12-35.

¹¹⁹ În „Sarton și Istoria Științelor”, Eliade subliniază importanța precizării rostului, metodelor și rezultatelor istoriei științei. Urmărind surprinderea „unității științei”, s-ar putea dezvolta un nou umanism, o serie de metode care să cerceteze „nu omul umanismului pe bază filologică”, ci omul pe care-l dezvăluie evoluția științei. „S-ar descoperi astfel o nouă structură, mai apropiată omului modern”. Pentru evidențierea „cunoștințelor pozitive în devenirea lor istorică e indispensabilă cunoașterea religiei și a artelor. Acum, disciplinele acestea sunt disociate; atunci erau împreunate – și trebuia să le acceptăm cu definiția lor, nu a noastră”. „Sarton și Istoria Științelor”, în *Cuvântul*, an IV, nr.1276, 11 noiembrie 1928, p. 1-2, republicat în *Virilitate și asceză. Scrieri de tinerețe 1928*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 294.

Într-adevăr, dezvoltările ulterioare ale teoriilor despre istoria științei confirmă intuițiile lui Eliade. În amplul său studiu despre știință în antichitate și evul mediu, David C. Lindberg pune în evidență problemele generate de tendința specialiștilor de a se concentra doar asupra acelor preocupări științifice ale omului societăților arhaice care seamănă cu ceea ce înțelegem prin știință modernă¹²⁰. Până în secolul al XIX-lea, cercetarea sistemelor naturale nu s-a realizat independent de preocupările pentru înțelegerea vieții spiritului iar confruntarea specialiștilor cu acest adevăr conduce la o cu totul altă viziune asupra metodei științei moderne în raport cu fondul ideatic pe care se baza studiul sistemelor naturale în vechime.

Eliade, mereu preocupat de recuperarea înțelepciunii trecutului, pune din nou în centrul științei trăirea religioasă, căutând corespondențele dintre nivelurile cosmice, așa cum au făcut-o marii înțelepți ai Orientului, învățații Greciei antice, și cei mai de seamă filosofi ai naturii care au pus bazele științei occidentale. Acest fel de a privi realitatea, care i-a luminat anii tinereții, va rămâne neschimbat pe tot parcursul vieții, sprijinindu-l în efortul său de a arăta lumii că știința modernă nu se poate dezvolta într-un mod cu adevărat folositor pentru omenire ruptă fiind de rădăcinile trăirilor religioase care i-au marcat destinul. În anii maturității, conștient de direcția în care se îndrepta umanitatea după marile traume ale secolului XX, Eliade își articulează sistemul în așa fel încât el să reflecte noile creații ale spiritului, așa cum se manifestă ele în toate aspectele vieții, inclusiv cele legate de cunoașterea științifică în care, treptat, încep să răsară din nou semnele gândului filosofic.

II. 2. Lumini și umbre în labirintul filosofiei

„Misiunea mea în cultura secolului al XX-lea este s-o descopăr și s-o fac vie pe lumea presocratică.” (Mircea Eliade, *Jurnal portughez*, Vol. I, Editura Humanitas, București, 2006, p. 284)

Începând cu clasa a VII-a de liceu, interesul lui Eliade pentru știință se extinde spre filosofie și religie, răspunzând astfel impulsului său de a cuprinde cu mintea mai mult decât ceea ce se dezvoltă simțurilor, privind fascinat întreaga complexitate a lumii create, cu semnele și legăturile ei misterioase. Primele informații despre religiile Indiei le primește din cărți de teosofie, pe care treptat le lasă în urmă pentru a se apropia de doctrina antroposofică elaborată de Rudolf Steiner. În această privință, este binecunoscută influența lui Nedelea Locusteanu, profesorul de latină, care era preocupat și de orientarea elevilor săi în direcția studiului clasicismului.

Scrierile de tinerețe dezvăluie remarcabila diversitate a preocupărilor intelectuale și spirituale care au marcat această tumultuoasă perioadă a vieții lui Eliade. Pe lângă fascinația folclorului și a religiilor „primitive”, remarcăm pasiunea cu care citește cărțile învățaților în a căror viziune spera să afle cheia înțelegerii sensului vieții. Dintre aceste experiențe intelectuale excepționale, ne vom referi aici doar la cele care, după cum aflăm din textele autobiografice, au fost mai aproape de sufletul și de mintea sa, contribuind la conturarea viziunii eliadești despre *homo religiosus*. David Cave precizează că, vorbind despre omul religios, savantul român are în vedere o calitate a condiției umane care supraviețuiește în persoana a cărei conștiință a suferit mutații în societatea secularizată¹²¹.

Desigur, este esențial să nu pierdem din vedere existența corespondențelor între toate aceste influențe culturale. Ceea ce tânărul Eliade învață de la marii săi maeștri, care i-au trezit interesul pentru cultură, orientându-l spre filosofie și spre studiul fenomenelor religioase, se îmbină armonios în conștiința sa cu informația oferită de marile opere literare în al căror univers imaginar reușea deja să

¹²⁰ David C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science*, University of Chicago Press, Chicago, 1992, p. 3.

¹²¹ Vezi David Cave, *op. cit.*, p. 92-93.

vadă împletirea lumilor sacre cu cele profane. Desfacem nivelele cadrului cultural eliadesc, raportându-ne în același timp și la planul istoriografic al cercetării, pentru a pune în lumină atât autonomia fiecărei dimensiuni a gândirii sale, cât și elementele de legătură care-i asigură unitatea.

Încă din primele sale lucrări publicate în *Ziarul științelor populare*, în *Universul literar* și în *Foaia tinerimii*, Eliade acordă o deosebită atenție personalităților care au demonstrat prin felul lor de a fi în lume valoarea cultivării unei conștiințe extinse, care să sintetizeze informații din toate domeniile cunoașterii. Datorită faptului că nu urmărea să orienteze formarea sa intelectuală într-o anumită direcție, Eliade citește și scrie despre tot ce considera el că i-ar fi putut folosi în efortul său de a înțelege complexitatea naturii umane în raport cu lumea creată. De exemplu, în anul 1924, el reflectă asupra semnificației modului de a fi în lume al lui Denis Diderot, creatorul *Enciclopediei* care, deși inițial ateu, a ajuns prin cercetările sale să-l găsească pe Dumnezeu „în tot universul” și să-l „confunde” cu el. „Pe acei ce negau totul îi compătimea și necredința lor îl îndurera”¹²².

Așa cum am menționat anterior, nu putem identifica în scrierile lui Eliade de tinerețe și în literatura autobiografică referitoare la acei ani o anumită organizare a lecturilor sale din filosofie. Remarcăm însă faptul că Eliade acordă o atenție deosebită acelor sisteme filozofice în care există un substrat mistic. Celelalte încercări de a face filosofie, golite de miez sacru, sunt privite doar ca niște rătăcirii în labirintul ideilor fără rost. Așa cum a afirmat în repetate rânduri, Eliade a fost mereu în căutarea unor experiențe religioase care să-l apropie de înțelegerea sensului vieții, însă „aventura spirituală” sub semnul căreia s-a derulat întreaga sa existență nu a presupus nici o clipă abandonul cunoașterii prin intelect, ci armonizarea structurilor conștiinței.

Pentru a spori claritatea ideilor prezentate în acest studiu, vom urmări, fără a intra în detalii, pasiunea tânărului Eliade pentru filosofie și pentru informația experienței mistice, reținând mai ales acele doctrine centrate pe ideea îmbinării dintre credință și rațiune în efortul omului de a cunoaște adevărul.

Vechii greci, scrie Eliade în 1927, „au avut cea mai sfâșietoare nostalgie a zeului în om”¹²³. Gândirea lor a produs sinteze care ilustrează nevoia firească a sufletului de experiența comuniunii cu Divinitatea, dincolo de construcțiile de idei care încearcă să ofere informații despre armonizarea conținuturilor conștiinței. Datorită orfismului, această „elită păgână” a descoperit importanța căutării sensului vieții, prin care omul dobândește iluminarea, existența sa fiind călăuzită de „o viziune și un rost”¹²⁴.

Dintre pre-socratici, Heraclit atrage atenția tânărului cercetător datorită complexității gândirii sale, care depășea tradiția științifică a Milesienilor ca urmare a expunerii la experiența mistică orfică. Pornind de la lucrările lui Macchiorelli, Eliade insistă asupra necesității studierii operei filosofului din Efes urmărind unitatea acesteia, care poate fi reconstituită datorită textelor Sfântului Hippolit, în care filozofia lui Heraclit este citată și comentată. Eliade se concentrează asupra „întregii ființe”¹²⁵ a teologiei și cosmologiei acestui scriitor antic, subliniind ideea reconstituirii din interior a principiilor pe baza cărora este structurat sistemul heraclitian.

Intuițiile lui Heraclit despre reconcilierea contrariilor au reprezentat un important punct de referință pentru Eliade, arătându-i că, încă de la începuturile filosofiei, a existat în sufletul gânditorilor setea de a afla stabilitatea și permanența în chiar nesfârșita transformare a lumilor. „Toate lucrurile vin

¹²² Mircea Eliade, „Denis Diderot”, în *Ziarul științelor populare*, an XXVIII, nr.10, 4 martie 1924, p.155-156, republicat în *Cum am găsit piatra filosofală. Scrieri de tinerețe 1921-1925*, Editura Humanitas, București, 1996, p. 152-155.

¹²³ Idem, „Theos Eghenou”, în *Gândirea*, nr. 12, 1927, p. 355-357, republicat în *Itinerariu spiritual. Scrieri de tinerețe 1927*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 392-398.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 396.

¹²⁵ Idem, „Misticismul orfic al lui Heraclit”, în *Adevărul literar și artistic*, an VII, nr. 320, 23 ianuarie, 1927, p. 5-6, republicat în *Itinerariu spiritual. Scrieri de tinerețe 1927*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 49.

din Unul și Unul se naște din toate”¹²⁶, spunea Heraclit, însă pluralitatea se îndepărtează de realitatea Unului, aflându-se pe un alt nivel cosmic, după cum ar spune Eliade. De asemenea, „nemuritorii sunt muritori și muritorii sunt nemuritori, unii trăind moartea celorlalți iar ceilalți murind viața lor”, ceea ce, în interpretarea lui Macchioro, pe care Eliade o consideră mai aproape de adevăr, evidențiază semnificația morții lui Zagreus și promisiunea dobândirii de către inițiat a naturii nemuritoare a zeului. Vorbind despre experiența inițierii, descrisă probabil în pasajele pierdute ale operei lui Heraclit, Eliade deschide informația din acest articol spre un alt nivel, acela al vieții sufletului pe care, la fel ca filosoful din Efes, Eliade căuta să o îmbogățească.

Identificăm în aceste idei filosofice germenii viziunii lui Eliade asupra unirii polarităților care, după cum precizează cercetătorul român în urma studierii doctrinelor mistice fundamentale, presupune raportarea la realitatea prezentului etern. Filosoful din Efes nu se referă la eternitate, însă sugerează faptul că focul este în același timp veșnicie și devenire. Mai mult, prin doctrina lui Heraclit despre natură, Eliade întâlnește ideea realității „care se ascunde”¹²⁷. Fascinat de acest mister, îmbogățit datorită experienței Indiei și acumulând noi cunoștințe din domeniul istoriei religiilor, Eliade va dezvolta teoria irecognoscibilității miracolului, arătând că sacrul se camuflează în profan¹²⁸.

Etica lui Heraclit, pe care o îmbrățișează și Eliade la vârsta tinereții, este aceea a unui ascetism mândru, asemănător cu cel al lui Nietzsche. Sufletul este un amestec între apă și foc, iar cel care-și fortifică voința, înfrânându-și dorințele, nu poate fi subjugat de moarte. Cunoașterea prin simțuri nu dobândește valoare decât în momentul contemplării adevăratei naturi a ființei, cea care oferă cheia înțelegerii sensului ultim al tuturor lucrurilor. Recunoaștem în aceste idei rădăcini ale luptei lui Eliade împotriva „femininității” sufletului în favoarea „virilității”, în așa fel încât asceza să dobândească o dimensiune magică, sporind puterea celui care o practică. Filosof cu vocație mistică, Heraclit arată că binele și răul există doar în mintea omului și că, în Logos, atât drumul ascendent, cât și cel descendent, sunt una și aceeași cale. Preocupat să dobândească o înțelegere complexă asupra acestui mod de a privi realitatea divină, Eliade acordă o atenție deosebită în teoriile sale problemei răului, împărțând convingerea specialiștilor sacrului că nu poate exista cosmos fără tensiunea dintre polarități.

Platon este prezentat de Eliade ca fiind „ultimul inițiat de geniu”, al cărui interes pentru misticism își are rădăcinile în experiența inițierii orfice¹²⁹. Fiind el însuși în căutarea realității ultime, tânărul cercetător se apropie de viziunea platonicească despre Idei, descoperind mai apoi în filosofia religioasă a lui Plotin importante influențe ale *Upanișadelor*. Prin Platon, care credea că știința adevărată este reamintire, Eliade atașează viziunii sale informația „ideii” care este primită de suflet înainte ca acesta să fi avut o percepție senzorială, urmând să dezvolte propriile teorii referitoare la arhetip, la simbol ca prelungire a hierofaniei. Pornind de la prototipul etern platonice, prin care devine posibilă lumea senzorială¹³⁰, Eliade interiorizează informația extinderii gândirii, teoretizând despre datoria omului de a participa la existența în istorie și de a depăși nivelul acesteia dând sens fenomenelor care-i marchează destinul.

Platon afirmă că ființa umană se află între două lumi, purtând în suflet dorul de veșnicie, trăind cu speranța că, grație Erosului, va urca din nou spre lumea Ideilor. În viziunea lui Eliade, formată și sub

¹²⁶ *Ibidem*, p. 51.

¹²⁷ Paul Edwards (editor), „Heraclitus of Ephesus” în *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. I, Collier-Macmillan Limited, The Macmillan Company and The Free Press, New York, 1967, p. 477.

¹²⁸ În microromanul *În curte la Dionis*, Adrian nu se gândește decât la Heraclit, nu la gnostici sau la Paracelsus, afirmând că fiecare element al vieții poartă în sine mesajul coincidenței contrariilor. *Proză Fantastică*, Vol. III, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991, p. 180.

¹²⁹ Mircea Eliade, „Misticismul orfic al lui Heraclit”, în *Adevărul literar și artistic*, an VII, nr. 320, 23 ianuarie, 1927, p. 5-6, republicat în *Itinerariu spiritual. Scrieri de tinerețe 1927*, Editura Humanitas, 2003, p. 48.

¹³⁰ Platon, *The Republic*, traducere în limba engleză de Desmond Lee, Penguin Classics, 2003, Books VI-VII, p. 189-240.

influența creștinismului și a filosofiilor asiatice, mișcarea omului spre cer este dublată, după cum va înțelege mai târziu chiar prin intermediul propriilor creații literare, de ascunderea nivelului transcendent în cel profan. Asemeni lui Platon, care spunea că „cel care iubește lucrurile frumoase doar visează”¹³¹, Eliade insistă asupra menținerii unei conștiințe treze pentru a cunoaște sensul ultim al lucrurilor. Menirea lui *homo religiosus* este, așadar, aceea de a unifica planurile cosmice prin armonizarea structurilor conștiinței, fapt care depășește nivelul cunoașterii prin rațiune.

Doctrina platonice îi oferă lui Eliade un exemplu de filosofie care își propune să se adreseze ființei umane în totalitatea ei. Această genială construcție de idei este însă golită de trăirea experienței mistice pure, ceea ce face ca nemurirea sufletului în cadrul doctrinei platonice să rămână doar o potențialitate¹³². Dezvoltarea capacităților intelectuale nu este suficientă, impunându-se, în același timp, crearea unei legături interioare între subiectul și obiectul cunoașterii. Prin urmare, doar cel pregătit pentru transformare poate afla soluția problemelor care-i tulbură sufletul. Din păcate, vechii greci, deși „au împrumutat de la Orient înțelesul miturilor și ezoterismului sanctuariilor”¹³³, s-au îndepărtat de acest fel de a privi lumea, dezvoltând în primul rând calitățile intelectului, îndepărtând filosofia de religie.

Modul în care Plotin aborda probleme religioase, adoptând puncte de vedere care nu se mai încadrau în modelul general al filosofiei grecești, îi oferă lui Eliade o imagine revelatoare asupra valorii unei viziuni filosofice care să reflecte unitatea și armonia nivelurilor cosmice. Metafizica lui Plotin începe cu triada *Unul*, *Nous* și *Psyhe*. *Unul* este absolutul, care nu poate fi definit, *Nous* este inteligența, principiul intelectual, iar *Psyhe* reprezintă sufletul, orientat atât spre *Nous* cât și spre fenomenele din exteriorul său. Sistemul lui Plotin nu contrazice tradiția platonice, ci o completează, arătând că perspectiva discontinuității este generată de existența în planul lumii materiale. Pe măsură ce conștiința omului înțelege viața ca putere universală, întorcându-se spre sine și contemplând propria puritate, se instalează sentimentul copleșitor al Totalității¹³⁴. Datorită acestui proces al cunoașterii esenței sufletului, reintegrarea în *Unul* este echivalentă cu divinizarea omului.

Eliade apreciază faptul că mesajul spiritual al lui Plotin este, în esența lui, optimist. Sufletul omului participă deja la realitatea divinității¹³⁵ și chiar întreaga natură este încărcată de spiritualitate. Creația este un aspect al Unului, ceea ce înseamnă că, în lumea fenomenală, răul se manifestă doar ca absență a binelui, existând mereu posibilitatea remedierii acestui dezechilibru prin manifestarea devotamentului ființei umane față de tot ce există în lume și dincolo de ea. Ființa umană, în totalitatea ei, tinde spre reintegrarea în Unitate, nu doar prin intelect, ci și prin iubire. Eliade valorizează acest complex de idei în lucrările sale subliniind că, depășind limitele logicii binare, privind în profunzimile ființei sale pentru a sesiza existența corespondențelor dintre nivelurile realității, omul se poate elibera de orice condiționare.

Sfântul Augustin îl impresionează pe Eliade prin viziunea sa asupra filosofiei privită ca o știință, datorită căreia omul poate rezolva problema vieții și a morții. Preluând teoria plotiniană a emanației, Sfântul Augustin o apropie de doctrina creștină a trinității. El consideră că principiile fundamentale ale cunoașterii sunt în interiorul ființei umane¹³⁶, unde se manifestă darul divin al experienței eternității¹³⁷.

¹³¹ Platon, *Symposium*, traducere în limba engleză de Seth Bernadete, University of Chicago Press, Chicago, 2001, p. 1-55.

¹³² Mircea Eliade, „Theos Eghenou”, în *Gândirea*, nr. 12, 1927, p.355-357, republicat în *Itinerariu spiritual. Scrieri de tinerețe 1927*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 396.

¹³³ Idem, „Bazar oriental”, în *Lumea*, nr. 28, 24 mai 1925, p. 5-6, republicat în *Cum am găsit piatra filozofală. Scrieri de tinerețe 1921-1925*, Editura Humanitas, București, 1996, p. 267.

¹³⁴ Vezi Gerard o'Daly, „The Self and Nous”, în *Platonism Pagan and Christian. Studies in Plotinus and Augustine*, Ashgate Variorum, Sydney, 2001, p. 55-70.

¹³⁵ John. M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, p.115-129.

¹³⁶ Cf. Gerard o'Daly, *op. cit.*, „Sensus Interior in St. Augustine, De libero arbitrio”, p. 228-232.

¹³⁷ *Ibidem*, „Time as Distentio and St. Augustine's Exegesis of Philippians”, p. 265-270.

În viziunea Sfântului Augustin, Dumnezeu nu se află pe nici o treaptă a timpului, însă mintea omului, care reflectă întreaga creație, privește simultan spre eternul prezent al divinității și spre succesiunea ireversibilă a fenomenelor. Eliade identifică în teoria augustiniană a timpului elemente fundamentale care contribuie la conturarea propriei viziuni referitoare la această problemă în raport cu trăirile religioase ale omului.

Sufletul, spune Augustin, este nemuritor, înzestrat cu inteligență și memorie, deasupra cărora se află voința. Liberul arbitru cu care este înzestrat omul reprezintă, în viziunea sa, o componentă a planului divin, prin care se împlinește unirea mistică într-o ordine superioară a lucrurilor. Suferința este generată de alegerea ființei umane de a exista într-o stare inferioară, expusă tentațiilor. Cea mai mare ispită este insistența omului asupra autonomiei sale absolute, care-l determină să refuze ajutorul divinității. În viziunea Sfântului Augustin, deși există posibilitatea existenței în orizontul libertății, omul nu poate atinge perfecțiunea decât datorită grației divine, care atașează voinței semnificația iubirii. Singura cale de salvare este credința, acceptarea intervenției lui Dumnezeu, primind astfel darul *certitudinii* mântuirii.

Pentru Eliade, anii tinereții sunt puși mai ales sub semnul puterii date de determinarea de a căuta adevărata cunoaștere, datorită căreia orice constrângere este eliminată, urmând ca, treptat, după întoarcerea din India, în rezonanță cu gândirea Sfântului Augustin, să obțină o sinteză între afirmarea libertății și a grației divine. Spre deosebire de teoria augustiniană despre răul moral¹³⁸, care apare în urma unei alegeri în opoziție cu voința divină, Eliade vorbește despre căderea ființei umane și nu insistă asupra păcatului ca sursă a durerii. Cu toate acestea, el evidențiază ideea responsabilității omului de a reechilibra în conștiința sa contrariile, de a fi, în zona înaltă a sufletului său, dincolo de bine și rău, ceea ce presupune o bună înțelegere a distincției dintre polarități la nivelul existenței în timp și în istorie.

Filosofia Renașterii italiene, remarcă tânărul cercetător, se îndepărtează de ordinea cosmică, libertatea omului fiind raportată doar la existența în natură și societate. Spiritualitatea de după Renaștere, scria Eliade în 1928, suprimă realitatea ontologică a ideilor, determinând pierderea încrederii în realitatea unui plan spiritual. „Se uită că în om se întâlnesc toate regnurile și că însuși sufletul cuprinde în el un suflet fiziologic și un suflet duh”¹³⁹. Eliade pune astfel în lumină *structura* Renașterii, care poartă amprenta separării dintre subiectul și obiectul cunoașterii. Natura este doar „formă și izvor al științei”, omul devenind „măsură a tuturor lucrurilor”, pierzând din vedere dimensiunea nemăsurabilului, la care ar fi putut avea acces prin armonizarea structurilor conștiinței¹⁴⁰.

Eliade sesizează problemele generate de faptul că o asemenea filosofie presupune limitarea conștiinței umane la informația lumii materiale însă, în același timp, apreciază semnificația credinței exprimate de filosofi precum Marsilio Ficino și Pico della Mirandola în capacitatea omului de a-și construi destinul, de a dobândi înțelepciune și de a modela lumea după voința sa¹⁴¹. Mai mult decât atât, Pico della Mirandola identifică punți de legătură între diverse doctrine filosofice precum cele ale lui Platon și Aristotel, susținând ideea unei revelații primordiale, a unei surse unice din care au izvorât toate credințele lumii. De fapt, după cum îi mărturisește lui Claude-Henri Rocquet, Eliade căuta în aceste „izvoare uitate ale culturii europene” omul exemplar, a cărui unitate și armonie este demonstrată de gândirea științifică din cele mai vechi timpuri:

¹³⁸ Gillian R. Evans, *Augustine on Evil*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 168.

¹³⁹ Mircea Eliade, „Crize nominaliste”, în *Cuvântul*, an IV, nr. 1280, 13 noiembrie, 1928, p.1-2, republicat în *Virilitate și asceză. Scrieri de tinerețe 1928*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 306.

¹⁴⁰ Idem, „Contribuții la filozofia Renașterii”, republicat în *Virilitate și asceză. Scrieri de tinerețe 1928*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 396.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 410.

„Eram fascinat nu numai de faptul că prin această filozofie a Renașterii a fost redescoperită filozofia greacă, dar și de faptul că Ficino a tradus în latină manuscrisele ermetice, *Corpus hermeticum*, cumpărate de Cosmo de Medici. De asemenea, mă pasiona faptul că Pico cunoștea această tradiție ermetică și a învățat ebraica, nu numai pentru a înțelege mai bine Vechiul Testament, dar mai ales pentru a înțelege Kabbala. Consideram deci că nu era vorba numai de o redescoperire a neoplatonismului, ci de o lărgire a filosofiei clasice grecești. Descoperirea ermetismului implica o deschidere spre Orient, spre Egipt și Persia.”¹⁴²

Tânărul cercetător este fascinat de efervescența spirituală care-și pune amprenta asupra unei impresionante aventuri a cunoașterii. Dincolo de exaltarea spiritului științific, marii gânditori ai Renașterii sunt fascinați de „enigma Orientului”, căutând să depășească nivelul cunoașterii prin „agerimea minții omenești”¹⁴³.

Eliade va înțelege pe deplin potențialul creator al apropierei culturii occidentale de fondul neolitic al culturilor Orientului apropiat antic și al Mediteranei în urma experiențelor indiene. Scrierile de tinerețe din 1926 demonstau deja o și mai accentuată preocupare a lui Eliade pentru studiul filosofiei asiatice, privită dintr-o perspectivă îmbogățită de rezultatele unor cercetători precum Pettazzoni, Macchioro, Tuci, Carlo Formichi, care reușeau să extindă viziunea lor dincolo de limitările istoriei religiilor, așa cum era ea înțeleasă la acea vreme. Eliade urmărește, asemeni lui Macchioro în *Teoria generale della religione come esperienza* (Roma, 1922), modul în care experiența religioasă dezvoltă diferite dogme și comportamente care „luminează începutul religiilor istorice revelate”¹⁴⁴. Acești primi pași în lumea trăirilor și ideilor religioase își au rădăcinile în dorința de a aprofunda realități care depășesc orizontul cauzalității imediate, actualizând „stări de conștiință” care împlinesc extazul simțirii lui Dumnezeu. Toate acestea, împreună cu voința, care face posibilă inițierea, aparțin unui plan al realității complet diferit de acela al rațiunii filosofice și al științelor. Unificarea nivelurilor conștiinței, în corespondență cu diferitele componente ale lumii create, este posibilă prin rit care, la nivelul unei societăți, sub formă de cult, își pune amprenta asupra mentalităților unui popor, reflectând „coloritul științific”¹⁴⁵ al unei civilizații.

Orfismul, ca religie personală, urmărea purificarea interioară a omului prin inițiere, ceea ce presupunea participarea la o dramă sacră. Eliade subliniază în comentariile sale sinceritatea trăirilor aceluia neofit care, uitând de vechiul său *Eu*, „devine însuși Zagreus-Dionysos”¹⁴⁶. Remarcăm faptul că, spre deosebire de Macchioro, Eliade oferă o prezentare a faptelor religioase pornind de la rădăcina lor, de la componenta lor subiectivă, care se extinde, transformând culturi și civilizații. Mare parte din „miracolul grecesc”, observă tânărul cercetător, poate fi explicat prin impactul remarcabil pe care teologia orfică l-a avut asupra unor gânditori precum Pitagora, Heraclit și în special Platon. De asemenea, creștinismul, venind dinspre lumea iudaică înspre cea grecească, n-ar fi avut succes dacă n-ar fi asimilat modelul orfic. Eliade acceptă teoria lui Macchioro referitoare la asemănările dintre orfism și creștinism¹⁴⁷. Această continuă mișcare a creațiilor spiritului, pe care tânărul cercetător o urmărește

¹⁴² Mircea Eliade, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 29.

¹⁴³ Idem, „Contribuții la filozofia Renașterii”, republicat în *Virilitate și asceză. Scrieri de tinerețe 1928*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 417.

¹⁴⁴ Idem, „Experiența religioasă”, în *Cuvântul*, an III, nr. 619, 24 noiembrie 1926, p. 1-2, republicat în *Misterele și inițierea orientală*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 221.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 220.

¹⁴⁶ Idem, „Misterele orfice la Pompei”, în *Orizontul*, nr. 22, 27 mai 1926, p.258, republicat în *Misterele și inițierea orientală*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 130.

¹⁴⁷ Vezi și Vittorio Macchioro, „Orphism and Paulinism”, republicat în *The Journal of religion*, Vol VIII, nr. 3, University of Chicago Press, iulie 1928, p. 337-370. <http://www.jstor.org/stable/1196030>, accesat la data de 03/04/2012. Savantul italian subliniază totuși superioritatea creștinismului în comparație cu ritualismul și magia orfismului.

reconstituind universul spiritual al celor din vechime, îi oferă lui Eliade numeroase exemple de transformare a umanității pornind de la asimilarea unor noi moduri de a fi în lume, prin care fiecare conștiință structurează realitatea la un alt nivel.

Putem identifica în aceste texte referitoare la misterele și inițierea orientală rădăcinile teoriei lui Eliade conform căreia fiecare moment de schimbare sau de criză este însoțit de înnoirea conștiinței prin creație, prin care dimensiunea sacrului este actualizată în existența umană. Astfel, în societățile agrare care au dezvoltat rituri magice reflectând moartea și revenirea la viață a vegetației, oamenii au creat, în faza mitică a culturii lor, legende despre zei care mor și învie. Treptat, ei au căutat să răspundă nevoii personale de mântuire, trăind experiența religioasă a inițierii. Această componentă a fenomenelor religioase orifice, remarcă Eliade, încă nu este suficient de bine înțeleasă de cercetători. Pornind de la această constatare, în propriile sale studii, savantul român va acorda o atenție sporită tocmai modului în care conștiința omului se armonizează și se extinde, împlinind comuniunea cu divinitatea. El insistă asupra participării neofitilor la rituri care depășeau cu mult simpla asistență la o reprezentație teatrală. Datorită acestei experiențe, inițiații dobândeau „posibilități de cunoaștere nemaîntâlnite până atunci”, după cum o demonstrează „mărturiile ocultiștilor contemporani” și ale „atâtor scriitori antici”¹⁴⁸.

Urmărind punctele comune dintre diversele religii misterice, Eliade îmbrățișează perspectiva oferită de Pettazzoni, care explică aceste asemănări nu printr-o teorie a influenței directe, ci prin faptul că „toate sunt produsele acelorași cauze exercitate asupra unor materiale identice (sufletele omenești)”¹⁴⁹. După cum remarcă Natale Spineto¹⁵⁰, Pettazzoni se referă în *Dio*, lucrare pe care Eliade încă nu o citise în 1926, la „gândirea mitică” a celor vechi, izvorâtă din „sfera fantasticului”, privită ca o componentă a minții umane care nu poate fi descrisă în termeni psihologici. Eliade interpretează ideile din *I Misteri* vorbind despre „un suflet unic” în care-și au originea comportamentele religioase datorită cărora ființa umană participă la destinul zeului. Eliade acordă o deosebită importanță acestor idei exprimate de cel pe care-l numește maestrul său, deși sesizează, așa cum arată Spineto, lipsa „reconstituirilor organice psihologice ale fenomenului inițierii”¹⁵¹. Savantul român va dezvolta ulterior propriile teorii referitoare la sacru ca structură a conștiinței umane, în care își propune să insiste asupra componentelor lăuntrice ale religiei, fără a se limita la nivelul psihologismului.

Textele referitoare la Taoism reflectă admirația lui Eliade pentru felul în care profesorul Giuseppe Tucci evidențiază în lucrările sale creativitatea religiilor Asiei. De asemenea, insistența asupra corespondențelor dintre *Tao* în Taoism și *Logos* în gândirea greco-creștină pune în lumină influența modelului oferit de Pettazzoni. Asemeni religiilor misterice și budismului, Taoismul se adresează nevoii de mântuire personală, încurajând cunoașterea legilor universului prin intuiție și trăire mistică. Doctrina *Tao* numită *Wei-wu-wei*, care presupune acțiune liberă, fără restricții impuse de rațiune, în deplină armonie cu firea omului și cu ritmurile cosmice, este interiorizată de Eliade și integrată în scrierile sale prin care își îndeamnă cititorii să „imite gestul naturii”, să descopere frumusețea meditației în singurătate pentru a atinge în mod firesc puritatea morală. Eliade găsește inspirație în cugetările lui Zhuang Zi referitoare la rațiune, cea care a generat contrariile și a creat posibilitatea manifestării liberului arbitru¹⁵². Cercetătorul român este fascinat de atitudinea spirituală a înțeleptului care se apropie de latura ocultă a

¹⁴⁸ Mircea Eliade, „Orfeu și inițierea orfică”, în *Adevărul literar și artistic*, 26 septembrie, 1926, p.3, republicat în *Misterele și inițierea orientală. Scrieri de tinerețe 1926*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 172.

¹⁴⁹ Idem, „Raffaele Pettazzoni: I Misteri”, în *Revista universitară*, an 1, nr.2, februarie 1926, p. 67-69, republicat în *Misterele și inițierea orientală. Scrieri de tinerețe 1926*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 58-60.

¹⁵⁰ Natale Spineto, *Mircea Eliade. Istorice al religiilor*, Editura Curtea Veche, București, 2010, p. 101.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 105.

¹⁵² Mircea Eliade, „Pagini orientale, Zhuang zi”, în *Cuvântul*, an III, nr. 622, 27 noiembrie, 1926, p. 1-2, republicat în *Misterele și inițierea orientală. Scrieri de tinerețe 1926*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 228.

Taoismului, cultivând în conștiința sa „noi posibilități de cunoaștere”¹⁵³, pentru a ajunge să perceapă *Tao* ca realitate unică, nediferențiată. Pregătirea pentru iluminare presupune „reîntoarcerea la starea primitivă”, ceea ce nu înseamnă revenirea la „sălbăticie și bestialitate”, ci redescoperirea acelor calități sufletești care au fost mai târziu subordonate rațiunii. Recunoaștem în aceste idei viziunea eliadescă asupra „eternei reîntoarceri” pentru a recupera timpul paradisiac și armonia începuturilor.

Pornind de la *Apologia budismului* de Carlo Formichi, Eliade pune în lumină componenta mistică a acestei religii care se îmbină cu aspectul raționalist al creșterii spirituale a omului, încurajând dezvoltarea științei. Legea eternă din *Dhammapada*, conform căreia „răutatea nu se potolește prin răutate, ci prin bunătate”¹⁵⁴, este în perfectă armonie cu învățăturile creștine, văzând în dragoste o adevărată forță care iradiază din conștiința omului spre toate elementele lumii create, susținându-l în efortul său de a merge pe calea desăvârșirii. Spre deosebire însă de religiile de esență iudaică, în budism renunțarea presupune în primul rând voință și nu ajutor divin¹⁵⁵. Această cale a Sublimului, despre care Asvaghosa scrie parcă „torturat de otrava cugetului”, pătruns fiind în același timp de „dragoste și durere”, împlinește în viziunea tânărului Eliade acel fapt „de proporții cosmice care singur valorifică și concretizează Omul în fața Cerului și în fața lui însuși”¹⁵⁶. Prin meditație, conținutul sufletesc latent se armonizează, permițând extinderea conștiinței și realizarea extazului. Modelul logicii budiste, care reflectă reconcilierea polarităților, devine pentru Eliade un important punct de sprijin pentru propria viziune asupra complexității realității.

Dinamismul filosofiei indiene îl conduce pe Eliade spre universul posibilităților infinite pe care le poate îmbrățișa sufletul uman pe măsură ce acesta își regăsește armonia interioară. Cercetătorul român merge pe drumul deschis de Carlo Formichi, urmărind continuitatea structurilor religioase fundamentale, felul în care acestea înfloresc sub noi forme, în rezonanță cu spiritul religios specific Indiei. Corespondența dintre Macro și Micro-Cosmos, o „idee comună tuturor filosofilor și religiilor indiene”¹⁵⁷, îl dirijează pe tânărul cercetător spre o mai bună înțelegere a propriului său impuls de a depăși limitele condiției umane prin descoperirea Universului „în unitatea lui spirituală”¹⁵⁸. Revelația acestor taine, dincolo de cunoașterea prin intelect, atât de importantă pentru occidentali, ar putea îmbogăți și existența „celor din Apus”, dezvăluind un alt fel de a fi în lume, cu rădăcini în ieșirea din sine. Iată cum, încă din 1926, tânărul Eliade conștientiza importanța întâlnirii dintre Est și Vest pentru reînnoirea umanității.

Eliade subliniază în repetate rânduri legăturile creștinismului primitiv cu orfismul, urmărind fascinat forța creațiilor spirituale care se nasc datorită imbinării dintre diferite tradiții religioase. Prin Sfântul Apostol Pavel, creștinismul asimilează trăsături ale spiritului european, îndepărtându-se de misticismul oriental și disciplinând trăirile religioase prin raportarea la dogmă. Cercetătorul român insistă asupra concepției misterice pe care se sprijină esența dogmei paulinice:

¹⁵³ Mircea Eliade, „Lao Zi”, *Adevărul literar și artistic*, 27 martie 1927, p.7, republicat în *Itinerariu Spiritual. Scrieri de tinerețe 1927*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 120-124.

¹⁵⁴ Idem, „Apologia Budismului”, în *Adevărul literar și artistic*, 5 Septembrie 1926, p. 4, republicat în *Misterele și inițierea orientală. Scrieri de tinerețe 1926*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 170.

¹⁵⁵ Idem, „Pagini orientale, Asvaghosa: Preludii”, în *Cuvântul*, an III, nr. 693, 24 februarie 1927, p.1-2, republicat în *Itinerariu Spiritual. Scrieri de tinerețe 1927*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 79.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p.80

¹⁵⁷ Idem, „Dinamismul religios în India”, *Cuvântul*, an III, nr. 617, 21 noiembrie 1926, p. 1-2, republicat în *Misterele și inițierea orientală. Scrieri de tinerețe 1926*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 212.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 214.

„Pavel, inițiat în orfism, a adaptat experiența orfică faptului creștin. Pentru că Crist era mult mai prețios ca Zagreus. Crist putea fi mai lesne de actualizat pentru că era mai aproape. Și realitatea lui Crist era mai palpabilă decât a zeului grec.”¹⁵⁹

Cristologia Apostolului este rezultatul unei profunde experiențe, care îi întărește lui Eliade convingerea că explorarea posibilităților mistice ale conștiinței umane poate oferi răspunsuri uluitoare cu privire la capacitatea omului de a structura realitatea, de a participa la jocul potențialităților, actualizând „istoria lui Crist” pentru a renaște și a dobândi libertatea absolută.

Viziunea lui Eliade asupra sufletului omenesc în legătură cu dimensiunea transcendentă a existenței se apropie mai mult de valorile aceluia creștinism din primele secole, trăit „cu ochii îndreptați către cer”, apărând „demnitatea și fericirea săracilor”. Pornind de la cartea lui Jean Pommer referitoare la atitudinile lui Ernest Renan față de „complexul problemei religioase”, tânărul cercetător își exprimă regretul cu privire la apariția unor dogme care pun natura sub semnul păcatului, cauzând „degenerarea esteticii”. În acord cu Renan, Eliade vede în creștinism o „operă care aparține omenirii întregi” și care „merită o actualizare”¹⁶⁰.

Finalitatea acestor studii referitoare la creștinismul primitiv, religii și filosofii orientale, permanent raportate la gândirea occidentală, este identificarea diferențelor dintre acestea dar și a punților de legătură dintre spiritul asiatic și cel european¹⁶¹. Eliade precizează faptul că nu cunoaște foarte bine conținutul dezbaterilor care în acei ani începuseră să se desfășoare în lumea academică apuseană, insistând asupra ideii de dialog între esențe spirituale diferite. În această lucrare de tinerețe, el schițează doar o scurtă analiză a modului în care religiile misterice și creștinismul primitiv au oferit, pentru puțin timp, dogme și experiențe religioase care au susținut primatul spiritualului, îndemnând la redescoperirea bogăției lăuntrice. Treptat, sub influența filosofiei grecești, creștinismul „s-a adaptat spiritului european”, purificându-se, dobândind „o rodnică și desăvârșită funcție socială”¹⁶². Creștinismul integral presupune însă „necesitatea spiritului de a funcționa în cadre proprii”, ceea ce conduce către necesitatea asimilării păgânismului, a „conflictelor lăuntrice” prin care experiența religioasă se purifică¹⁶³.

Privind în urmă, spre vremurile în care creațiile spirituale asiatice jucau un rol important în dezvoltarea spiritului european, Eliade constată că nici atunci, în acele momente în care a existat o oarecare deschidere, culturile nu au reușit să comunice cu adevărat. Eliade își pune o întrebare esențială referitoare la această problemă și hotărăște să revină asupra ei pentru a căuta o rezolvare: „Supremația spiritului asiatic asupra celui european n-a izbutit armonizarea lor. Rezultă de aici că e exclusă o contopire spirituală între Orient și Occident?”

Pornind de la această observație și interogație a tânărului cercetător, este interesant de remarcat faptul că, așa cum notează și Carl Olson¹⁶⁴, nici în lucrările de maturitate Eliade nu evidențiază elementele pe care, în cadrul acestui dialog, Orientul le-ar putea asimila pentru a face la rândul său pași spre lumea occidentală. Eliade are, la vârsta de 19 ani, intuiția faptului că această deschidere spre comunicare trebuie să vină din ambele părți, în egală măsură, însă nu dezvoltă această idee, sugerând că

¹⁵⁹ Idem, „Itinerariu spiritual”, în *Orizontul*, nr. 5, 3 februarie 1927, p. 52, republicat în *Itinerariu spiritual. Scrieri de tinerețe 1927*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 67.

¹⁶⁰ Mircea Eliade, „Jean Pommier: La Pensee Religieuse de Renan”, în *Revista universitară*, an I, nr. 2, februarie 1926, p. 69-70, republicat în *Misterele și inițierea orientală. Scrieri de tinerețe 1926*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 61-62.

¹⁶¹ Idem, „Orient și Occident”, în *Cuvântul*, an III, nr. 625, 1 decembrie 1926, p.1-2, republicat în *Misterele și inițierea orientală. Scrieri de tinerețe 1926*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 237-241.

¹⁶² *Ibidem*, p. 241.

¹⁶³ Idem, „Pretexte. Între Apollo și Isus”, în *Cuvântul*, an III, nr. 712, 18 martie, 1927, p. 1-2, republicat în *Itinerariu spiritual. Scrieri de tinerețe 1927*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 110-113.

¹⁶⁴ Carl Olson, *The Theology and Philosophy of Eliade. A search for the centre*, Macmillan, London, 1992, p. 78.

în primul rând lumea occidentală poate recupera importante bogății spirituale prin întâlnirea cu religiile și filosofii asiatice¹⁶⁵.

Referindu-se la filosofia „fără Dumnezeu”, Eliade remarcă faptul că marii reprezentanți ai filosofiei occidentale, începând cu Kant, nu au reușit decât să ascundă acel „grăunte de adevăr absolut” pe care spera să-l afle în cărțile metafizicienilor. Acești cugetători ai omenirii, scrie Eliade în *Foaia Tinerimii*, în anul 1925, au ignorat permanent „cauzele prime”, rătăcind mereu „în cuvinte încâlcite și sofisticate plăsmuiri ale minții”. Eroarea metafizicienilor, pe care o evidențiază Eliade în această „scriere de tinerețe”, va fi formulată în anii care vor urma în termenii unei „confuzii a planurilor”. Consecința acestei înțelegeri greșite a realității este reducerea cunoașterii la deschiderea oferită de intelect, prin care doar nivelul lumii materiale poate fi explorat și, în parte, înțeles. Peste trei ani, pe când încheia studiile universitare și se pregătea să plece în India, Eliade nota:

„O filosofie se cere experimentată. Cei dinaintea noastră n-au avut experiențe profunde și de aceea au scris cărțile de filosofie pe care le cunoaștem, simple rezumate și contribuții personale. Nu ne interesează. Pe fiecare an, apar și dispar mii de asemenea cărți. Va trebui să facem filosofie eficace. Să ne gândim cum ajungem la ea, purtând moștenirea neamului, creierul și sufletul fiindu-ne vehicule prin care străbat în lume valorile universale.”¹⁶⁶

Eliade își stabilește astfel principalele obiective ale experienței indiene pe care o pune sub semnul aventurii, al esențelor spirituale și al absolutului. Alteritatea omului asiatic, despre care cercetătorul doar citise până la acel moment, promite să-i deschidă noi orizonturi ale cunoașterii de sine, să ofere trăiri și taine care să „proiecteze în afară cerințele sufletului”¹⁶⁷, aducând speranța saltului dincolo de lume.

II. 3. Încercarea ascezei etice și a erudiției universale

„Omul suie singur, tăcut, neștiut de nimeni – o culme fără trepte, fără drum, fără frânghii. Înfrângerile și biruințele sunt ale lui. Prietenul și logodnica nu i le cunosc. Cu fiecare ceas viețuit aspru, masculin – se apropie de sfârșitul acelei opere pentru care s-a născut: *personalitatea*.” (Mircea Eliade, *Apologia virilității I*, în *Cuvântul*, an IV, nr. 1247, 11 octombrie, 1928, p.1-2, republicat în *Virilitate și asceză. Scrieri de tinerețe* 1928, p. 236)

Tinerețea lui Eliade este marcată de dorința de a adopta o atitudine spirituală ascetică, singura care, în viziunea sa, l-ar fi putut susține în efortul de a construi o „personalitate virilă”. Mergând pe calea suferinței și a renunțărilor, tânărul cercetător speră să devină un adevărat creator de valori spirituale și sinteze pe care, acceptând confortul „pseudomascălității”, nu ar putea decât să le împrumute. Așadar,

¹⁶⁵ Ioan Petru Culianu nu împărtășește în totalitate viziunea lui Eliade referitoare la dimensiunea soteriologică a întâlnirii cu civilizațiile extraoccidentale: „N-avem cum să apreciem suficient validitatea acestei speranțe, necesitatea și oportunitatea «reîntineririi» Occidentului, nici configurația și conținutul «crizei» sale. O observație totuși se impune: Dacă într-adevăr întâlnirea cu civilizațiile Orientului a fost un eveniment cultural important, de acum înainte cu greu se va putea vorbi de întâlnire pentru simplul motiv că Orientul de acum un secol, sau măcar de acum 50 ani, nu mai există. El s-a transformat radical în contact cu pragmatismul occidental sau cu sistemele totalitare orientale.” Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Editura Nemira, București, 1998, p. 22.

¹⁶⁶ Mircea Eliade, „Cuvinte despre o filosofie”, în *Gîndirea*, an VIII, nr. 6-7, iunie-iulie 1928, p. 299-300, republicat în *Virilitate și asceză. Scrieri de tinerețe* 1928, Editura Humanitas, București, 2008, p. 212.

¹⁶⁷ Filosoful religiilor subliniază faptul că saltul calitativ de la aventură la absolut se face „fără voia celui care experimentează”. Vezi Mircea Eliade, „Aventura”, în *Cuvântul*, an IV, nr. 1271, 4 noiembrie 1928, p. 1-2, republicat în *Virilitate și asceză. Scrieri de tinerețe* 1928, Editura Humanitas, București, 2008, p. 291.

exaltând virtuțile unei voințe de neînfrânt, Eliade nu va ezita să se expună „pericolelor spiritului”, care îl tulbură prin ispitele cărților din labirintul bibliotecii. În același timp, el caută experiența „legăturii negative” cu geniul feminin. Astfel, urmărind îndeplinirea acestor condiții necesare constituirii unei personalități tragice masculine, Eliade spera să înțeleagă și să actualizeze în existența sa reunirea celor două „curente ale vieții spirituale”, dionisiacul și cristicul.

Eliade povestește în paginile *Romanului adolescentului miop* despre bucuria victoriilor spiritului pe care o trăia în urma practicării ascezei. Interesant este faptul că, după cum observă Mac Linscott Ricketts¹⁶⁸, în *Autobiografie*, scriitorul nu menționează aceste episoade ale existenței sale, care culminau cu extazul durerii pe care o îmbrățișa ca pe o neprețuită comoară¹⁶⁹. Această decizie a scriitorului de a lăsa în umbră atitudinile ascetice care i-au marcat tinerețea, împreună cu numeroase pasaje din *Jurnalul portughez*¹⁷⁰, demonstrează faptul că viziunea lui Eliade referitoare la importanța ascezei se modifică semnificativ mai ales datorită „pedagogiei Indiei”.

Pe lângă lupta cu dorințele trupești, Eliade înfruntă primejdia operelor care pot năruți o personalitate puternică. De fapt, absorbit fiind de lecturile sale, Eliade trăiește primele experiențe autentice de „ieșire din sine”, simțind cum timpul se concentrează, cum identitatea sa se transformă prin fiecare carte citită. Tânărul cercetător vede în erudiție o experiență inițiativă, din care nu lipsește pericolul atrofierii sensibilității personale datorită supremației anumitor cărți. Pentru a evita rătăcirea printre fragmentele de adevăr oferite de alții, ideile izvorâte din erudiție trebuie să fie însuflite, în permanentă legătură cu viața proprie și a celorlalți:

„Niciodată nu voi izbuti să mă cunosc așa cum îmi cunosc biblioteca. La răstimpuri, mă surprind. Mă luminez; mă înfioară simțământul că acesta sunt eu, și tot ce spun sau fac altfel nu le fac din porunca mea, ci din porunca străinilor din mine. Încerc să rânduiesc cele câteva rezultate. Nu izbutesc; se exclud, se dușmănesc, se anulează unul pe altul. [...] Voiam să-mi creez o unitate cu riscul a oricâte renunțări și mutilări.”¹⁷¹

Configurația armonioasă, pluristratificată, a sintezei spirituale pe care își propune să o împlinească tânărul filosof își găsește modelul în Goethe. Autorul lui *Faust* a reprezentat pentru Eliade „omul universal”, personalitatea genială deschisă spre multiple zone ale spiritului, strălucind în diferite domenii ale cunoașterii. Asemeni lui Goethe, printre primele interese ale cercetătorului român au fost cele îndreptate în direcția alchimiei, datorită simbolismului religios asociat acesteia. Și Eliade trece prin etapa marcată de preocupări oculte, despre care dezvăluie foarte puțin în scrierile sale. Tot după modelul savantului și artistului german, sinteza spirituală pe care o urmărește Eliade presupune aprofundarea legăturilor dintre om și lumea creată. Tânărul cercetător este fascinat de studiile botanice ale lui Goethe, care-i atrag atenția asupra modelului plantei primordiale. Această structură îl va ghida pe Eliade pe tot parcursul vieții sale spre descifrarea sensului universal al omului. De aici pornește dorința lui Eliade de a ști tot ce este în inima lumii, de a cunoaște configurația care cuprinde esența întregii creații. Toate învățăturile cărților pe care le citea uitând de timp și de sine încep să intre în corespondență, să dezvăluie misterioasa tendință a tuturor elementelor Creației de a se reintegra în unitate. Adevărul universal al coincidenței contrariilor este identificat de Eliade în întreaga operă a lui Goethe¹⁷².

¹⁶⁸ Mac Linscott Ricketts, *op. cit.*, p. 68.

¹⁶⁹ Mircea Eliade, *Romanul adolescentului miop*, Editura Litera, București, 2009, p. 120-121.

¹⁷⁰ Idem, *Jurnal portughez*, Editura Humanitas, București, 2006, p.160, p.169, p.284, p. 296.

¹⁷¹ Idem, *Gaudeamus*, Editura Garamond, București, 1999, p. 33.

¹⁷² Iată ce scrie Eliade în *Jurnal* despre corespondențele dintre gândul său filosofic și cel al lui Goethe: „Misterul atracției acesteia totale pentru Goethe încă mă fascinează. Orice gând sau pagină a lui, orice carte în legătură cu el, mă proiectează într-un univers stenic, luminos, familiar. Îmi vine să strig: asta e lumea mea, pentru asta am fost făcut, etc. Și de câte ori

Concepția viitorului savant referitoare la cercetarea științifică se conturează astfel în rezonanță cu cea a ilustrului gânditor german. Omul de știință, în opinia lui Eliade, nu poate înțelege complexitatea realității fără a depăși nivelul acumulării de informații, al descrierii obiective a sistemelor naturale. Eliade prefera să vadă în fenomenele pe care le studia misterioasa mișcare continuă a vieții, dansul formelor, în care lumea exterioară și cea interioară se întâlnesc, reflectând transformarea sufletului.

Pe un alt plan al existenței sale, urmărind modul de a fi în lume al lui Papini și mai apoi al lui Kierkegaard, Eliade conștientizează infinitele posibilități ale „virilității”, încercând să consolideze puterea voinței sale de a construi o personalitate unică, înzestrată cu o conștiință largă¹⁷³. În opinia lui Eliade, Papini era caracterizat în primul rând de „patima cunoștinței erudite și enciclopedice”, alergând după certitudini, căutând absolutul în filosofie și experiență mistică, rătăcind apoi în scepticism și ură împotriva celor care prin „sisteme și filosofii” tulburaseră liniștea sufletelor. Autorul italian ilustrează astfel, prin existența sa și prin cărțile sale, „convulsiile sufletești ale unei întregi generații”, al cărei spirit dorea să se elibereze de dogmele pozitivismului¹⁷⁴.

Golul sufletesc lăsat de asimilarea diverselor sisteme filosofice desacralizate a fost simțit și de Papini, al cărui „zbucium lăuntric” oglindea neliniștea care-l tulbura pe Eliade. Viziunea papiniană asupra condiției umane este revelatoare pentru tânărul care încerca să dobândească forța „gândirii pure”¹⁷⁵:

„Pentru Papini, rostul omului e să intervină și să schimbe natura după placul său.[...] Această creare din nou a naturii, această realitate pe care ne-o făurim noi cu spiritul nostru – deoarece realitatea în sine e nedefinită, curgătoare, neputând să provoace senzațiuni statornice – e făcută de toți oamenii prin religie, artă, știință, dar mai ales prin filozofie. Căci toate aceste sisteme metafizice, crezuri artistice sau ipoteze științifice, ca și credința în care ne zvârlim cu trup și suflet nu sunt altceva decât lumi pe care noi le creăm în mintea noastră sau cu inima noastră, iar cele patru manifestări omenești sunt instrumente cu ajutorul cărora omul intervine, schimbând natura.”¹⁷⁶

Remarcăm în acest text primele referiri clare la rolul creator al spiritului omenesc, definit ca principiu unificator al planurilor realității, pentru a căror cunoaștere este necesară îmbinarea armonioasă dintre filosofie, știință, artă și trăire religioasă. Autorul italian devine pentru Eliade un simbol al paradoxalei îmbinări, în aceeași structură sufletească, dintre nestăvilita „patimă cerebrală” și orientarea spre seninătatea contopirii cu Dumnezeu. Lumea „idolilor de oțel” și a democrației de jos în sus stârnește ura, generând dezordine și suferință. În fața „celui Răstignit” însă, Papini „poate a plâns nopți întregi” căutând calea spre un alt nivel al existenței, oferit de conștiința creștină. Nostalgia împlinirii

trădez prea din cale afară această vocație, și mă las antrenat în lucrări și responsabilități care nu-mi erau ursite mă îmbolnăvesc. Înainte de boala propriu zisă (ca cea de acum), sunt împrăștiat și steril, enervat, fără chef.” Vezi Mircea Eliade, *Jurnal*, Vol. I, 21 noiembrie, 1968, p. 595.

¹⁷³ În 1965, Eliade precizează că virilitatea reprezenta pentru el un instrument de cunoaștere, care-i oferea promisiunea totalizării experienței: „Înțelegeam prin «virilitate» ceea ce aveam să descopăr mai târziu, în India, că *Mahayana* exprima prin *vajra*: conștiința pură (și e semnificativ faptul că *vajra*, lit. trăznet, simbolizează totodată și organul generator masculin, mai precis posibilitățile lui spirituale inerente și specifice). Credeam, deci, că «virilitatea» sub forma ei absolută echivalează cu spiritul pur. Nu acceptam Erosul decât subjugat total «virilității»; altminteri, unitatea absolută a spiritului pur risca să se sfărme.” Mircea Eliade, „Itinerariu spiritual: tânăra generație”, în *Cuvântul în exil*, nr. 40-41, septembrie-octombrie 1965, p. 1-4, republicat în *Profetism românesc*, Vol. I, Editura Roza vânturilor, București, 1990, p. 14.

¹⁷⁴ Idem, „Giovanni Papini. Preludii”, în *Cuvântul*, an III, nr. 640, 18 decembrie 1926, p. 1-2, republicat în *Misterele și inițierea orientală. Scrieri de tinerețe 1926*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 262-265.

¹⁷⁵ Idem, „Mistica lui Papini”, în *Cuvântul*, an III, nr. 661, 16 ianuarie 1927, p. 1-2, republicat în *Itinerariu spiritual. Scrieri de tinerețe 1927*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 36.

¹⁷⁶ Mircea Eliade, „Giovanni Papini”, în *Foaia tinerimii*, nr. 8, 15 aprilie 1925, p. 118-120, republicat în *Cum am găsit piatra filozofală. Scrieri de tinerețe 1921-1925*, Editura Humanitas, 1996, p. 233.

liturghiei lăuntrice îl însoțește pe savantul român în toate căutările sale, determinându-l să privească uimit în adâncimea sufletului celor care s-au apropiat de comuniunea cu Dumnezeu.

„Pragmatismul magic”¹⁷⁷ al maestrului tinereții sale și experiența convertirii, a liniștii în „tihnă sfinte Biserici”, vor reprezenta un important punct de referință pentru Eliade în fiecare etapă a perioadei sale de formare. Spre deosebire însă de autorul italian, Eliade era fascinat și de spiritualitatea abisală a Orientului și a culturilor arhaice prin care spera să înfăptuiască, în propria personalitate, sinteza dionisiacului și cristicului¹⁷⁸. Atitudinile spirituale și trăirile pe care Eliade le caută în textul papinian conturează o cale pe care tânărul cercetător este hotărât să o urmeze, căutând de fapt să creeze, prin voința sa, o nouă dimensiune a participării la existența în lumea creată:

„Trebuie să mă scutur de neîncredere. O dată ce voi realiza asceza etică, de ce să nu realizez și asceza erudiției universale? Firește, nu se poate stăpâni tot, dar se pot culege și însuși *toate esențele* geniului omenesc. Îmi vor trebui cinci, zece sau cincizeci de ani. Atunci îmi voi spune: m-am creat din nou, prin muncă aspră, necunoscut de nimeni; mi-am depășit speța, pentru că în sufletul și în creierul meu s-au adunat toate roadele muncii omenești; din semințele lor pot răsări păduri, lanuri, grădini.”¹⁷⁹

Soren Kierkegaard, pe care Eliade îl citise în traducere italiană, reprezintă pentru tânărul care se confrunta cu „primejdiile personalității masculine” un model de „voință oțelită”, de viață interioară „arzătoare, care s-ar fi pierdut într-o existență comodă, protejată de neliniști spirituale”¹⁸⁰. După modelul filosofului danez, Eliade alege să renunțe la iubirea pentru Rica Botez care, în viziunea sa, nu trebuia să devină o ispită, o înlănțuire în iluzii, ci un simbol al geniului feminin, care poate susține amplificarea potențialului său creator. Asemeni lui Don Quijote, scrie Eliade într-un articol publicat în 1928¹⁸¹, eroul trebuie să actualizeze neîncetat o viață mai presus de limitele condiției umane, călăuzindu-se după legile voinței și nu ale emoției, care nu este decât o slăbiciune a conștiinței fragmentate¹⁸².

Thomas Altizer îl consideră pe Eliade unul dintre puținii „urmași” ai lui Kierkegaard, în sensul efortului de a recupera valorile experienței religioase autentice¹⁸³. Teologul american remarcă faptul că ontologia arhaică eliadescă are în comun cu viziunea lui Kierkegaard asupra credinței elementul repetiției, convingerea că, periodic, timpul trebuie regenerat prin abolirea condiționărilor generate de trecutul istoric. De asemenea, Eliade duce mai departe gândul lui Kierkegaard referitor la misterul întrupării, al cărui sens indică posibilitatea coincidenței timpului profan cu eternitatea, a comuniunii dintre om și Divinitate.

¹⁷⁷ Idem, *Memorii*, Vol. I, Editura Humanitas, București, 1991, p. 92.

¹⁷⁸ În „Mistica lui Papini”, articol publicat în 1927, Eliade sesizează faptul că viața religioasă papiniană se delimitează clar de „extazul asiatic”, de „contemplația interiorizată și calmă a budismului”. *Itinerariu spiritual. Scrieri din tinerețe 1927*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 34.

¹⁷⁹ Mircea Eliade, *Gaudeamus*, Editura Garamond, București, 1999, p. 100-101.

¹⁸⁰ Idem, „Soren Kierkegaard”, în *Cuvântul*, an IV, nr. 1035, 4 martie 1928, p. 1-2, republicat în *Virilitate și asceză. Scrieri de tinerețe 1928*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 68-72.

¹⁸¹ Iată îndemnul lui Eliade: „Să facem din nebunia noastră *lume de carne*. Să coborâm valorile duhului nostru în viață, și să luptăm veșnic alături de ele. Vom vedea atunci uriași în morile de vânt și castelane în slujnicele cârciumilor. Viața decolorată, monotonă, veștedă – va ajunge frământată de diavolești și dumnezeiești porniri.” Vezi Mircea Eliade, „Beatrice și Don Quijote”, în *Gândirea*, nr. 1, ianuarie 1928, p. 31-32, republicat în *Virilitate și asceză. Scrieri de tinerețe 1928*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 38-40.

¹⁸² Nu mai puțin importantă este, în acest sens, al efortului de construire a unei personalități virile, „tainele sufletului lui Leonardo” care, preferând să existe mai presus de emoții, luminează în conștiință noțiunea spiritualității masculine: austeră, solitară, enigmatică”. Mircea Eliade, „Leonardo”, în *Cuvântul*, an IV, nr. 1099, 22 mai, 1928, p. 1-2, republicat în *Virilitate și asceză. Scrieri de tinerețe 1928*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 139-143.

¹⁸³ Thomas J.J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Philadelphia, The Westminster Press, 1963, p. 80.

Eliade urmărește cu interes metodologia care ghidează activitatea științifică a savanților în a căror operă își găsește puncte de sprijin. Remarcăm în aprecierile referitoare la Buonaiuti elementele de bază ale propriei metodologii, care a generat numeroase controverse în rândul istoricilor religiilor¹⁸⁴. În primul rând, Eliade remarcă necesitatea depășirii erorilor generate de „confuzia planurilor”, de tirania metodelor gourmontiene¹⁸⁵. Fenomenele religioase nu pot fi studiate pe baza unor măsurători împrumutate din psihologie la fel cum ele nu pot fi limitate la manifestarea lor în plan istoric. Singurul nivel de interpretare care pune în lumină „impulsul viguros” pe care faptele religioase îl dau „valorilor sufletești” este cel mistic. Aparenta obiectivitate a istoricilor care își propun să privească aceste fenomene din perspectivă raționalistă conduce inevitabil la informații reci, lipsite de viață, care nu reușesc decât să confunde „o realitate” cu „simptomele exterioare ale atingerii acestei realități”¹⁸⁶.

Pornind de la studiile lui Buonaiuti, îndosebi lucrarea *La religione nella vita dello spirito*, publicată la Roma în 1926, Eliade urmărește „evoluția și închegarea noțiunii sacralului” în conștiințele „de elită” ale lui Schleiermacher, Kant și Otto¹⁸⁷. Concepția lui Schleiermacher, care evidențiază complexitatea legăturii dintre conștiința umană și experiența religioasă, este dusă mai departe de Otto prin surprinderea echilibrului dintre componentele sentimentale ale religiei și „elementele conceptuale” ale conștiinței.

Tot din dorința de a ajunge la o mai bună înțelegere a faptelor sufletești care contribuiau la construirea identității sale, Eliade urmărește cu deosebită atenție fenomenele culturale generate de personalitatea și opera lui Nicolae Iorga. Ca reprezentant al vechii generații, Iorga nu mai putea „entuziasma masele de tineri” din perioada interbelică. Vorbind în numele celor dintâi tineri care „s-au strecurat de sub influența lui Nicolae Iorga”, Eliade subliniază impactul remarcabil al operei „unui om care a stăpânit cincisprezece ani sufletul miilor de intelectuali tradiționaliști”, afirmând saltul noii generații spre un alt nivel de înțelegere a lumii, care nu exclude „frământările de esență mistică”¹⁸⁸.

În fiecare fapt cultural care-i reține atenția, Eliade caută să identifice structura prin intermediul căreia prind viață noi creații ale spiritului. Nicolae Iorga actualizează prin opera sa modelul aristotelic de cunoaștere, lipsit de impuls mistic însă impresionant prin capacitatea sa de a oferi o viziune unitară asupra fenomenelor studiate. Poligrafia lui Iorga, remarcă Eliade, nu demonstrează continuitatea conștiinței, așa cum se întâmplă în cazul lui Hasdeu. Contradicțiile operei sale își au originea tocmai în această tendință de a reacționa „în fața timpurilor și civilizațiilor”¹⁸⁹, pierzând din vedere sistematizarea, armonizarea acestor informații cu întregul conținut al conștiinței cercetătorului. Această latură a

¹⁸⁴ Mac Linscott Ricketts precizează că „până la vârsta de douăzeci de ani, Eliade și-a conturat deja viziunea asupra metodei care-l va călăuzi în cariera sa de istoric al religiilor. Este o metodă care se echilibrează în mod paradoxal prin intersectarea dintre știința obiectivă și credință, o poziție care a fost greu de menținut pentru Eliade și cu atât mai dificil de înțeles pentru alți oameni”. Vezi Mac Linscott Ricketts, *op. cit.*, p. 188.

¹⁸⁵ Mircea Eliade, „Metodele gourmontiene”, în *Cuvântul*, an III, nr. 829, 6 august 1927, p. 1-2, republicat în *Itinerariu spiritual. Scrieri de tinerețe 1927*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 232-237. Aceste metode bazate pe disociație, deși necesare în efortul de cunoaștere a planului „realității biologice”, nu pot oferi decât explicații superficiale. Permanentă transfigurare pe care o presupune existența este oglindită în nesfârșitele corespondențe între elementele realității imediate și fiecare nouă creație a spiritului.

¹⁸⁶ Idem, „Portrete italiene. Ernesto Buonaiuti”, în *Cuvântul*, an III, nr. 670, 28 ianuarie 1927, p. 1-2, republicat în *Itinerariu spiritual. Scrieri de tinerețe 1927*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 60.

¹⁸⁷ Idem, „Religia în viața spiritului”, în *Est vest*, nr.1, 1927, p. 28, republicat în *Itinerariu spiritual. Scrieri de tinerețe 1927*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 68-69.

¹⁸⁸ Idem, „Misterele și inițierea orientală”, în *Cuvântul*, an III, nr. 604, 6 noiembrie 1926, p. 2, republicat în *Misterele și inițierea orientală. Scrieri de tinerețe 1926*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 198.

¹⁸⁹ Mircea Eliade, „Cetind pe Iorga. Impulsul poligrafic”, în *Cuvântul*, an III, nr. 709, 9 martie, 1927, p. 1-2, republicat în *Itinerariu spiritual. Scrieri de tinerețe 1927*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 101-105.

personalității marelui istoric este pusă sub semnul paradoxului și privită cu uimire de tânărul care în acei ani se construia pe sine.

Personalitatea lui Hasdeu, „cel mai complex și organic geniu român”¹⁹⁰, este pusă de Eliade sub semnul aspirației spre unificarea cunoașterii, dovedind o extraordinară capacitate de a „îmbina firesc” diferite „posibilități de creare”. Eliade este fascinat de sufletul marelui om de cultură, de caracterul personal al operei sale, în care se oglindește zbuciumul lăuntric al unei minți „doritoare de aspecte necunoscute ale adevărului”¹⁹¹. Scrierile lui Hasdeu sunt, în opinia lui Eliade, în rezonanță cu nevoile spirituale ale noii generații care își caută echilibrul în impulsul mistic, în îmbinarea dintre trăire intensă și rațiune. Metoda lui Hasdeu, felul în care acesta dezvăluie farmecul alcătuirii și prefacerii ideilor sale reprezintă valori care nu pot fi date uitării și care trebuie reintegrate în arhitectura unei lucrări complexe, care să fie „înainte de toate o «construcție organică»”¹⁹². Prin urmare, în 1937, Eliade își propune să ducă la îndeplinire ambițiosul proiect al ediției Hasdeu, care urma să reflecte cu pasiune și spirit critic personalitatea unui gânditor a cărui creație este, în viziunea sa, dincolo de timp și istorie.

Studiind corespondențele dintre Iorga și structura poligrafică ilustrată de Aristotel, raportându-se în același timp la reflectarea modelului lui Hermes Trismegist în atitudinea spirituală a lui Hasdeu, Eliade își definește propria orientare în lumea erudiției. Toate aceste experiențe, privite ca etape ale întâlnirii cu sine, oglesc permanenta preocupare a tânărului cercetător pentru aflarea modalităților prin care poate fi realizată depășirea condiției umane și afirmarea unui mod de a fi în lume vrednic de cunoașterea unui „nou Dumnezeu”¹⁹³, care nu poate fi redus la o simplă funcție socială. Treptat, după cum afirmă prin vocea personajului David din *Întoarcerea din Rai*, Eliade va simți din ce în ce mai mult „setea de concret, de caritate”, al cărei rost este „de o mie de ori mai înalt decât” cel al vieții ca „monument spiritual”¹⁹⁴. Un rol esențial în această transformare îl va juca personalitatea mefistofelică a profesorului Nae Ionescu.

II. 4. Nae Ionescu. Esența unui destin

„Marea revoluție adusă de Nae Ionescu în scrisul cotidian românesc – a fost tocmai această familiaritate cu adevărurile elementare, cu faptele simple, această excesivă modestie a lui de a nu vorbi decât despre lucrurile la mintea oricărui om sănătos; modestie care i-a creat, într-o cultură «complicată» ca a noastră, celebritatea «gazetarului paradoxal»”.

(Mircea Eliade, „Un cuvânt al editorului”, în *Roza vânturilor*, Editura Roza vânturilor, București, 1990, p. 424)

Reflectând asupra relației dintre Mircea Eliade și Profesorul Nae Ionescu, în contextul acelor timpuri marcate de „falimentul pozitivismului”, este important să remarcăm dinamica legăturii dintre cei doi, felul în care atât studentul cât și maestrul au preluat în mod creativ ideile care se nășteau dintr-un dialog menit să mențină o personalitate cât mai aproape de adâncurile vieții. Privind faptele din perspectiva profesorului, după cum afirmă în prefața volumului *Roza vânturilor*, acesta își propunea să

¹⁹⁰ Idem, „Opera lui Hasdeu”, în *Cuvântul*, an III, nr. 832, 10 august, 1927, p. 1-2, republicat în *Itinerariu spiritual. Scrieri de tinerețe 1927*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 241-244.

¹⁹¹ Idem, „Hasdeu”, în *Cuvântul*, an III, nr. 611, 14 noiembrie, 1926, p. 2, republicat în *Misterele și inițierea orientală. Scrieri de tinerețe 1926*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 204.

¹⁹² Idem, „Reflecții imprudente în jurul unei comemorări” (II), în *Cuvântul*, an III, nr. 835, 13 august 1927, p. 1-2, republicat în *Misterele și inițierea orientală. Scrieri de tinerețe 1926*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 247.

¹⁹³ Idem, „Oameni din cărți. Brand”, în *Cuvântul*, an III, nr. 620, 25 noiembrie, 1926, p. 1-2, republicat în *Misterele și inițierea orientală. Scrieri de tinerețe 1926*, Editura Humanitas, București, 1998 p. 224.

¹⁹⁴ Idem, *Întoarcerea din rai*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 274.

ofere prin lucrările sale o viziune asupra „sensului vremii și al întâmplărilor”¹⁹⁵, dincolo de orice pretenție de originalitate sau interes personal, fără a urmări în mod deosebit să pună amprenta personalității sale asupra acelor tineri. În timpul cursurilor sale, el îi invita mereu pe ce prezenți în Aula Universității să-și caute propria cale, pentru a ajunge la adevărurile care există deja în fiecare conștiință. La rândul său, Eliade subliniază autonomia gândirii sale, scriind în *Solilocvii*, imediat după experiența indiană, despre „eroarea feroce a originalității”, despre limitele unei „viziuni corporale”, fizice asupra experiențelor spirituale:

„Ceea ce mă uimește în teoria influenței (pentru că, fiind un sistem cu o etică, poate fi numită teorie) e faptul că oameni cu o inteligență sigură cred în posibilitatea de asimilare sau copiere a ideilor și intuițiilor; mai mult, ei cred că această copiere se realizează exterior. Lucrurile stau astfel: 1) ori cel care împrumută e inert, și atunci ceea ce a împrumutat e inutil; 2) ori are o indiscutabilă gândire proprie, și aceasta nu poate fi «influențată» ca un obiect fizic. El poate numai descoperi în intuiția și gândirea altuia propriile sale orientări și îndoeli, exprimate mai coerent. Dar materialul indistinct al experienței, cât și valorile acordate acestuia de către conștiință se aflau deja; influența, în cel mai bun caz, n-a făcut decât să accelereze cristalizarea sau să ajute depășirea anumitor dificultăți. În cele mai multe cazuri, însă, chiar acest ajutor e imaginar; aparține autosugestiei. Conștiința care nu are încă puterea sau curajul de a lua o atitudine, se bucură că o găsește de-a gata în altul; e, într-un anumit sens, o abdicare de la responsabilitate, proces inconștient care dă seamă de idolatria modernă a «autorităților»”¹⁹⁶.

În „Cuvântul editorului”, Mircea Eliade privește spre structura suflătoare a celui care a avut forța de a îndruma o întreagă generație. El remarcă valoarea „funcțiunii socratice” în care credea Nae Ionescu, felul în care, prin „tehnica neliniștirii”, un student era încurajat să se elibereze de dogme, să creadă în posibilitatea depășirii limitelor condiției umane. Eliade vedea în profesorul său creatorul unui „moment spiritual”, în care s-au regăsit tinerii angajați în lupta pentru recuperarea existenței „de partea vieții”¹⁹⁷.

Pornind de la aceste observații, vom urmări în cercetarea noastră corespondențele care au existat între cele două personalități orientate spre valorile paradoxului, ale permanentei „neliniști” suflătoare. Remarcăm astfel cum teoriile eliadești despre om, despre capacitatea conștiinței umane de a structura realitatea, se formează în strânsă legătură cu ideile exprimate de profesorul său, însă permanenta lor mișcare se realizează în cadrul unei viziuni care poartă amprenta universalității.

Analizând ideile filosofice exprimate de Nae Ionescu, Mac Linscott Ricketts remarcă faptul că și profesorul formulase o teorie despre existența a trei planuri ale realității, care nu pot fi cunoscute și înțelese decât adoptând instrumente de investigație și atitudini spirituale potrivite pentru fiecare dintre ele¹⁹⁸. Ionescu insistă asupra faptului că lumea nu poate fi redusă la ceea ce poate fi perceput prin simțuri, punând în evidență necesitatea evitării „confuziei planurilor”:

„Îmi închipui că generația noastră are o problemă de rezolvat a ei proprie, care a lipsit veacului trecut: problema treptelor de cunoaștere. Și în legătură cu ea, problema delimitării planurilor realității; există în ordinea cunoașterii un plan științific, un plan filosofic, un plan religios de realitate: fiecare de sine stătător, cu metodele lui proprii, ireductibil unul la altul.”¹⁹⁹

¹⁹⁵ Nae Ionescu, Prefață, *Roza vânturilor*, Editura Roza vânturilor, București, 1990, p. VII.

¹⁹⁶ Mircea Eliade, *Solilocvii*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 83-84.

¹⁹⁷ Idem, „Un cuvânt al editorului”, în *Roza vânturilor*, p. 437.

¹⁹⁸ Mac Linscott Ricketts, *op.cit.*, p. 98-99.

¹⁹⁹ Nae Ionescu, „Piatra din capul Unghiului”, 5 iunie, 1926, în *Roza vânturilor*, Editura Roza vânturilor, București, 1990, p. 11-12.

Pentru Eliade, care deja purta în minte izvoarele de înțelepciune ale filosofiei religioase, urmărind actualizarea ideilor anunțate de Kierkegaard²⁰⁰, o asemenea viziune reflecta tumultul propriului laborator de creație. Tânărul cercetător ajunge să creadă într-un mod de a fi în lume diferit de cel al maestrului său, evidențiind existența unui plan immanent, care cuprinde umanul, fiziologicul, esteticul, raționalul, din care se poate produce saltul spre o realitate transcendentă, a prezentului etern, care depășește dimensiunea psihismului uman²⁰¹.

Învățând lecțiile Indiei, Eliade va duce mai departe gândul său, formulând teoria autolimitării sacralului în profan. Cel aflat în căutarea libertății spirituale, explică Eliade, nu poate recunoaște manifestarea acestei prezențe de dincolo de lumea creată decât atunci când se angajează într-o aventură care presupune alegerea „comuniunii de dragoste”²⁰² prin participarea la istorie. Nae Ionescu însă pornește în discursul său referitor la problematica accesului omului la informația planului transcendent de la convingerea că doar conștiința creștină poate actualiza miracolul, dând sens durerii și fericirii deopotrivă:

„De la răstignire, lumea știe că nu durerea sau bucuria ca atare sunt hotărâtoare pentru suferința sau fericirea noastră; ci atitudinea pe care personalitatea noastră spirituală o păstrează în fața lor. Astfel durerea însăși poate deveni izvor de nesfârșită bucurie, dacă ea îndeplinește un rost și își capătă un sens în ancorarea noastră spre mântuire.”²⁰³

Pe lângă înfruntarea primejdiilor drumului spre sine, darul iubirii este înțeles de maestru și de discipol deopotrivă ca fiind singurul instrument de cunoaștere prin care ființa trăiește beatitudinea comuniunii cu Divinitatea. Spre deosebire de Eliade, care a căutat semnificația acestei atitudini spirituale în toate fenomenele religioase pe care le-a studiat, Nae Ionescu avea în vedere doar „realitățile concrete”²⁰⁴ care reflectă dogmele Ortodoxiei. Efectul reintegrării dimensiunii transcendente în conștiința omului este, în viziunea maestrului, solidarizarea cu toate elementele lumii create. Îmbogățit sufletește în urma apropierii de India eternă, Eliade înțelege la un alt nivel valoarea interacțiunii dintre natură și o conștiință care-și caută izbăvirea prin cosmizare. Întreaga Creație slujește efortului sufletului de a se întoarce în Totalitate, dincolo de cernerea lumilor, în eternitate.

Nae Ionescu accentua în cursurile și articolele sale ideea conform căreia sunt perioade în istorie când Dumnezeu și omul se apropie mai mult când, prin intervenția unor personalități de elită²⁰⁵, omenirea se poate înnoi. Interesant este faptul că și Eliade va pune accent pe ideea unei elite creatoare care, afirmând „primatul spiritualului”, să facă posibilă realizarea unei revoluții adevărate, „de sus în jos”²⁰⁶.

²⁰⁰ Mircea Eliade, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 26.

²⁰¹ Idem, „Spiritualitate și ortodoxie”, în *Viața literară*, an III, nr. 93, 10 noiembrie 1928, p.1-2, republicat în *Virilitate și asceză. Scrieri de tinerețe 1928*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 295.

²⁰² Idem, „Un cuvânt al editorului”, *op. cit.*, p. 441.

²⁰³ Nae Ionescu, „Juxta crucem” (1927), în *Roza vânturilor*, Editura Roza vânturilor, București, 1990, p. 401.

²⁰⁴ Idem, „Biserica țaranilor” (1926), în *Roza vânturilor*, Editura Roza vânturilor, București, 1990, p. 35.

²⁰⁵ Idem, „Cultură și democrație” (1926), în *Roza vânturilor*, Editura Roza vânturilor, București, 1990, p. 370.

²⁰⁶ În romanul *Întoarcerea din Rai*, prin vocea lui Eleazar, Eliade meditează asupra problemei revoluției de jos în sus: „Omul este astfel făcut, încât poate accepta orice experiență, cât ar fi ea de primejdioasă, cu o singură condiție: ca experiența aceea să instaureze o ordine nouă, necunoscută până atunci. Ordine nouă în morală, în politică, în spiritualitate. Nu e așa? Riști orice, cu condiția să ieși de acolo, dacă nu împlinit, cel puțin *altfel* de cum erai. Foarte bine! Acum, ceea ce este rău cu revoluția de jos în sus este că *nu poate fi* niciodată nouă. [...] Celelate revoluții au fost făcute de bătrâni, de necesitățile unei lumi vechi. Numai tinerii, numai o elită tânără poate instaura o ordine cu adevărat nouă. Altminteri,

În relația cu Nae Ionescu, Eliade identifică importante momente revelatoare, care au continuat să intervină în mișcarea conștiinței sale chiar și după dispariția din această lume a Profesorului. „Sinteza spirituală” pe care o realizează discipolul datorită maestrului său este, considerăm noi, cel mai clar dezvăluită de reflecțiile publicate de Eliade în *Universul literar*, în martie 1940, la scurt timp după moartea lui Nae Ionescu. În acest articol, scriitorul încearcă să surprindă semnificația unui destin. În viziunea lui Eliade, profesorul său de logică și metafizică a reușit să înțeleagă dimensiunea tragică a existenței omului în lume:

„Tragedia omului, de la Adam încoace, Nae Ionescu o găsea întreagă în acest episod: incapacitatea omului de a iubi în chip absolut. De aceea sfinții sunt singurii care se pot apropia de Dumnezeu și-l pot cunoaște, pentru că numai dragostea sfinților se apropie de o dragoste absolută.”²⁰⁷

Deși nevoit să înfrunte suferințele generate de condiția sa de ființă căzută, subliniază Eliade, exprimând astfel și cele mai profunde convingeri ale sale, omul își poate schimba poziția în cosmos. Conștiința umană are capacitatea de a cuprinde realitatea în totalitatea ei, ceea ce înseamnă că moartea înseamnă de fapt o nouă naștere, „prima etapă a reintegrării spiritului în condiția lui primordială, glorioasă”. Pentru „cei vii”, care au acces doar la fragmente de cunoaștere, această miraculoasă desprindere de nivelul profan al existenței „rămâne o taină de nepătruns”²⁰⁸.

Ideile lui Nae Ionescu despre mistica ortodoxă și mai ales preocupările Profesorului pentru înțelegerea dramei mântuirii îl determină pe Eliade să conștientizeze amploarea propriului zbucium interior. Tânărul scriitor trăiește de multe ori sentimentul rătăcirii în zonele marginale ale experienței religioase, înțelegând, tocmai datorită acestor confruntări cu sine, că problema sacrului trebuie aprofundată pornind de la un cadru mult mai larg decât cel oferit de o singură tradiție:

„Eram student la filozofie și, studiind filozofii, marii filozofi, simțeam că lipsește ceva. Simțeam că nu putem înțelege destinul omului și modul specific de a fi al omului în univers fără să cunoaștem fazele arhaice ale experienței religioase. În același timp, aveam sentimentul că-mi vine greu să descopăr aceste rădăcini pe baza propriei mele tradiții religioase, adică pe baza realității actuale a unei anumite Biserici care, ca toate celelalte, era condiționată de o îndelungată istorie și de instituții al căror sens și forme succesive le ignoram. Simțeam că mi-ar fi fost greu să descopăr adevăratul sens și mesaj al creștinismului numai prin tradiția mea. Iată de ce voiam să merg în profunzime.”²⁰⁹

Atât mentorul cât și discipolul au fost adevărați artiști ai corespondențelor. Au trecut unul în conștiința celuilalt, au trăit răul istoriei, pierzându-și credința și așteptând mângâierea morții. „Confuzia planurilor” i-a neliniștit profund, cauzându-le suferința care însoțește întotdeauna aceste stări de descompunere sufletească. Eliade alege însă propria sa cale, hotărât să pătrundă misterul transformării fapturii umane căzute într-o ființă totală, liberă.

Experiența aventurii și „pedagogia Indiei” vor călăuzi pașii tânărului Eliade spre o mai profundă înțelegere a complexității sufletului omenesc pentru care voința și renunțarea nu pot reprezenta Absolutul. Începând cu perioada studiilor în India, Eliade se va concentra din ce în ce mai mult asupra „semnelor” sacrului, fără a lăsa însă în urmă gestul faustic al raportării la puterea cărților, sperând că astfel se va putea apropia de acea prezență revelatoare pe care o aștepta să se manifeste în existența sa.

asistăm la stupide lupte politice pentru cucerirea puterii. Și asta nu poate interesa pe un om liber...” Vezi Mircea Eliade, *Întoarcerea din Rai*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 194.

²⁰⁷ Mircea Eliade, „Profesorul Nae Ionescu”, în *Universul literar*, 23 martie, 1940, p. 1-2, republicat în *Nae Ionescu în conștiința contemporanilor săi*, Gabriel Stănescu (editor), Criterion Publishing, București, 1998, p. 146.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 144.

²⁰⁹ Mircea Eliade, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 28.

II. 5. Momentul spiritual al noii generații

„Făceam parte din prima generație care a preluat cultura a ceea ce se numea pe atunci «România Mare», a României de după războiul din 1914-1918. O primă generație fără vreun program stabilit dinainte, fără un ideal anume de realizat. Generația tatălui meu și aceea a bunicului meu aveau un ideal: să reunească toate provinciile românești. Acest ideal a fost îndeplinit. Iar eu am avut norocul să fac parte din prima generație de cărturari români care a fost *liberă*, care n-a avut *program*. Eram liberi să descoperim nu numai izvoarele tradiționale, cum ar fi cultura noastră clasică și literatura franceză, ci absolut totul. În ce mă privește, am descoperit literatura italiană, istoria religiilor și apoi Orientul.” (*Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 24)

Eliade „are meritul de a fi trezit” tânăra generație, evidențiind, prin cele 12 foiletoane ale *Itinerariului spiritual*, principalele elemente care-i asigurau unitatea și care ar fi putut să o orienteze²¹⁰. Un prim punct de reper este reprezentat de critica dezechilibrului dintre rațiune și cunoașterea prin „alte funcțiuni”, așa cum acestea sunt puse în lumină de complexitatea experienței lăuntrice. La acesta se adaugă preocuparea tinerilor intelectuali pentru înțelegerea sensului vieții, care poate fi absorbit în conștiință prin viața bogată în neliniști și trăiri profunde a credinciosului ortodox²¹¹.

Eliade vedea în preocupările tinerilor din generația sa manifestarea dinamismului spiritual al istoriei. Cele 12 foiletoane exprimă interesul tânărului Eliade pentru o mai bună înțelegere a propriilor trăiri, pornind de la care ar fi putut să transmită și celorlalți tineri intelectuali convingerile sale cu privire la posibilitatea actualizării unei noi sinteze spirituale. Spre deosebire de generația războiului, care avusese un ideal istoric, tinerii intelectuali erau liberi, „disponibili pentru tot felul de experiențe”²¹². Această nouă elită, a cărei structură spirituală dobândește în viziunea lui Eliade dimensiuni mitice, ar putea trăi valorificând contradicțiile pentru a crea posibilitatea unei existențe totale, departe de erorile celor din generațiile trecute, care au devenit atei „aproape fără mirare”²¹³. Vechea viziune asupra lumii, informată de mitul progresului nelimitat, a lăsat loc iraționalismului care a condus spre noi seisme istorice. În acest context, tinerii cu care Eliade stă de vorbă prin aceste scrieri aveau o misiune importantă de îndeplinit. Datoria lor era să creeze liber, să arate calea reîntregirii conștiinței, „deschizând ferestre către universuri spirituale rămase până atunci inaccesibile”²¹⁴.

Eliade face elogiu diletantismului constructiv, filozofic, care adâncește cunoașterea prin intuiție, permițând perceperea pluralității lumilor, a structurii simfonice a realității. În lumina acestui aspect al conștiinței, filosofia culturii este îmbogățită cu valorile spiritului, evidențiind faptul că fiecare eveniment petrecut în timpul istoric este ancorat într-o „realitate fluidă și vibratorie”²¹⁵. Cercetarea diletantului filosof se concretizează în gând amplu, vizionar, care se încheagă într-o nouă sinteză, din care să nu mai fie exclusă viața mistică. În domeniul științelor exacte, remarcă Eliade, începe să se contureze o viziune

²¹⁰ Cf. Zigu Ornea, *Anii treizeci, Extrema dreaptă românească*, Editura Fundației culturale române, București, 1996, p. 147.

²¹¹ Mircea Eliade, *Linii de orientare*, în *Cuvântul*, an III, nr. 857, 6 septembrie, 1927, p. 1-2, republicat în *Profetism românesc*, Vol. I, Editura Roza Vânturilor, București, 1990, p. 19-23.

²¹² Idem, „Itinerariu spiritual: Tânăra generație”, în *Cuvântul în exil*, nr. 40-41, septembrie-octombrie, 1965, p.1-4, republicat în *Profetism românesc*, Vol. I, Editura Roza Vânturilor, București, 1990, p. 11.

²¹³ Mircea Eliade, „Linii de orientare”, în *Cuvântul*, an III, nr. 857, 6 septembrie, 1927, p. 1-2, republicat în *Profetism românesc*, Vol. I, Editura Roza Vânturilor, București, 1990, p. 19-23.

²¹⁴ Idem, „Itinerariu spiritual: Tânăra generație”, în *Cuvântul în exil*, nr. 40-41, septembrie-octombrie, 1965, p.1-4, republicat în *Profetism românesc*, Vol. I, Editura Roza Vânturilor, București, 1990, p. 16.

²¹⁵ Idem, „Itinerariu spiritual, Către un nou diletantism”, în *Cuvântul*, an III, nr. 862, 11 septembrie 1927, p. 1-2, republicat în *Profetism românesc*, Vol. I, Editura Roza Vânturilor, București, 1990, p. 28.

nouă asupra rolului imaginarului în procesul cunoașterii. Tânărul cercetător subliniază valoarea intuiției, care presupune articularea raționamentului cu saltul peste necunoscut pentru a se ajunge la viziunea interioară a unei noi creații:

„Soluții găsite intuitiv închid un sistem sau creează altul. Ceea ce e mai autentic, mai pur, mai prețios în știință – atât în cele deductive, cât și în cele inductive – se datorește intuiției. Cele mai trâmbițate descoperiri experimentale nu s-au săvârșit cu ajutorul unui imens număr de observații și experiențe dispuse inductiv – ci cu lumina intuiției. Ceea ce nu înseamnă că metoda experimentală, întemeiată pe inducție, e inutilă sau falsă. Ci numai că știința, ca să poată cuprinde (cunoaște) realitatea, trebuie să se ridice câteodată deasupra ei și să alerge înaintea ei.”²¹⁶

Personalitățile de elită nu se mai mulțumesc cu fragmente de știință, descoperind în profunzimile propriului lor spirit posibilități nebănuite, care permit saltul „deasupra golurilor”, conturarea unei viziuni care poate fi ulterior verificată cu rigurozitate. Eliade amintește aici pe Jules Henri Poincaré, a cărui contribuție științifică ilustrează modul în care, epuizând etapa raționamentelor și privind în interiorul ființei sale, un savant poate găsi soluții revelatoare. Adoptând această atitudine a diletantismului filosofic, precizează Eliade, un savant nu neagă știința, ci se folosește de intuiție pentru a lumina sentimente și judecăți, simțind astfel viața care pulsează în miezul realității pe care o studiază.

În cel de-al cincilea foileton din seria *Itinerariului spiritual*, Eliade insistă asupra conceptului de experiență. Asemeni lui Nae Ionescu, tânărul cercetător își bazează teoria pe ideea contradicției care se află în chiar inima vieții. Antagonismul forțelor sufletești generează experiențe care exind conștiința, trăiri pe care înaintașii generației 1927 nu le-au cunoscut. Continua mișcare a sufletului, dinamismul lumii lăuntrice oferă nenumărate șanse de a actualiza idei noi, prin care pot fi depășite „cadrele logicii imediate”²¹⁷, îmbrățișând întreaga creație și trăind în armonie cu ritmurile ei. Fiecare om care tinde spre armonizarea conținuturilor conștiinței răspândește și „respiră atmosferă culturală”, acceptă și asimilează gânduri ample, care depășesc fragmentarea domeniilor cunoașterii:

„Vom rămâne matematicieni, critici, medici, literați, sau oratori. Dar cercurile conștiințelor noastre se întretaie, totuși. Elipsele alcătuiesc teritoriul comun pe care îl cultivă fiecare și din ale cărui roade se înfruptă toți: *cultura*. Iar cultura nu se poate comunica, nu poate exista decât într-o societate legată printr-o identitate de experiențe.”²¹⁸

Spre deosebire de reprezentanții vitalismului, Eliade insistă asupra sensului experiențelor, prin care conștiința se îmbogățește, evitând împietrirea în structuri lipsite de viață. Prin urmare, fiecare actualizare trebuie privită cu atenție pentru a observa participarea ei la o realitate transcendentă. Experiența creștină, susține Eliade în această etapă a existenței sale, este cea care dă valoare faptului căutării, transfigurând întreaga existență, oferind liniște sufletelor care au îmbrățișat valorile contradicției. Ortodoxia, mai ales, aduce acea stare de echilibru care se instalează firesc, „așa cum înfloresc pomii”, îmbogățind existența cu semnificații care depășesc simpla umanitate²¹⁹. Citim în finalul *Itinerariului spiritual*:

²¹⁶ *Ibidem*, p. 30.

²¹⁷ Idem, „Itinerariu spiritual. Experiențele”, în *Cuvântul*, an III, nr. 874, 23 septembrie 1927, p. 1-2, republicat în *Profetism românesc*, Vol. I, Editura Roza Vânturilor, București, 1990, p. 37.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 38.

²¹⁹ Idem, „Itinerariu spiritual. Ortodoxie”, în *Cuvântul*, an III, nr. 924, 12 noiembrie 1927, p. 1-2, republicat în *Profetism românesc*, Vol. I, Editura Roza Vânturilor, București, 1990, p. 58-60.

„Am arătat că sensul cel mai rodnic, cel mai desfătător, mai alinător de însetări metafizice – e cel luminat în suflute de experiența creștină. Deoarece prețuirea vieții nu o face traiul bun, nici știința omenească, ci valoarea pe care omul și-o dă sieși, lumii și existenței – siguranța și seninătatea creștinismului, absența disperării sunt comori după care sufletele jinduiesc.”²²⁰

Remarcăm insistența lui Eliade asupra modalităților prin care tinerii din generația sa pot actualiza în ființa lor armonia care să asigure funcționarea conștiinței pe toate planurile. Această continuitate a vieții interioare se naște ca urmare a cultivării prin voință și renunțare a unui nou nivel de percepție, care să permită integrarea în fiecare ființă a corespondențelor dintre diferite niveluri de realitate. Sensul care se naște astfel structurează raporturile dintre ființă și lumea creată astfel încât să existe mereu ramificații ale ideilor, deschidere spre înfăptuirea de sinteze mai pline de viață.

În *Anno Domini*, exprimându-și încrederea în potențialul creator al tinerilor cărturari, Eliade accentuează ideea ieșirii din sine și din timp prin crearea din „inițiativă proprie” a acelei „conștiințe spirituale organizate, coerente, care singură e nemuritoare”²²¹. Singura operă pe care noua generație poate să o creeze este *personalitatea, conștiința*²²², care se armonizează datorită coborârii în „galeriile subterane” ale ființei, dincolo de idealurile frânte ale „fraților mai mari” cu „sufletele schilodite de război”, „naufragiați fără rost în mijlocul unei lumi pe care ei o cred a lor și care le e, de fapt, înspăimântător de străină”²²³.

Itinerariul spiritual eliadesc devine astfel un „îndreptar”, menit să cultive echilibrul fiecărei conștiințe, evitând astfel încremenirea sub scoarța unui sistem închis. Pornind de la ideea că o cultură se întemeiază pe corespondențele dintre diferite experiențe, Eliade credea cu tărie în forța tinerei generații de a genera atitudini noi, cristalizate în personalități de elită, capabile să unifice planurile realității prin „sensul pe care-l imprimă lucrurilor, oamenilor, vieții, morții”²²⁴.

Așadar, aventura spirituală pe care Eliade o trăia în acei ani era mereu deschisă spre o varietate de trăiri, configurându-se și prin raportare la înnoirile pe care Eliade spera că le vor actualiza conștiințele celorlalți colegi de generație. Este semnificativ faptul că și pe parcursul sejurului în India experiențele lui Eliade continuă să se reconstruiască în scrieri destinate tinerilor din țară. La puțin timp după plecarea sa, cititorii puteau afla din paginile revistei *Cuvântul* despre sensul pe care tânărul filosof îl dădea evenimentelor trăite într-un ținut al contrastelor.

Peste doar câțiva ani, idealurile despre care Eliade scrisese în *Itinerariu spiritual* s-au dovedit a fi prea mari pentru ceea ce putea oferi realitatea aceluia timp. Fervoarea căutării împlinirilor spirituale este treptat înlocuită de zbuciumul intrării în istorie. Într-o atmosferă din ce în ce mai tulburată de spiritul unor noi confruntări cu răul istoriei, principiile pornind de la care tinerii intelectuali sperau că vor putea actualiza o renaștere culturală a întregii societăți încep să se pietrifice.

²²⁰ Idem, „Itinerariu spiritual. Final”, în *Cuvântul*, an III, nr. 928, 16 noiembrie 1927, p. 1-2, republicat în *Profetism românesc*, Vol. I, Editura Roza Vânturilor, București, 1990, p. 60-62.

²²¹ Idem, „Anno Domini”, în *Cuvântul*, an IV, nr. 937, 2 ianuarie 1928, p. 1, republicat în *Virilitate și Asceză. Scrieri de tinerețe*, 1928, Editura Humanitas, București, 2008, p. 10.

²²² În viziunea tânărului Eliade, personalitatea e sensul vieții, reprezentând „acel ghid concret care soluționează toate crizele, toate conflictele, toate nostalgiile izvorâte din antagonismul neodihnit al cărnii și al duhului, al lui Christ actualizat alături de Apollo și de Dionysos”. Vezi „Sensul Itinerariului spiritual”, în *Viața literară*, an III, nr. 87, 9 iunie 1928, p.1-2, republicat în *Virilitate și Asceză. Scrieri de tinerețe*, 1928, Editura Humanitas, București, 2008, p. 163.

²²³ Idem, „Anno Domini”, 1928, în *Cuvântul*, an IV, nr. 937, 2 ianuarie 1928, p. 1, republicat în *Virilitate și Asceză. Scrieri de tinerețe*, 1928, Editura Humanitas, București, 2008, p. 12.

²²⁴ Idem, „Itinerariu spiritual. Final”, în *Cuvântul*, an III, nr. 928, 16 noiembrie 1927, p.1-2, republicat în *Profetism românesc*, Vol. I, Editura Roza Vânturilor, București, 1990, p. 60-62.

II. 6. Umanismul Indiei

„Mă întreb dacă nu a venit timpul să ne emancipăm de primatul cunoașterii prin inteligență, prin spiritul pur. Dacă nu trebuie să încercăm o cunoaștere globală, organică, prin pasiunile, entuziasmele, păcatele și somnul nostru. Ce mai avem de aflat prin inteligență și rațiune? Adevăruri din ce în ce mai abstracte (cum a ajuns fizica modernă), tot mai simbolice, mai depărtate de om și de viață. Drumul acesta a fost prea mult bătătorit. Haide, curaj, pe un drum nou, cu alte instrumente, cu alte ținte. O pasiune și o turpitudine – nu ne relevă oare un adevăr nou? De ce să credem că pasiunile sunt numai o întunecare a rațiunii? De ce să punem întotdeauna rațiunea înaintea? Aș vrea să cunosc un om nou, care să-mi spună că a găsit viața și adevărul în afara misticei. La urma urmelor, au început să mă exaspereze adevărurile acestea aproximative, cu inevitabila lor câtime de irațional, pe care le adunăm ca furnicile de trei-patru mii de ani. Haide, un singur om nou, cu desăvârșire nou, altul, el însuși cu adevărat!”

(Mircea Eliade, *India, Biblioteca Maharajahului, Șantier*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 404-405)

În timp ce studia în Biblioteca Seminarului de Indianistică din Roma, Eliade află din prefața cărții lui Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, despre o remarcabilă oportunitate de a studia în India datorită Maharajahului Manindra Chandra Nandy²²⁵. Acest eveniment dobândește în conștiința tânărului student o semnificație amplă, orientându-l în cercetarea sa spre valorile unui umanism universal, care să armonizeze înțelepciunea orientală cu gândirea filosofică a Occidentului.

După cum demonstrează Sergiu Al. George, India aduce pentru Eliade, la un alt nivel al existenței sale, ilustrarea valorilor autenticității, oferindu-i informația trăirii concretului, dincolo de manifestările lumii create²²⁶. Descoperind umanismul indian, cercetătorul asociază autenticitatea cu extinderea conștiinței, cu reintegrarea omului în cosmos și eliberarea totală de existență. Experiența autenticității contribuie la conștientizarea felului în care spiritul „iradiază” formele lumii, pregătind ieșirea din pluralitate, armonizarea mentalului cu spiritualul²²⁷.

Mac Linscott Ricketts surprinde semnificația remarcabilei diversități a aventurii indiene pe care a trăit-o Eliade, pierzându-se și regăsindu-se prin moduri de a fi în lume adesea contradictorii²²⁸. Tânărul student explorează lumea anglo-indienilor, experimentează tehnici de meditație care-i dezvăluie frumusețea unor nebănuite zone ale sufletului omenesc, se lasă absorbit de lumea imaginară a literaturii sale, ajungând să creadă și mai mult în puterea sa de a-și structura o realitate care să pună în valoare extraordinara sa capacitate de creație.

Prin oamenii Indiei, Eliade integrează în conștiința sa o alchimie sufletească impresionantă, pe care o arată cu sinceritate în extrasele de jurnal și povestirile despre acest ținut al contrastelor. Scriitorul se concentrează asupra realității unui spațiu bogat în spiritualitate, care nu poate fi perceput decât din interior, prin participarea la istoria și eternitatea unei lumi a poveștilor adevărate.

Este firesc pentru un cercetător înzestrat cu sensibilitate să proiecteze asupra Indiei propria atitudine spirituală. Eliade a manifestat această tendință, după cum afirmă Culianu²²⁹, reușind totuși mai mult decât să ofere doar o Indie a sa, născută din propriul dor de esențe spirituale și din dorința de a-și

²²⁵ Idem, *Memorii 1907-1960*, Vol. I, Editura Humanitas, București, 1991, p. 159.

²²⁶ Sergiu Al. George, *Arhaic și Universal*, Editura Eminescu, București, 1981, p. 126.

²²⁷ *Ibidem*, p. 299.

²²⁸ Mac Linscott Ricketts, *op. cit.*, p. 329-370.

²²⁹ Vezi I. P. Culianu, *Mircea Eliade*, Editura Nemira, București, 1978, p. 36-37.

impresiona publicul. Credem că am fi departe de adevăr dacă am duce mai departe ideea conform căreia Eliade și-ar mitiza excesiv experiențele, pierzând legătura cu pământul.

Semnificativ în acest sens este episodul care relatează întâlnirea cu Theobald Karr, un magistrat pasionat de anchete antropologice. Răspunzând întrebărilor acestui „ateist cu logică solidă”, Eliade formulează parcă în joacă o teorie despre rădăcina ideii de Dumnezeu, care se află în „intuiția unității revelată de Cer, de bolta cerească”. Susținător înverșunat al unor mentalități care, în opinia scriitorului, trebuie depășite, Karr îl contrazice, afirmând că „lucrurile nu pot fi atât de complicate” întrucât „mintea primitivului” reacționează doar la imaginea cadavrelor, care constituie principalul „impuls către cunoaștere”. Umbra de tristețe care-l încearcă pe Eliade în fața acestei argumentări îl determină să conștientizeze primejdia reprezentată de susținerea prin pledoarii cu iz științific a unui „adevăr ales la întâmplare”, din „mândrie sau din cine știe ce dorință ascunsă”²³⁰.

Prin urmare, tânărul cercetător caută să pătrundă misterul Totalității prin fiecare experiență spirituală pe care încearcă să și-o apropie prin intelect și trăire religioasă deopotrivă. Mai presus de toate, el este motivat de dorința de a verifica și interioriza informații cu care se întâlnise înainte de plecarea sa în India prin lecturile sale ocultiste și ezoterice²³¹. Într-adevăr, după cum demonstrează Liviu Bordaș, Eliade țese în jurul experiențelor indiene povești fascinante, care amplifică durata și intensitatea faptelor sufletești relatate, „cultivând impresia”²³² că tânărul cercetător urmărea să sugereze împlinirea unei inițieri în științele sacrului. Putem spune că, după cum o arată paginile *Șantierului* și după cum afirmă el însuși cu sinceritate, Eliade nu a avut „vocația unui sfânt”²³³. Cu toate acestea, nu credem că poate fi pusă la îndoială autenticitatea unor aspirații spirituale fără de care toată această paradoxală lume eliadescă a poveștilor adevărate nu ar fi putut prinde viață. Esența faptelor sufletești relatate de Eliade în paginile despre India trece, așadar, în conștiințele cititorilor, dincolo de ambiguități și de ceea ce presupun cercetătorii operei lui Eliade cu privire la motivația camuflării unor mituri personale²³⁴.

Eliade împodobește viziunea sa asupra Indiei cu creații ale propriului spirit, fără a pierde din vedere complexitatea realităților prezentate, prin care își propune să reflecte felul în care un om poate ieși din sine, indiferent de zeii în care crede și de legăturile care-i îngrădesc libertatea²³⁵. Pasajele referitoare la înălțimea sufletească a înțelepților Indiei alternează cu cele care zugrăvesc dureri nesfârșite, care nu pot fi privite cu detașare. Văzând, de exemplu, indiferența cu care cei suferinzi sunt abandonați, Eliade recunoaște cu tristețe cât de ușor este pentru cei mai mulți locuitori ai Indiei să-și justifice refuzul de a-și ajuta semenii, reafirmând legile Karmei:

²³⁰ Mircea Eliade, *India, Biblioteca Maharajahului, Șantier*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 369.

²³¹ Florin Țurcanu, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, Editura Humanitas, București, 2005, p. 68-70.

²³² Liviu Bordaș, „The Secret of Dr. Eliade”, în *The International Eliade*, Bryan Rennie (editor), State University of New York Press, Albany, 2007, p. 101-131.

²³³ Mircea Eliade, *Memorii*, Vol. I, Editura Humanitas, București, 1991, p. 185-187. Eliade recunoaște că există „inevitabile exagerări” în scrierile sale referitoare la experiențele indiene. De asemenea, el afirmă că era „fermecat de posibilitatea unei experiențe obscure și ratate; existență ratată pentru că fusese mistuită neautentic, printre anglo-indieni, într-un mediu banal și steril de mărunți funcționari coloniali; într-un cuvânt, trăind această Indie pe care o iubeam atât, în marginea «misterelor» ei, întorcând spatele și ignorând tocmai ce mă atrăgea mai mult: adevărata viață indiană.”

²³⁴ Idem, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 48.

²³⁵ Amintim aici sugestiva observație a Sabinei Fînaru cu privire la „India lui Eliade”: „Mircea Eliade a scris despre India cu inima, nu cu pixul unui reporter. Textele poartă semnele cunoștințelor sale extraordinare despre limba, spiritualitatea și civilizația indiană, ale talentului literar și, nu în ultimul rând, ale extraordinarei sale imaginații senzoriale.” Vezi „Despre India lui Mircea Eliade – convorbire cu Sabina Fînaru”, în Cristina Scarlat, *Mircea Eliade. Hermeneutica spectacolului. Convorbiri*, Editura Timpul, Iași, 2008, p. 193.

„Le e milă de ei, dar știu că fiecare trebuie să-și ispășească păcatele vieților precedente. Orice se întâmplă cu noi are un rost și ascunde un tâlc. La ce bun să intervină în acțiunile altora? Karma e o doctrină reconfortantă și confortabilă, știam aceasta...”²³⁶

Tabloul sfâșietor al limitelor condiției umane lasă urme adânci în conștiința tânărului student aflat în căutarea acelor „valori eterne indiene, create ca să înalțe, să mângâie sau să mântuiască omul”²³⁷. Eliade primește această informație a unor realități contradictorii prin trăiri intense, participând la existența indienilor și încercând astfel să înțeleagă și să pună în lumină bogății spirituale a căror strălucire nu poate fi decât ascunsă de neconținută trecere a oamenilor prin timp și istorie.

În prezentarea romanului indirect, Eliade scrie despre autorul *Șantierului* cu un sentiment de profundă detașare de alteritatea unui trecut care nu mai poate fi decât înghețat în moarte. Dedicându-și romanul mai ales prezentării oamenilor pe care i-a cunoscut în India, care „nu erau nici sfinți, nici eroi”²³⁸, Eliade creează un spațiu al libertății interioare menit să susțină o nouă „editare” a sinelui scriitorului, intrarea într-un laborator de creație transfigurat, „de unde vor ieși mai târziu opere de seamă”²³⁹.

India marchează în existența lui Eliade pasul hotărâtor în direcția actualizării, prin reînnoirea propriei vieți interioare, a renașterii spirituale, pe care urmărește să o proiecteze, prin scrierile sale, în conștiințele altor oameni. Această transformare a sa²⁴⁰, dincolo de limitele eroismului și aventurii, parcă mai aproape de înțelegerea misterioaselor legături dintre spirit și materie, este reflectată în impulsul cercetătorului de a învăța despre calea spre ieșirea din sine, pe care au ales-o cei mai plini de viață oameni ai Indiei.

Iată cum Swami Shivananda, după moartea soției și a copilului său, urmată de boală și rătăcire, găsește echilibrul alături de alți contemplativi indieni, la Rishikesh, în locul de meditație oferit de Swarga Ashram: „Acum e fericit, căci pentru el nu există nici durere, nici moarte, nici despărțire, pentru că dualismul e aparent, iar singura realitate este Brahman-Atman, sufletul, unul și același în om și în cosmos.”²⁴¹

La fel de impresionantă este lecția despre interiorizare și activitate fantastică pe care o primește de la Rabindranath Tagore, întemeietorul unei școli „care să facă educația un joc și învățătura o voluptate”²⁴². Armonizarea ritmurilor cosmice cu cele ale sufletului omenesc trăită în timpul sărbătorii *Holi* la Shantiniketan devine „un mister cu revelații înspăimântător de simple, cu o singură poruncă și o singură morală: că numai bucuria – simplă, maximă, plurală – justifică și precizează binele. Și o singură datorie: aceea de a fi fericit”²⁴³.

Interesul pentru axele spirituale ale Indiei, ilustrate prin modelele de existență adoptate de oameni precum maharajahul Manindra Chandra Nandy, Dasgupta, Tagore, Swami Shivananda, îl orientează pe Eliade și spre curente de gândire opuse, care i-ar fi întregit viziunea asupra „culturii integrale” a Indiei. Reflectând asupra tehnicilor și filozofilor prin care „spiritul indian spusese cel mai

²³⁶ Mircea Eliade, *India, Biblioteca Maharajahului, Șantier*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 440.

²³⁷ *Ibidem*, p. 12.

²³⁸ *Ibidem*, p. 249.

²³⁹ *Ibidem*, p. 321.

²⁴⁰ Iată cum descrie Eliade permanenta mișcare și reînnoire a conștiinței sale: „Sunt zile când îmi simt creierul, inima, trupul întreg, ca o uzină stranie în care se adună substanțe vrăjmașe, culese din văzduh, din arbori, din cârți – substanțe care sunt neconținut prefăcute, asimilate. Este un sentiment exilant, toată această asimilare, toată această alchimie pe care o ghicesc în carnea și în creierul meu. [...] Parcă aş avea mii de guri și mii de brațe, care culeg totul, mestecă totul – și transformă toate aceste substanțe, streine mie, într-un sânge și o inteligență care sunt ale mele.” *Ibidem*, p. 320.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 117.

²⁴² *Ibidem*, p. 147.

²⁴³ *Ibidem*, p. 152.

formidabil *Nu! vieții și Universului întreg*”, Eliade urmărește cu aceeași pasiune rădăcinile creațiilor spirituale în care cercetătorul distingea o „valorificare pozitivă a realităților cosmice și vitale”²⁴⁴. În *Memorii*, scriitorul menționează remarcabila contribuție a unui savant indian, Sir Jagadish Bose, care a demonstrat științific „homologia între regnul vegetal și cel animal”, deși nu acordase foarte mare importanță tradițiilor filosofice ale Indiei care, la rândul lor, afirmă „unitatea funciară a vieții”. Iată o operă științifică, sugerează Eliade, care ilustrează rădăcinile spirituale ale tuturor creațiilor omului, indiferent de nivelul de realitate pe care acestea se manifestă²⁴⁵.

Realizările înțelepților Indiei, deși impresionante, remarcabile și datorită deschiderii spre cunoașterea științifică a lumii, nu reflectă totuși sinteza pe care o caută tânărul cercetător, preocupat să integreze în personalitatea sa valorile intelectului și sensibilității sufletești deopotrivă. Aspirația sa spre interiorizarea unei asemenea structuri spirituale înnoitoare îl orientează în cercetările sale referitoare la formele orientale de cunoaștere științifică²⁴⁶, bazate în primul rând pe datele conștiinței, subordonându-se astfel unui sistem de cunoaștere care nu privilegiază un punct de vedere obiectiv. Proiectele lui Eliade care vizau prezentarea într-un studiu mai amplu a modului în care „spiritul indian a aplicat metodele care-i conveneau pentru a descrie, clasa și explica fenomenele naturale”²⁴⁷ nu au fost realizate în totalitate. Cercetătorul a publicat în 1931 doar lucrarea despre „Cunoștințele botanice în vechea Indie” în timp ce informațiile cu privire la metalurgia și alchimia indiană au fost incluse în *Alchimia asiatică*, apărută în 1935.

Textul despre caracterul subiectiv al fizicii indiene, pomenit în *Memorii*, conceput în timpul șederii în Himalaya, publicat de Mircea Handoca în *Pagini regăsite*, demonstrează interesul cercetătorului pentru reflectarea în opera sa a totalității spiritului asiatic, oferind astfel lumii occidentale un alt punct de vedere asupra științelor. Eliade face referire la sistemul *Vaisesika*, cu rădăcini mai vechi decât secolul II d. Chr., care „a elaborat cu mai multă atenție și mai complet o fizică”, ilustrând cu mai multă claritate decât jainismul și budismul corespondențele dintre nivelul lumii create și structurile conștiinței umane. „Fizica indiană rămâne în continuu contact cu experiența umană”, afirmă Eliade, subliniind astfel rolul conștiinței în structurarea realității. În funcție de ecuația karmică a fiecărui om, sunt actualizate anumite experiențe al căror conținut depinde de nivelul de percepție atins de ființa umană:

„Universul nu este reconstituit abstract, prin experiențele imediate ale simțurilor. Universul nu este reconstituit prin categorii pur obiective. Dimpotrivă, aceste categorii, deși există în fizica indiană (timpul, spațiul, mișcarea), joacă un rol secundar, fiind și ele subsumate ecuațiilor karmice, adică individuale.”²⁴⁸

Manifestările lumii create nu sunt autonome, după cum explică Eliade cu referire la alt studiu al său, despre spațiu și acustica mistică în India. Totul în natură se află într-un „continuu dinamism”. Sunetul fizic, de exemplu, este actualizarea lui *bindu*, „acel echilibru de forțe sonore produs prin vibrarea principiului divin”²⁴⁹. Eliade va sublinia în anii maturității, în paginile jurnalului, faptul că aceste concepte hinduse de *nada* și *bindu* reflectă paradigma realității oferită de fizica cuantică. Atunci

²⁴⁴ Idem, *Memorii*, Vol. I, Editura Humanitas, București, 1991, p. 212.

²⁴⁵ Idem, „Plantele lui Jagadish Bose”, în *Fragmentarium*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 73-78.

²⁴⁶ Idem, „Scrisoare către Vasile Bologa”, în *Europa, Asia, America, Corespondență*, Vol. I, Editura Humanitas, București, 2004, p.71-72.

²⁴⁷ Idem, *Memorii*, Vol. I, Editura Humanitas, București, 1991, p. 212.

²⁴⁸ Mircea Eliade, „Caracterul subiectiv al fizicii indiene”, în Mircea Handoca, *Mircea Eliade. Pagini regăsite*, Editura Lider, București, 2008, p. 207.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 210.

când Brahma creează materia, *nada* este prima mișcare a conștiinței cosmice. În filosofia Tantra, când materia este privită ca separată de conștiință, ea apare ca fiind făcută din numeroși *bindu* iar obiectele fizice se extind în spațiu. Când materia este privită ca fiind proiecție a conștiinței, lumea fizică devine transparentă și, treptat, vălul iluziei este îndepărtat.

În cursul din 1935, despre „Începuturile logicei grecești și indiene”, Eliade reflectă asupra corespondențelor dintre logica greacă și fizică. El observă faptul că „s-ar putea vorbi de o analogie între ideile platonice și atomii democritieni”, ambele componente ale realității oferind „o conciliere a devenirii și a fixității”. În India, legătura dintre fizică și logică se realizează pe un alt plan, cu rădăcini în interpretarea textelor sacre. Logica indiană se constituie prin „adâncirea sensului” cuvintelor din limba revelată a *Vedelor*, ceea ce asigură contactul cu realitatea supra-umană. Logica aceasta dobândește funcție soteriologică, devenind un instrument de cunoaștere a absolutului²⁵⁰.

Scrisoriile lui Eliade din acea perioadă, alături de afirmațiile făcute mai târziu cu privire la acești ani petrecuți în India, evidențiază credința cercetătorului în misiunea sa de a pune în lumină rolul simbolului în încercarea de a descoperi calea salvării prin cultură. Cercetătorul nu își dorește să actualizeze în existența sa potențialitatea despre care-i vorbise Swami Shivananda, aceea de a deveni un al doilea Vivekananda, „menit să zguduie Occidentul și să-l reîntoarcă la izvoarele lui spirituale, pe cale de a fi uitate”. Eliade nu a mers atât de departe încât să se considere purtător al unui „mesaj Himalayan”²⁵¹. Cu toate acestea, nu renunță la construirea unei realități mitice pe baza experiențelor indiene, angajându-se într-un joc misterios cu cei fascinați de poveștile sale, prin a căror conștiință speră să dobândească nemurirea²⁵². Invocând un principiu fundamental al tradiției indiene, conform căruia comunicarea inițiativă trebuie să se realizeze doar între guru și discipol, Eliade învâluie în mister o importantă componentă a experiențelor inițiatice pe care le-ar fi trăit în acest spațiu, referindu-se doar la aplicarea controlată a unor tehnici yoghine²⁵³.

Călăuzit de fascinația sa pentru omul asiatic, Eliade își găsește treptat propria cale, hotărând să exploreze pentru lucrarea sa de doctorat acele tradiții indiene „care acceptă viața și trupul”, exaltând „existența încarnată ca singurul mod de a fi în lume în care libertatea absolută poate fi cucerită”²⁵⁴. Această sinteză, publicată în 1936 sub titlul *Yoga, Essai sur les origines de la mystique indienne*, este rodul utilizării unor metode de cercetare pe care Eliade le aplicase și în studiile anterioare experienței indiene²⁵⁵, după cum remarcă Ricketts. Metodologia pe care o preferă Eliade pentru teza sa se situează dincolo de cunoașterea introspectivă sau extrospectivă, urmărind reconstituirea unei experiențe umane care să reflecte esențele spirituale ale unei întregi culturi. Prin urmare, Eliade pune în centrul cercetării sale doctorale corespondențele dintre idei și experiențe, propriile sale observații referitoare la „optimismul camuflat” al spiritualității indiene.

Propunându-și să ajungă la „înțelesul întregului”²⁵⁶ prin valorile Orientului, cercetătorul scrie o lucrare care să ofere lumii academice internaționale și tuturor celor interesați de filosofia culturii contribuții valoroase referitoare la aspecte esențiale, multă vreme greșit înțelese, ale spiritualității indiene. De asemenea, pentru a evidenția complexitatea acestor fapte sufletești, corespondențele care există între materie și spirit, Eliade depășește nivelul gnozei, al filozofiei care deja fusese studiată de

²⁵⁰ Eliade insistă asupra caracterului științific al acestor doctrine: „Putem ieși din condiția umană raționând just, adică nepierzând niciodată firul revelației, pe care îl avem concret în *Vede*.” *Ibidem*, „Începuturile logicei grecești și indiene”, p. 290.

²⁵¹ *Idem, Memorii*, Vol. I, Editura Humanitas, București, 1991, p. 208.

²⁵² Mircea Eliade, *India, Biblioteca Maharajahului, Șantier*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 288.

²⁵³ *Ibidem*, p. 207.

²⁵⁴ *Idem, Memorii*, Vol. I, Editura Humanitas, București, 1991, p. 193.

²⁵⁵ Mac Linscott Ricketts, *op. cit.*, p. 520.

²⁵⁶ Constantin Noica, „Eliade și Orientul”, prefață, *Yoga*, Editura Mariana, Craiova, 1991, p. 5.

importanți indianiști occidentali, orientându-se spre explorarea tehnicilor psiho-fiziologice care stau la baza „pedagogiei spirituale indiene”²⁵⁷.

Arhitectura tezei de doctorat, subliniază Ricketts, reflectă preocuparea cercetătorului pentru identificarea în cadrul fenomenelor religioase studiate a dinamismului perechilor de contrarii, permanenta mișcare a spiritului între magie și misticism, abstract și concret. Elementele tantrice din Yoga, corespondențele dintre tehnicile de meditație și alchimie, ilustrează tendințele spre concret ale acestor atitudini spirituale, modul în care, lucrând asupra conștiinței, practicantul Yoga nu se pierde în visare, ci menține permanent legătura cu realitățile vieții.

Studiul civilizațiilor aborigene preariene îi clarifică lui Eliade viziunea asupra elementelor care definesc atitudinea spirituală pe care o va numi „religiozitate cosmică”. Cercetătorul reușește astfel să identifice structurile care asigură unitatea culturilor populare indiene, mediteraneene și balcanice, punând bazele principalelor sale teorii referitoare la funcțiile simbolului, la manifestarea sacralului „direct prin misterul fecundității și reînnoirii cosmice”²⁵⁸. Urmărind sintezele spirituale care au marcat istoria culturii indiene, Eliade înțelege importanța aprofundării, prin cercetare științifică, a acestui „universalism organic” datorită căruia se pot stabili noi punți de comunicare între culturi. Aceste observații îl determină să privească într-o lumină nouă civilizația populară românească, evidențiind rolul pe care românii l-ar putea avea în stabilirea unui dialog autentic între culturi:

„Credeam că asimilând mesajul acestor culturi arhaice, extraeuropene, vom găsi și mijloacele de a exprima și moștenirea noastră spirituală proprie: traco-slavo-romană, și, totodată, protoistorică și orientală. Aveam deci conștiința că ne situăm între Orient și Occident. Știți doar că cultura românească formează un fel de «punte» între Occident și Bizanț, de o parte, și lumea slavă, lumea orientală și cea mediteraneeană, de altă parte. La drept vorbind, de toate aceste virtualități mi-am dat seama mult mai târziu.”²⁵⁹

India umple golul lăsat în conștiința lui Eliade de studiul filosofiei occidentale, dezvăluind modalități de depășire a limitelor condiției umane. În *Jurnal*, 26 ianuarie 1961, Eliade precizează că ceea ce l-a determinat să studieze nu doar filosofia, ci și practicile ascetice hinduse, a fost convingerea că astfel ar avea acces la instrumente de cunoaștere datorită cărora ființa umană poate înțelege semnificația „Libertății în Cosmos”²⁶⁰. Preocuparea lui Eliade pentru realizarea experimentală a etapelor eliberării este demonstrată mai ales de o „lucrare de filosofie a culturii” publicată în 1937, intitulată *Cosmical Homology and Yoga*. Eliade subliniază în paginile acestui articol științific faptul că elementul comun al tuturor revoluțiilor spirituale indiene este nevoia de a căuta Unitatea de dincolo de devenirea lumii profane.

O primă treaptă spre ieșirea din timp este unificarea corpului, a respirației și armonizarea fluxului conștiinței. Următorul pas este cel al cosmizării, al reintegrării în ordinea universală. Etapa finală este transcenderea Cosmosului, cucerirea centrului, unirea Soarelui cu Luna. Această stare a libertății absolute este atinsă prin tehnica mistică a „ruperii de nivel”²⁶¹, care corespunde sacrificiului brahmanic, suspendării respirației în yoga, reîntoarcerii semen-ului în Tantra.

Astfel, prin „pedagogia Indiei”, Eliade primește trei învățături fundamentale. Prima se referă la faptul că omul are la dispoziție metode prin intermediul cărora conștiința sa se poate îmbogăți,

²⁵⁷ Mircea Eliade, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 48.

²⁵⁸ Idem, *Memorii*, Vol. I, Editura Humanitas, București, 1991, p. 221.

²⁵⁹ Idem, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 25.

²⁶⁰ Idem, *Jurnal*, Vol. I, Editura Humanitas, București, 1993, p. 388.

²⁶¹ Idem, „Omologare cosmică și yoga”, în Mircea Handoca, *Mircea Eliade. Pagini regăsite*, Editura Lider, București, 2008, p. 235.

dobândind capacitatea de a resanctifica viața, întreaga lume creată. A doua lecție a Indiei îi dezvăluie cercetătorului sensul simbolului, funcția sa de a unifica nivelurile cosmice. Cea de-a treia experiență fundamentală pe care o trăiește cercetătorul în acest spațiu este dată de descoperirea omului neolitic, a cărui religiozitate presupune integrarea existenței umane în ciclul cosmic²⁶². Eliade cunoaște astfel un mod de a fi în lume care adoptă un alt punct de vedere, acela al religiozității cosmice.

Prin această întoarcere la izvoare, cercetătorul își conștientizează misiunea de a face aceste informații accesibile lumii moderne. „Numai prin formele și structurile culturale putem regăsi izvoarele. Suntem «condamnați» să învățăm și să ne trezim la viață spirituală prin cărți.”²⁶³ Eliade este convins de importanța momentului istoric pe care îl trăiește, care face posibilă apropierea spiritului european de cel asiatic. Spre deosebire de filosofia occidentală a secolului al XIX-lea, preocupată mai ales să explice omul prin raportare la diferitele sale condiționări, India poate oferi o perspectivă eliberatoare, concentrându-se asupra mijloacelor de deconstrucție a ființei umane²⁶⁴, de ieșire din sine prin „acordarea principiului intelectual individual cu eterna conștiință a lui Brahman”²⁶⁵.

Tânărul om de știință, care pornise spre un tărâm misterios al poveștilor adevărate în căutarea Absolutului, se întoarce, după cum îi mărturisește lui Arșavir Acterian în anul 1933, „setos de relativități”, convins de necesitatea realizării prin cultură a unei noi sinteze spirituale care să răspundă noilor provocări generate de „intrarea în istorie a culturilor extraeuropene”. Mai târziu, adaugă Acterian în interviul acordat lui Mircea Handoca, Eliade avea să precizeze într-o scrisoare către Barbu Brezianu din 9 ianuarie 1979 următoarele:

„...n-am rămas în India (pur și simplu pentru că acel absolut de care vorbeau patetic gazetarii bucureșteni din anii 1933 – 1940 devenise desuet – mai precis, trăit și identificat cu infinitele experiențe pe care ni le pregătea istoria și le cerea acel *Zeitgeist* pe care, printre pușinii oameni, îl presimțisem încă din 1940)... Convins că Asia va reîntra în istorie și că absolutul (gnoza inițiată, salvifică) va fi ocultat în India și Extremul Orient, am ales cealaltă metodă, a culturii, i.e. a creativității (livrești) și a hermeneuticii. Cred că am avut dreptate. Condamnați să descifrăm misterele și să descoperim drumul către mântuire prin cultură, adică prin *carte* (nu prin tradițiile orale, transmise inițiată de la maestru la discipol), nu aveam nimic mai bun de făcut decât să adâncim dialectica misterioasei *coincidentia oppositorum*, care ne îngăduie nu numai să descoperim sacrul camuflat în profan, dar și să resacralizăm creator momentul istoric, adică să-l transfigurăm, acordându-i o dimensiune (sau o intenție) transcedentală.”²⁶⁶

În opinia lui Ioan Petru Culianu, Eliade recurge la un „straniu pact faustic” menit să actualizeze destinul unui „om modern care și-a transfigurat posibilitățile de a fi în perspectiva unui pariu esențial”. Într-adevăr, putem spune că Eliade este „împărțit între lumi”, cu precizarea că această scindare menită să „asigure ființa împotriva sacrificiului de sine”²⁶⁷ se manifestă doar pe un nivel al ființei, pentru a fi

²⁶² Idem, *Încercarea labirintului, Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 60.

²⁶³ *Ibidem*, p. 66.

²⁶⁴ Orice dorință, explică Eliade în teza sa de doctorat, reprezintă în gândirea filosofică indiană „un moment energetic angajat în circuitul etern al energiilor cosmice. Experiența este un continuu proces de actualizare și de potențare, de continuă distrucție și autoconstrucție. Singura cale de mântuire este adevărata cunoaștere a sufletului. Când toate potențele s-au consumat, eliberarea este absolută, definitivă”. Vezi Mircea Eliade, *Psihologia meditației indiene*, Editura Jurnalul literar, București, 1992, p. 115.

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 21.

²⁶⁶ Idem, în „Convorbiri cu Arșavir Acterian”, în Mircea Handoca, *Convorbiri cu și despre Mircea Eliade*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 22.

²⁶⁷ Ioan Petru Culianu, *Studii românești. Fantamele nihilismului. Secretul doctorului Eliade*, Editura Nemira, 2000, p. 241.

apoi integrată și depășită prin participare la o existență semnificativă, ordonată creator prin recunoașterea în dimensiunea profană a structurilor sacralului.

Noul punct de vedere adoptat de tânărul orientalist amintește, în opinia noastră, de cea de-a doua revelație a lui Indra, despre care Eliade scrie în *Imagini și simboluri*. După ce-și părăsise soția căutând împlinirea vieții ascetice, Indra înțelege cu ajutorul preotului Brhaspati „importanța vieții active, viața care-și găsește realizarea deplină în această lume”. Ca urmare a acestui fapt, Indra alege „să-și urmeze calea, în esență deci – să-și facă datoria. Iar, cum menirea și datoria lui erau să rămână Indra, își reia identitatea și își continuă faptele eroice, fără orgoliu și fără înfumurare, căci a înțeles zădărnicia oricărei situații, fie ea și aceea de rege al zeilor”²⁶⁸.

Privind destinul lui Eliade în lumina acestei „istorii adevărate”, credem că filosoful religiilor alege să se lase călăuzit de sentimentul datoriei față de „prieteni de mâine”²⁶⁹, angajându-se într-un proiect cultural care să ofere umanității darul înțelegerii, „al prezenței sufletului în experiența inteligenței”²⁷⁰. În rezonanță cu descoperirile științifice ale vremii și cu învățăturile pe care i le-a oferit „India eternă”, Eliade insistă asupra unificării structurilor conștiinței astfel încât ființa umană să existe în primul rând ca relație, ca prezență care, fiind într-o continuă transformare, participă la mișcarea întregului cosmos.

II. 7. Omul nou între *soteria* și *sympathia*

„Unul din sensurile existenței: de a o epuiza conștient și glorios, în cât mai multe văzduhuri, de a te împlini și rotunji continuu, de a afla ascensiunea, iar nu circumferința, drum care să înfăptuiască toate virtuțile și să reveleze nu o inteligență sau o încrengătură de instincte, ci omul.”

(Mircea Eliade, *Oceanografie*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 17)

La puțin timp după revenirea în țară, Eliade este invitat de Ionel Jianu să vorbească la Fundația Carol I despre *Umanismul lui Rabindranath Tagore*²⁷¹. Două zile mai târziu, începe seria conferințelor radiofonice, prin care tânărul cercetător își propune să ofere compatrioților săi gânduri care să reflecte noua sa viziune asupra omului, zămislită prin întâlnirile semnificative și trăirile dintr-un spațiu al împlinirii dintre istorie și eternitate. Cu prilejul Congresului Internațional de Istoria Medicinii, Eliade, inspirat de potențialul creator al resurselor spirituale pe care le descoperise în India, își exprimă convingerea că există șansa reînnoirii umanității prin reunificarea științei. George Sarton anunțase deja aceste transformări semnificative în introducerea la *Istoria științei*, însă Eliade insistă asupra conturării unei metodologii care să evidențieze prezența structurilor spirituale comune în diversitatea creațiilor culturale din Orient și Occident.

În viziunea lui Eliade, toate aceste prefaceri ale vieții interioare a omului chemat să actualizeze o nouă sinteză spirituală ar fi putut porni de la exemplul oferit de o nouă elită, pe care el spera să o vadă crescând prin efortul tinerilor intelectuali din generația sa. Tânărul filosof care căutase tâlcul Indiei vedea în creațiile culturale oferite de colegii săi de generație aceeași „sete pentru un om profund și viu,

²⁶⁸ Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 85.

²⁶⁹ Idem, *Încercarea labirintului, Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Editura Humanitas, București, 2007, p.173-175.

²⁷⁰ Idem, *Psihologia meditației indiene*, Editura Jurnalul literar, București, 1992, p. 109.

²⁷¹ Idem, „Umanismul indian”, în Mircea Handoca, *Mircea Eliade. Pagini regăsite*, Editura Lider, București, 2008, p. 294-299.

pentru un om creator și responsabil de împlinire” deși „foarte puțini s-au menținut pe linia *soteriei*”²⁷². Din ce în ce mai mult, la rândul său, Eliade simte impulsul de a participa la istorie, sperând că va reuși, în același timp, să transfigureze această implicare a sa în evenimente ale realității imediate, depășindu-le.

Eliade propune noi sinteze care reflectă o cale de mijloc, aflată între lumea magică și cea a Absolutului. Inspirat de taina tradițiilor orientale, Eliade oferă publicului scrieri însuflețite de o filosofie personală, care se adresează tuturor nivelurilor ființei, încercând să reflecte misterioasele corespondențe dintre planurile realității. Scriitorul insistă asupra complexității procesului de clădire a conștiinței, care nu se reduce doar la practicarea ascezei și la asimilarea puterii revelatoare a cărților. Arhitectura ființei se desăvârșește „prinzând realitatea”, ținând cont de „toate dimensiunile în care se mișcă omul fără a le amesteca însă, fără a le simplifica, ci ordonându-le ierarhic, cosmizându-le”²⁷³.

În *Solilocvii*, volum publicat în 1932, Eliade pune în lumină idei noi despre libertatea omului, care poate fi dobândită, într-o primă etapă, prin ieșirea din sine, datorită implicării în jocul creativității. Dincolo de dimensiunea magică a „apucării”²⁷⁴ informațiilor din lumea creată, există trăirea în armonie cu ritmurile cosmice și beatitudinea comuniunii cu celălalt, darul divin al iubirii. Mac Linscott Ricketts remarcă faptul că Eliade a scris în *Solilocvii* doar câteva fragmente referitoare la iubire, prezentând-o ca pe o „revelație absolută”, autonomă, care nu se pierde nici chiar atunci când, la nivel psihologic, ea pare să se fi descompus²⁷⁵.

O altă componentă esențială a laboratorului de creație eliadesc din acei ani este înțelegerea sensului existenței, care nu poate fi atinsă prin intermediul rațiunii. Referindu-se la limitele cunoașterii umane, la faptul că științele dezvoltate doar prin intelect nu pun în lumină decât fragmente de adevăr, cercetătorul propune deja soluții, anticipând dezvoltarea unei noi metode care să asigure progresul științei și culturii moderne. Departate de ispita criticilor și a contradicțiilor, această nouă creație va trebui să ofere oamenilor șansa de a vedea și înțelege mai mult decât au putut să o facă datorită metodelor de cercetare care exaltă virtuțile rațiunii. Toate aceste gânduri „orientate atât spre exterior cât și spre interior”²⁷⁶ sunt încununate de primele reflecții asupra irecognoscibilității lui Dumnezeu²⁷⁷, care vor sta la baza teoriilor eliadești referitoare la autolimitarea sacrului în profan.

Articolele din volumul *Oceanografie* (1934) dezvoltă ideile expuse fragmentar în textele care ofereau harta gândurilor sale născute din asimilarea adevărilor Indiei eterne. Această „carte de înțelegere” aduce în prim plan miracolul „pe care îl are la îndemână omul”, definit prin posibilitatea sa de a fi „ceea ce este”, adică nu o ființă căzută, ci o adevărată punte între cer și pământ. Adresându-se în special „sufletului contemporan”, scriitorul își propune să arate că întrebările fundamentale despre om își pot afla răspunsul în plină lumină, în chiar simplitatea vieții de fiecare zi. În momentele aparent

²⁷² Cei mai mulți colegi de generație, remarcă Eliade, au ales *sympathia*, abandonarea totală în istorie: „Nu este vorba, deci, de un primat al istoriei. Pentru că, dacă lupta e autentică și creatoare, ea nu poate duce numai la o bună întocmire a statului — ci și la o nouă epocă în istoria României, la realizarea destinului neamului nostru, la un om nou românesc. Și toate acestea nu sînt obiective politice — ci misiune istorică, viziune spirituală. Realizabilă nu numai prin luptă politică — ci înainte de toate printr-o nouă luminare a ființei românești, prin organizarea unei «conștiințe civile» în locul vechii și importante «conștiințe politice».” Vezi Mircea Eliade, „Mântuire, Istorie, Politică”, în *Vremea*, Anul IX, Nr. 434, 26 Aprilie, 1936, republicat în *Profetism românesc*, Vol. II, Editura Roza vânturilor, București, 1990, p. 152-156.

²⁷³ Idem, *Solilocvii*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 18.

²⁷⁴ Idem, „Caracterul subiectiv al fizicii indiene”, în Mircea Handoca, *Mircea Eliade. Pagini regăsite*, Editura Lider, București, 2008, p. 205-212.

²⁷⁵ Mac Linscott Ricketts, *op. cit.*, p. 579.

²⁷⁶ Mircea Eliade, „Solilocviu”, în *Gândirea*, an VIII, nr. 11, noiembrie, 1928, p. 300, republicat în *Virilitate și asceză. Scrieri de tinerețe 1928*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 453-454.

²⁷⁷ Idem, *Solilocvii*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 61.

lipsite de importanță, când „spiritul și instinctele nu se zidesc pe dinăuntru”, căci „nimic nu le amenință confortabilul lor somn de siguranță vegetală”, se actualizează „înțelegerea marilor bucurii și dureri”²⁷⁸.

Scriitorul pornește de la o observație esențială, a faptului că inteligența modernilor se extinde tot mai rar în direcția acceptării instrumentelor de cunoaștere oferite de „un simbolism organic”. Încercând să recupereze valori culturale care să răspundă acestor „crize” ale unei lumi desacralizate, Eliade evidențiază prezența unor structuri „încă vii” în gândirea popoarelor primitive și a „celorlalte rase”, „cadre organice” care pot oferi informația existenței în orizontul autenticității, „viziunea liberă și personală asupra existenței”²⁷⁹.

Sergiu Al George corelează conceptul eliadesc de autenticitate cu învățăturile indiene referitoare la integrarea valorii individualității în conștiința universală a lui *Brahman*²⁸⁰. Privită din această perspectivă, existența autentică presupune renunțarea la fructul actului creator, pentru că „orice faptă exprimată personal depășește personalitatea experimentatorului”²⁸¹. O asemenea experiență cu funcție soteriologică presupune „actualizarea liberă a întregii vieți”, atingerea perfecțiunii prin „funcționarea pe toate planurile realității”²⁸².

Conștientizând necesitatea eliberării de superstițiile moderne ale individualismului și originalității, Eliade își propune să cuprindă într-o „simplă carte de înțelegere”²⁸³ adevăruri universale care să răspundă nevoii de sens a celor care „cred că nu există Dumnezeu”²⁸⁴. El insistă asupra rolului conștiinței în actualizarea dimensiunii creatoare a existenței, reflectând asupra ieșirii din timp pentru a fi cu desăvârșire liber, pentru a căuta „miracolul” fiecărei vieți. „Existența pe verticală”, adevărata fericire, care presupune unificarea în conștiință a nivelurilor ființei și depășirea limitelor condiției umane, este de fapt un dar divin pe care sufletul îl primește atunci când contribuie la bucuria altora. Prin această ieșire din sine, omul colaborează din nou cu lumea creată, dând viață unei „noi omenii, mai liberă, mai caritabilă”²⁸⁵.

Remarcăm faptul că Eliade formulează pentru prima dată în *Oceanografie* o teorie complexă a „omului nou”, care se călăuzește după „logica viului”, „prințând” realitatea în totalitatea ei²⁸⁶. Această ființă reînnoită, înzestrată cu imaginație, capabilă să armonizeze adevărurile într-o intuiție globală a lumii și a existenței, va proveni dintr-o elită, urmând ca ulterior să fie imitată „de cei mulți”. Scriitorul subliniază faptul că un asemenea om ales nu există încă, dar că el va trebui actualizat de fiecare conștiință pentru a evita „năruirea istoriei”²⁸⁷.

Nu putem lăsa în umbră dezbaterele generate de angajarea politică a savantului român, însă ne propunem în aceste pagini doar să schițăm principalele idei care ar putea clarifica viziunea lui Eliade asupra omului nou în raport cu idealul uman promovat de liderii Gărzii de Fier. Este evident faptul că Eliade a scris articole care susțin ideologia legionară, chiar dacă, înainte de sfârșitul anului 1935, era convins că implicarea în activități politice ar fi dăunat adevăratei renașteri spirituale pe care spera să o vadă actualizându-se mai întâi în planul vieții interioare a fiecărui om²⁸⁸.

²⁷⁸ Idem, „Despre o anumită experiență”, în *Oceanografie*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 52.

²⁷⁹ *Ibidem*, „O prefață propriu-zisă”, p. 15. Vezi și „Cinci scrisori către un provincial”, p. 147.

²⁸⁰ Sergiu Al. George, *Arhaic și Universal*, Editura Eminescu, București, 1981, p. 127.

²⁸¹ Mircea Eliade, „Originalitate și autenticitate”, în *Oceanografie*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 126.

²⁸² *Ibidem*, „Despre numai zece oameni”, p. 47.

²⁸³ *Ibidem*, „O prefață propriu-zisă”, p. 5.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 16.

²⁸⁵ *Ibidem*, „Justificarea bucuriei”, p. 132.

²⁸⁶ *Ibidem*, „Glose pentru omul nou”, p. 143.

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 144.

²⁸⁸ Iată ce scrie Eliade în această privință în 1934: „Ce căutăm noi la dreapta sau la stânga, n-am înțeles niciodată. Cum putem noi imita hitlerismul care persecută creștinătatea sau comunismul care incendiază catedralele (vezi telegramele de la Paris de acum două zile) – îmi stă mintea în loc, dar nu înțeleg. Huligani și barbari sunt și comuniștii incendiatori de biserici

Mac Linscott Ricketts subliniază faptul că referirile la „omul nou” nu lipseau din discursurile vremii, atât ale oamenilor de cultură neimplicați politic, cât și ale legionarilor și comuniștilor²⁸⁹. Spre deosebire de revoluția „consumată de istorie” pe care aceștia sperau să o împlinească, Eliade avea în minte învățăturile înțelepților Asiei și modelul oferit de Mahatma Ghandi²⁹⁰. Scriitorul interpretează descompunerea pe care o anunțau semnele vremii ca pe un semn al unei noi revoluții spirituale, a cărei structură amintește de transformările din vremea lui Alexandru, de prefacerile generate de apariția creștinismului, de Renaștere și de Revoluția Franceză²⁹¹. În epocile istorice trecute, impulsul vizionar menit să actualizeze această nouă conștiință umană a fost treptat înăbușit. Eliade spera că, afirmând primatul spiritualului, noua Renaștere nu va mai fi înfrântă:

„Istoria ne învață că orice efort de purificare spirituală încercat în sânul unei biserici sau comunități, și sugrumat prin autoritate sau violență — reapare, câteva generații în urmă, în afara și împotriva acestei biserici sau comunități. Și acest efort *exterior* și *advers*, izbutește întotdeauna. Legea aceasta se verifică și în istoria politică sau socială a unei comunități, nu numai în istoria religioasă. Să fim foarte prudenți cu ceea ce se întâmplă în jurul nostru. Căci ne aflăm la răscruce, și *omul nou* se cere realizat. Dacă nu-l vom ajuta noi să se realizeze, va crește în afară de noi și împotriva noastră, în beznă și barbarie...”²⁹²

Încă din 1932, Eliade sesizează cu îngrijorare primele semne ale înregimentării politice tocmai în acele momente de prefacere interioară a tinerilor. El insistă asupra faptului că visurile pot fi periculoase atunci când nu sunt integrate în conștiință, această ardere incompletă generând riscul unor confuzii catastrofale²⁹³. Tânăra generație, susține Eliade, ar trebui să se ferească de amăgirile politicii mai ales pentru că visul lor încă nu poate fi actualizat în forme istorice. În 1933, după trecerea lui Nae Ionescu în tabăra legionarilor, contaminarea ideologică s-a intensificat. Din ce în ce mai mulți tineri sperau că legionarismul va realiza purificarea morală a întregii societăți românești, simțind că tumultul lor sufletește „trebuia să îmbrace forma militantă a angajării sociale”.²⁹⁴ Eliade însă deplânge „moartea mitului” din preocupările lor, fapt care încurajează excesiv „tendințe revoluționare” golite de sens.

– ca și fasciștii prigonitori ai evreilor. Și unii și alții calcă în picioare omenia, credința intimă pe care e liber s-o aibă fiecare individ. Și unii și alții se răscoală teluric contra sămburelui dumnezeiesc din fiecare om, contra credinței și omeniei lui.” Vezi Mircea Eliade, „Contra dreptei și contra stângii”, în *Credința*, an II, 14 februarie 1934, nr. 59, p. 2, republicat în *Mircea Eliade. Textele „legionare” și despre „românism”*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 2001, p. 95-97.

²⁸⁹ Mac Linscott Ricketts, *op. cit.*, p. 599.

²⁹⁰ În acest sens, este semnificativă următoarea afirmație a filosofului religiilor: „Deci la Calcutta am dobândit conștiința nedreptății politice și în același timp am descoperit posibilitățile spirituale ale activității politice ale lui Ghandi, acea disciplină spirituală care-ți permitea să rezisti în fața loviturilor și să nu răspunzi. Așa era și Cristos, așa visa și Tolstoi...” Vezi Mircea Eliade, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 58.

²⁹¹ Idem, „Glose pentru Omul Nou”, în *Oceanografie*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 144-146.

²⁹² Idem, „Renașterea și Prerenășterea”, în „Vremea”, Anul VIII, Crăciun, 1935, p. 6, republicat în *Profetism românesc*, Vol. II, Editura Roza vânturilor, București, 1990, p. 141.

²⁹³ Remarcabilă este, în acest sens, opinia exprimată de Sorin Lavric cu privire la psihologia fenomenului legionar:

„Generația lui Noica a trăit sub pecetea acestei optici existențiale: lumea reală e haotică, nedeșăvârșită, și nedreaptă; ea trebuie să fie modelată în numele unei alte lumi, una ideală și incoruptibilă, o lume pe care o putem foarte bine numi una a ideilor platonice, cum tot atât de bine o putem privi ca lăcaș al tronului lui Dumnezeu, dar o lume care, aflându-se la început numai în mintea oamenilor, trebuia să ia ființă, devenind realitate[...] Înfăptuirea României Mari nu era pentru ei decât o izbândă politică și o întregire geografică, dat nimic mai mult. Peste această lume trebuia să se așeze, însuflindu-o și transformând-o, spiritul unei lumi pe care deocamdată nu o purtau decât în suflet.” Vezi Sorin Lavric, *Noica și mișcarea legionară*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 40.

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 23.

Pornind de la articolul lui Constantin Rădulescu-Motru intitulat „Reabilitarea spiritualității”, Eliade insistă asupra „autonomiei spiritului”, care începuse să fie lămurită științific de cercetători precum Heisenberg. Uimitoarele descoperiri ale fizicii moderne reprezintă pentru savantul român semne ale unei epoci caracterizate „printr-o tendință către concret, în toate ordinele existenței și ale cugetării”. Impulsul de a cunoaște direct realitatea, de a trăi autentic, urma să conducă spre o nouă viziune asupra realității „obiective”:

„Într-o astfel de epocă, străbătută de puternice înnoiri spirituale și bogată în atâtea reforme științifice — nici un gânditor realist nu poate accepta o «filosofie» primară, desuetă, și un ideal uman bun pentru 1850. Într-adevăr, orîșice primat politic e silit să nege autonomia spiritului, libertatea de afirmare creatoare a oricărui om dintr-un stat.[...] Libertatea și dreptul la creație sînt axele spirituale ale oricărui stat. Nu numai din punctul de vedere strict personal este primejdios un primat politic. El este dăunător în primul rînd țării. Căci un neam crește și supraviețuiește numai prin ceea ce creează. Și o creație organică nu e posibilă decît prin libertate și prin conștiința autonomiei actului spiritual. Totul ne îndeamnă să credem că «omul nou» pe care e dator să-l realizeze epoca noastră nu va veni din vreo tabără politică. El se va naște și de astă dată așa cum s-a născut întotdeauna în istorie: printr-o răsturnare de valori spirituale, printr-o nouă icoană a omului despre sine însuși.[...] De aceea, zadarnic se vorbește despre «omul nou», făcut cu ajutorul statului, sau cu ajutorul revoluției. Omul nou nu se face în serie, ci prin experiențe adînci, reale. Omul nou nu se așteaptă de la cineva sau de la un partid; el se face acum, de către oricine simte nevoia și știe unde să-l caute. Și să nu mi se spună că toate acestea sînt «intelectualisme». Cine afirmă asta, se situează dintr-o dată dincolo de realitate, înapoia ceasului prezent; și se opune și științei și filosofiei.”²⁹⁵

Iată cum orientarea lui Eliade la începutul anului 1935 era spre concret, spre restabilirea echilibrului sufleteșc prin libertate și creație, departe de frământările politice. Tânărul cercetător remarcă pericolul amestecului de practici politicianiste cu lozinci istorice, sperând că, treptat, „toate clasele de tineri de la război încoace” vor reuși să trăiască sub semnul unui „destin spiritual”²⁹⁶. Pe fondul acestor iluzii, cu rădăcini într-o sensibilitate religioasă profundă, se produce convertirea lui Eliade și a altor colegi de generație la legionarism.

După cum afirmă Eliade în *Memorii*, un rol important în acest proces de „alunecare” spre dreapta l-a jucat profesorul Nae Ionescu²⁹⁷. Sub influența acestei personalități puternice s-a produs „confuzia planurilor”, actualizarea unei stări de spirit care i-a determinat pe numeroși tineri intelectuali să identifice semnificații mistice înnoitoare în evenimente istorice înșelătoare. Nu trebuie să uităm însă că, deși legătura dintre maestru și discipol era foarte strînsă, Eliade nu a ezitat să se distanțeze de „sensul” afirmațiilor profesorului, care ar fi putut avea „consequențe grave” în acel moment istoric²⁹⁸. În articolul „Judaism și antisemitism. Preliminarii la o discuție”, tânărul cercetător contestă opiniile exprimate de Nae Ionescu în prefața romanului *De două mii de ani*, în care Mihail Sebastian „a avut curajul de a spune ce crede despre evrei și despre antisemitism”. Eliade pune în evidență eroarea „translației nejustificate din planul *filosofiei istoriei* pe cel al *teologiei creștine*”, insistând asupra pericolului generat de îndreptățirea atitudinii antisemite pornind de la argumente teologice²⁹⁹.

²⁹⁵ Idem, „Reabilitarea spiritualității”, în *Criterion*, Anul II, Nr. 6-7, Ianuarie-Februarie, 1935, republicat în *Profetism românesc*, Vol. II, Editura Roza vînturilor, București, 1990, p.65-69.

²⁹⁶ Idem, „Mîntuire, Istorie, Politică”, în *Vremea*, Anul IX, Nr. 434, 26 Aprilie, 1936, republicat în *Profetism românesc*, Vol. II, Editura Roza vînturilor, București, 1990, p. 152-156.

²⁹⁷ Idem, *Memorii 1907-1960*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 426.

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 289.

²⁹⁹ Idem, „Judaism și anti-Semitism. Preliminarii la o discuție”, în *Vremea*, nr. 347 din 22 iulie 1934, p. 5, republicat în *Mircea Eliade. Textele „legionare” și despre „românism”*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 2001, p. 98-109.

Deși, după cum o demonstrează pasajele citate anterior, Eliade reușește pentru o vreme să evite implicarea politică, fragmentarea istoriei distorsionează idealul primatului spiritual. Națiunea, după cum arată Sorin Lavric, era privită ca „un organism mistic al cărui mister se dezvăluie prin intermediul unor indivizi excepționali”³⁰⁰. Afirmând că se pune în slujba ortodoxiei și românismului autentic, legionarismul dobândește în ochii lui Eliade și ai colegilor săi de generație statutul de mișcare spirituală care ar fi avut șanse să schimbe România, transformând mai întâi sufletele oamenilor:

„Avându-și izvoarele vii în creștinism – și creștinism înseamnă «răsturnarea tuturor valorilor», ea înseamnă crearea unui om nou... Asemenea «cauze», asemenea «idealuri» nu se mai întâlniseră de mult în istoria României moderne. De aici mirarea indignată a oamenilor lumii vechi... De multe sute de ani se părea că creștinismul nu mai poate crea forme istorice... De abia acum începe a fi înțeles sensul acestei revoluții creștine care încearcă să creeze o Românie nouă, creând un om nou, un creștin perfect și care înlocuiește vechea «viață politică» printr-o «viață civilă», adică restaurează raporturi de omenie și creștinătate în sânul aceleiași comunități de sânge.”³⁰¹

Pentru a înțelege mai bine gândul lui Eliade din acei ani, care l-a determinat să sprijine mișcarea legionară, sunt necesare câteva lămuriri cu privire la viziunea sa asupra creștinismului. Scrierile de tinerețe referitoare la ortodoxie, apreciază Eliade în anii maturității, au meritul de a nu fi dogmatice³⁰², reflectând permanenta înnoire a creațiilor spiritului prin trăire religioasă³⁰³. Într-o scrisoare către Macchioro, el mărturisește că structura sa sufletească include creștinismul, aspirația spre participarea prin experiență colectivă la tradiția ortodoxiei, însă, în același timp, simte atracția „admirabilei voințe a celor nebotezați”, care nu pot fi „dincolo de Cristos”³⁰⁴. Eliade se referă în aceste rânduri adresate unui cercetător pe care-l simte prieten la cele mai intime gânduri ale sale izvorâte din sentimente profunde, care-l îndreptățesc să mediteze asupra mântuirii care „vine prin munca și harul fiecăruia, fără mijlocirea unei structuri ecleziastice și a unui reprezentant istoric al lui Dumnezeu”. Duhul contradicției este însă o necesitate, așadar Eliade amână fixarea unor repere ale viziunii sale religioase:

„Dar nu sunt încă totuși sigur de toate acestea, deși le simt. Din aceste motive, mi-am interzis să mă gândesc la ele până la întoarcerea în Europa. Vedeți, sfânta inchiziție e un păcat și o necesitate în fiecare dintre noi.”³⁰⁵

Dincolo de îndoieli și ispite, rămâne o stare, din care se naște intuiția faptului că a fi om înseamnă a fi creștin, a te lăsa învăluit de „vraja iubirii pentru Domnul nostru”³⁰⁶, a învăța să vezi

³⁰⁰ Sorin Lavric, *op. cit.*, p. 225.

³⁰¹ Mircea Eliade, „O revoluție creștină”, în *Buna vestire*, anul I, nr. 100 din 27 iunie 1937, p. 3, republicat în *Mircea Eliade. Textele „legionare” și despre „românism”*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 2001, p. 50-51.

³⁰² Idem, „Itinerariu spiritual: Tânăra generație”, în *Cuvântul în exil*, nr. 40-41, septembrie-octombrie, 1965, p.1-4, republicat în *Profetism românesc*, Vol. I, Editura Roza Vânturilor, București, 1990, p. 11.

³⁰³ În opinia lui Bryan Rennie, „teologia ortodoxă nu a exercitat o influență dominantă asupra lui Eliade în sensul impunerii unor presupoziii dogmatice cu privire la natura realului.” (t. n.) Vezi Bryan Rennie, „The influence of Eastern Orthodox Christian Theology on Mircea Eliade’s Understanding of Religion” în *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions*, Wendy Doniger, Christian K. Wedemeyer (editori), Oxford University Press, 2010, p. 213.

³⁰⁴ Scrisoarea lui Mircea Eliade către Vittorio Macchioro, 15 martie, 1931, în *Europa, Asia, America... Corespondență I-P*, Editura Humanitas, București, 2004, p. 176.

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 177.

³⁰⁶ La toate acestea, tânărul orientalist adaugă: „La urma urmei, cu dumneata, (și poate și cu mine) este adevărat ce spune Suares: *Je n’ai pas besoin d’une methode, mais d’une presence.*” *Ibidem*, p. 175. Mihaela Gligor remarcă faptul că Eliade utilizează în această scrisoare pentru prima dată sintagma de „Creștinism cosmic”. Vezi Mihaela Gligor, *Mircea Eliade. Anii tulburi: 1932-1938*, Europress Group, București, 2007, p. 102.

„fraternitatea dintre om și dealuri, păduri, animale”, care există dincolo de dualism și fragmentare, datorită harului divin. Este semnificativ faptul că religiozitatea cosmică reprezenta pentru tânărul cercetător o creație a spiritului care dădea sens formelor istoriei, ferindu-i pe credincioși de răul acesteia. Eliade insistă asupra arhaismului acestei expresii spirituale care, în alte părți ale lumii, a fost degradată de procesele istorice. Românii, scria Eliade în *Destinul Culturii Românești*, „au prelungit până în zilele noastre acea magnifică încercare de încreștinare a cosmosului, începută de Sfinții Părinți, dar întreruptă din diferite motive, în cursul evului mediu, în Occident”³⁰⁷. Păstrând această dimensiune cosmică a sensibilității religioase, românii ar putea contribui la intensificarea dialogului dintre Orient și Occident. Asemenea idei înălțătoare care exaltă spiritul Ortodoxiei și valorile românismului au fost încorporate în doctrina legionară³⁰⁸ însă, după cum remarcă Joseph Muthuraj, creștinismul cosmic care era atât de aproape de sufletul lui Eliade nu putea fi redus la o viziune naționalistă îngustă. În acest sens, subliniază Muthuraj, este necesar să ținem seama de faptul că tânărul cercetător întâlnește religiozitatea cosmică în regiunile rurale din India, identificând expresii spirituale similare în Africa și în zona mediteraneană. Prin urmare, acest mod de a fi în lume nu putea fi îngrădit de bariere geografice și etnice, arătând că există șansa detașării de istorie:

„Oricare ar fi fost afilierea sa politică în România, dacă ideologia pe care o susținea a fost sau nu reflectată în scrierile sale, trebuie spus că Eliade a fost probabil un naționalist care avea o viziune cosmică. Eliade a fost naționalist în măsura în care dorea eliberarea comunităților țărănești din sud-estul Europei de invazii și opresiune.[...] Teroarea istoriei era generată de înlănțuirea în timp a românilor subjugată de forțe care-i oprimbau neîncetat. [...] Însă geniul popular românesc a dat cel mai potrivit răspuns problemelor generate de catastrofele istoriei prin intermediul creațiilor folclorice.”³⁰⁹

Într-adevăr, așa cum o arată numeroși cercetători ai istoriei acelor ani, orientarea spre „primatul spiritualului” nu a exclus „căderea în istorie” a tânărului cercetător. Este important să precizăm însă că, dincolo de vârtejurile misticii revoluționare a anilor '30, Mircea Eliade, asemeni multor remarcabili intelectuali ai generației '27, a împlinit o operă impresionantă. În acest sens, pornind de la impresionantul devotament al Profesorului de la Chicago față de creațiile sale, Matei Călinescu lansează o ipoteză care, în opinia noastră, se apropie de gândul eliadesc, arătând că istoricul religiilor a ales să se distanțeze de istorie, lăsându-și opera să acționeze asupra destinului său:

„De ce a făcut Eliade atâtea eforturi pentru a ascunde un trecut în care nu mai credea nici el? Ce ar putea explica refuzul său de se angaja, prin scrierea *Memoriilor*, într-un proces de autoexaminare reflexivă? Un răspuns ar putea fi că a persistat în «naivitatea sa catastrofală», fără să-și de seama de amploarea erorii sale. Mai sunt însă și alte ipoteze. Teoria mea este că Eliade se gândea la impactul unei recunoașteri a vinovăției, în public sau în scrierile autobiografice, asupra receptării operei sale, nu doar în timpul vieții, ci și postum. De asemenea, în timpul exilului, este posibil ca Eliade să se fi ferit

³⁰⁷ Mircea Eliade, „Destinul culturii românești”, în *Destin. Revistă de cultură românească*, caietul nr. 3, aprilie 1952, Madrid, p. 19-32, republicat în *Profetism Românesc*, Vol. I, Editura Roza Vânturilor, București, 1990, p. 147.

³⁰⁸ Eliade subliniază faptul că, spre deosebire de nazism și fascism, varianta românească a extremei drepte invocă legile Ortodoxiei, urmărind să actualizeze forme istorice înnoitoare ale spiritualității creștine: „Dacă, după cum se spune, nazismul se fundează pe neam și fascismul pe Stat, atunci *Mișcarea Legiunii* are dreptul să se revendice ca singura mistică creștină în stare să conducă așezări omenești.” Vezi Mircea Eliade, „Comentarii la un jurământ”, în *Vremea*, 21 februarie 1937, nr. 476, p. 2, republicat în *Mircea Eliade. Textele „legionare” și despre „românism”*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 2001, p. 46.

³⁰⁹ Joseph Muthuraj, „The Significance of Mircea Eliade for the Study of the New Testament”, în *The International Eliade*, Bryan Rennie (editor), State University of New York Press, Albany, 2007, p. 77. (t.n.)

de o confruntare cu trecutul pentru a nu tulbura manifestarea liberă a geniului său (care, în viziunea lui Eliade, nu avea nici o legătură cu domeniul politicului).³¹⁰

Este binecunoscut faptul că polemicile generate de „convertirea gardistă” a lui Eliade nu au rămas fără urmări în ceea ce privește receptarea scrierilor sale. Cercetători precum Ivan Strenski, Adriana Berger, Leon Volovici, Norman Manea, Daniel Dubuisson, Furio Jesi, Alexandra Laignel-Lavastine și Russel McCutcheon au încercat să demonstreze că lucrările științifice ale savantului român încifrează mesaje politice extremiste. Nu ne propunem să ne referim aici în detaliu la implicațiile acestor studii, însă considerăm că este necesar să semnalăm faptul că toate aceste aspecte care, în viziunea autorilor menționați, ar putea demonstra adeziunea lui Eliade la idealurile legionare, au determinat „reconstruirea” lui Eliade, dincolo de erorile omului care a fost, pentru un timp, îngrădit de istorie³¹¹.

Bryan Rennie insistă asupra caracterului sistematic al gândirii eliadești, apreciind că „analiza critică este asemeni unei monede cu două fețe, din care una trebuie să fie aprecierea contribuției unui creator”³¹². Rennie analizează în profunzime scrierile cercetătorilor care au exprimat judecăți critice referitoare la ideile lui Eliade fără a încerca să se apropie de gândul care a inspirat în realitate totalitatea operei savantului român. Desigur, rămân întotdeauna zone de mister, însă, așa cum subliniază cercetătorul britanic, putem actualiza înțelegerea creatoare a unor idei pornind de la sursele primare și nu de la afirmații deja derivate din alte construcții interpretative. Rennie evidențiază faptul că această atracție periculoasă spre extrema dreaptă din anii tinereții lui Eliade l-a determinat pe filosoful religiilor să adopte în scrierile de mai târziu o atitudine mult mai matură față de exclusivismul etnic manifestat de Garda de Fier condusă de Sima³¹³. În rezonanță cu aceste observații, Robert Ellwood subliniază faptul că, în perioada postbelică, Eliade se detașează de luptele politice, exprimându-și prin scrierile sale încrederea în capacitatea conștiinței umane de a redescoperi sacrul în noi creații ale spiritului:

Dacă putem vorbi de o filosofie politică la Eliade, aceasta se referă la un ideal care ar putea fi atins printr-un pluralism al sacrului în lumea secularizată, în care nu se recurge la fapte care perturbă fascinantă și fragila diversitate a sacrului, pentru că umanismul se învață doar prin hierofanie și parabolă pierdută și regăsită. Într-o asemenea abordare devine clară opoziția dintre totalitarismul fascist și universalismul religios eliadesc. Capacitatea sacrului de a se autolimita în forme noi trebuie înțeleasă pentru că realul își dezvăluie minunata sa diversitate în matricea unei lumi care conține cel puțin nonsacrul *aparent*, chiar teroarea istoriei deasupra căreia sacrul strălucește precum tărmurile cerești.³¹⁴

Credem că este important ca cercetătorii interesați de legătura dintre scrierile savantului român și trecutul său politic să evite interpretările care impun un anumit punct de vedere³¹⁵, pornind de la citate

³¹⁰ Matei Călinescu, „Eliade and Ionesco in the Post-World War II Years. Questions of Identity in Exile”, în *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions*, Wendy Doniger, Christian K. Wedemeyer (editori), Oxford University Press, 2010, p. 115. (t. n.)

³¹¹ Vezi Bryan Rennie, *Reconstructing Eliade. Making Sense of Religion*, SUNY Press, 1996 și Mac Linscott Ricketts, „Les Oublis d'Alexandra Laignel-Lavastine”, articol disponibil la www.asymetria.org/modules.php, accesat la data de 6 03 2013.

³¹² Bryan Rennie, *Reconstructing Eliade. Making Sense of Religion*, SUNY Press, 1996, p. 4-5.

³¹³ *Ibidem*, p. 165.

³¹⁴ Robert Ellwood, *The Politics of Myth. A study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell*, SUNY series, State University of New York Press, 1999, p. 126. (t.n.)

³¹⁵ Elaine Fisher propune o interesantă analiză a strategiilor retorice prin intermediul cărora criticii lui Eliade încearcă să demonstreze legătura dintre teoriile formulate de savantul român și propaganda fascistă. Elaine Fisher remarcă faptul că

trunchiate și erori biografice³¹⁶. Remarcăm faptul că numeroși oameni ai bisericii, teologi, oameni de știință și artiști reconstituie gândirea lui Eliade în termeni foarte diferiți de cei propuși de autorii unor studii critice care reduc o operă complexă la conținuturi antisemite și fasciste.

Natale Spineto oferă exemple revelatoare în această privință, insistând asupra faptului că Eliade încă mai reprezintă „un punct de referință pentru viziuni care nu împărtășesc idei înrudite cu cele ale Gărzii de Fier și nu pot fi inserate în ceea ce Jesi numea «cultură de dreapta»”³¹⁷. Profesorul italian aduce în sprijinul afirmației sale părerea exprimată de Papa Ioan Paul al II-lea, care insistă asupra importanței filozofiei religiei pentru gândirea contemporană. Suveranul Pontif sublinia valoarea contribuției savantului român la o mai bună înțelegere a fenomenului religios în contextul „*unei simptomatice reîntoarceri la metafizică (filozofia ființei) prin antropologia integrală*”³¹⁸. Spineto evidențiază influența studiilor lui Eliade asupra teologiei catolice, referindu-se la utilizarea categoriilor eliadești în scrierile unor valoroși teologi catolici, la interesul manifestat de personalități precum Yves Congar, Raimundo Panikkar și Karl Rahner pentru proiectul *Enciclopediei religiilor* și la numeroasele teze de doctorat despre viața și opera lui Eliade.

Atrăgând atenția asupra umbrelor istoriei, care nu l-au ocolit pe Eliade, amenințând să întunece chiar destinul scrierilor sale, Wendy Doniger susține ideea întoarcerii la ideile centrale ale scrierilor eliadești, care continuă să trăiască, dincolo de domeniul istoriei religiilor, în scrierile altor creatori de valoare precum Seamus Heaney și Öe Kenzaburō³¹⁹. Viziunea savantului român asupra sacralului ca structură a conștiinței umane contribuie în continuare la deschiderea unor perspective culturale înnoitoare.

detractorii lui Eliade înlocuiesc terminologia utilizată de istoricul religiilor cu sinonime prin a căror încărcătură ideologică se realizează acel „*reductio ad Hitlerum*” a scrierilor eliadești: „Această substituie nu este exegeză, nici nu este o citire a profunzimilor unui text care poate fi considerată responsabilă din punct de vedere academic. Avem în față un act de semioză creatoare, o strategie retorică menită să evoce sensuri care țin de ideologia naționalist socialistă.” (t. n.) Vezi Elaine Fisher, „Fascist Scholar, Fascist Scholarship: The Quest for Ur-Fascism and the Study of Religion”, în *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions*, Wendy Doniger, Christian K. Wedemeyer (editori), Oxford University Press, 2010, p. 269.

³¹⁶ Vezi Mircea Handoca, *Pro Mircea Eliade*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 2006. Exegetul român aduce numeroase argumente care demonstrează faptul că lucrările publicate de detractorii savantului român nu se bazează pe o cercetare suficient de bine documentată.

³¹⁷ Natale Spineto, *Mircea Eliade. Istorice al religiilor*, Editura Curtea veche, București, 2009, p. 49.

³¹⁸ Ioan Paul al II-lea, *Varcare le soglie della speranza*, Milano, 1994, p.37, *apud* Natale Spineto, *Mircea Eliade. Istorice al religiilor*, Editura Curtea veche, București, 2009, p. 50.

³¹⁹ Wendy Doniger, „Introduction”, în *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, Christian Wedemeyer, Wendy Doniger (editori), Oxford University Press, Oxford, 2010, p. xxxiv. Vezi și Okuyama Michiaki, „Camouflage and epiphany: The Discovery of the Sacred in Mircea Eliade and Öe Kenzaburō”, în Bryan Rennie (editor), *The International Eliade*, State University of New York Press, SUNY series, Albany, New York, 2007, p. 229-247.

II. 8. Folclorul și substanța realității

„Dacă Leonardo ar fi trăit în secolul XIX, ar fi făcut, fără voia lui, istorie – și istorie. Iar dacă ar fi voit să-și depășească timpul – ar fi făcut preistorie sau folclor.”

(Scrisoare către Lucian Blaga, București, 5 octombrie, 1937, în Mircea Eliade, *Europa, Asia, America, Corespondență*, Vol. I, Editura Humanitas, București, 2004, p. 67)

Îndeosebi în lucrările publicate în perioada 1932-1943, Eliade insistă asupra redefinirii relațiilor dintre om și planul transcendent prin raportarea conținuturilor conștiinței la prezența fantastică dezvăluită de miturile și simbolurile umanității. Referindu-se la atitudinile spirituale centrale „vieții asociate” a populațiilor rurale, în special a celor din regiunea Europei de sud-est, Eliade insistă asupra solidarității acestor oameni cu ritmurile cosmice, mod de a fi în lume care presupune ieșirea din istorie și raportarea la esența sacră a lumii create. Cercetătorul afirmă în acest context nevoia omului modern de a recupera aceste valori, de a trăi în orizontul mitului.

Scriitorul are în vedere articularea unei „filosofii a culturilor populare”, care să pună în valoare universul mental prin care se actualizează structurile transpersonale și atemporale care informează creațiile folclorice. Dincolo de simpla culegere și interpretare a documentelor spiritualității arhaice, se impune, în viziunea filosofului religiilor, descoperirea sensului metafizic primordial care ordonează „consistența intimă” a unui produs folcloric³²⁰. Noutatea interpretărilor eliadești constă în reconstituirea *teoriei metafizice* și a gesturilor arhetipale prin care prind viață creațiile folclorice. Avându-și rădăcinile în miezului experienței concrete, aceste „fosile vii”, cum le numește tânărul orientalist, rămân „deasupra curgerii timpului”, pe un nivel ontologic prin care ființa intră în rezonanță cu structuri ale realității ultime³²¹.

Spre deosebire de operele literaților și artiștilor moderni, care exprimă viziuni personale asupra lumii, creațiile folclorice „participă la emoția unei întregi colectivități”, ajungând la „rădăcinile lucrurilor”. Datorită acestui „contact viu” cu esența vieții, izvoarele folclorice reprezintă valoroase instrumente de cunoaștere care trebuie redescoperite de oamenii de știință. Eliade insistă asupra faptului că structurile concepțiilor străvechi despre lume se regăsesc în științele moderne. După cum credeau cei din societățile arhaice, realitatea este fluidă, interconectată, asemeni unei plase din care fiecare parte conține informația întregului³²².

În *Folclorul ca instrument de cunoaștere*, studiu publicat în 1937 în *Revista fundațiilor regale*, Eliade revine asupra acestor idei într-un mod surprinzător, subliniind faptul că *teoria* pe care-și propune să o descifreze în faptele analizate depășește nivelul filosofiei culturii, orientându-se spre zone ale spiritului care nu pot fi cunoscute doar prin intelect, căutând „legi generale și uniforme pentru explicarea tuturor formelor de viață sufletească ale omenirii, din toate timpurile și din toate locurile”³²³. În acest context, Eliade se disociază de „diletantismul” gânditorilor tradiționaliști precum René Guénon și Julius Evola, care pierd din vedere totalitatea aspectelor realității religioase, propunându-și să demonstreze „unitatea tradițiilor care stau la baza civilizațiilor orientale, amerindiene și occidentale și chiar a culturilor etnografice”³²⁴. Eliade își afirmă aici afinitatea spirituală cu Ananda Coomaraswami care,

³²⁰ Mircea Eliade, Prefață, *Comentarii la Legenda Meșterului Manole* (1943), republicat în Mircea Eliade, *Meșterul Manole*, Editura Junimea, Iași, 1992, p. 56.

³²¹ *Ibidem*, p. 64.

³²² *Ibidem*, p. 135.

³²³ Idem, „Folclorul ca instrument de cunoaștere” (1937), republicat în Mircea Eliade, *Meșterul Manole*, Editura Junimea, Iași, 1992, p. 167.

³²⁴ *Ibidem*, p. 166.

după cum subliniază savantul român într-o recenzie publicată în 1979, nu credea în proiectul unui „Esperanto religios”. În viziunea lui Eliade, istoricul religiilor trebuie să pună în lumină multiplicitatea și diversitatea ideilor despre „modalitatea unică de a fi în Real”³²⁵. Iată ce scrie tânărul orientalist în 1937 cu privire la necesitatea depășirii „poziției intelectualiste față de problemele culturii și istoriei” pentru a pătrunde în zone de cunoaștere mai puțin accesibile micii rațiuni:

„Credem însă că materialele folclorice pot sluji și la o altfel de cunoaștere decât cea pe care ne-o oferă filosofia culturii. Și anume, credem că probleme în directă legătură cu omul, cu structura și limitele cunoștinței sale pot fi lucrate până aproape de dezlegarea lor finală, pornind de la datele folclorice și etnografice. Cu alte cuvinte, nu șovăim să acordăm acestor manifestări ale «sufletului popular» sau ale așa-numitei «mentalități primitive», valoarea pe care o au majoritatea faptelor ce alcătuiesc experiența umană în genere»³²⁶.

Tânărul orientalist sugerează că este necesară extinderea viziunii despre lume a oamenilor de știință prin cercetarea tuturor nivelurilor experienței umane, împăcând antinomiile. Depășind frontierele logicii clasice, savanții pot judeca realitatea luând în considerare și „caracterul experimental al sufletului primitiv”, prin care pot fi înțelese posibilități ale spiritului uman care au devenit rare în urma dezvoltării „peste măsură” a unor facultăți mentale care fragmentează realitatea³²⁷.

Referindu-se la condiția post-mortem, Eliade atrage atenția asupra „nucleului experimental” din documentele folclorice, singurul care poate oferi omului modern informații valoroase despre „condițiile reale” în care se află conștiința umană după moarte³²⁸. Scriitorul subliniază cum, în folclor, puterea conștiinței de a structura realitatea este privită ca un dat firesc. „Citiți bine izvoarele”, își îndeamnă Eliade cititorii, „și veți înțelege că fiecare om își întâlnește moartea în care a crezut, moartea pe care și-a reprezentat-o”³²⁹.

Această observație pune în lumină cu atât mai mult necesitatea recuperării acestor valori care pot „trezi” conștiința omului modern. Elitele românești, preocupate să imite valorile culturii occidentale, sau să preia doar simboluri și teme din folclor pe care să le încorporeze apoi în lucrări limitate la dimensiunea individualității, vor trebui să înțeleagă mai întâi esența acestor creații ale spiritului. „Ca să creezi ceva pe baza structurii românești”, precizează filosoful religiilor, „trebuie să treci peste realizările folclorice – și să dai apa vie a «prezenței fantastice» din care au izvorât toate: și gestul și plastica și muzica”³³⁰. În viziunea lui Eliade, prin opera de artă care poartă „pecetea” unui simbol central, „se

³²⁵ Idem, „Notes on *Theosophia Perennis*: Ananda K. Coomaraswamy and Henry Corbin by Roger Lipsey”, în *History of Religions*, Vol. 19, No. 2 (Nov., 1979), p. 167-176, The University of Chicago Press, disponibil la www.jstor.org/stable/1062272, accesat la data de 03/04/2012.

³²⁶ Idem, „Folclorul ca instrument de cunoaștere” (1937), republicat în Mircea Eliade, *Meșterul Manole*, Editura Junimea, Iași, 1992, p. 167.

³²⁷ Este important să corelăm aceste intuiții ale savantului român cu observațiile lui Basarab Nicolescu referitoare la „fundamentul științific al experienței sacralului” despre care a scris Eliade. Nicolescu aduce în atenția cititorilor noi descoperiri în domeniul neurofiziologiei datorită cărora poate fi înțeleasă mai bine funcționarea spiritului uman. Noua disciplină științifică „denumită – ușor provocator – «neuroteologie», nu demonstrează că sacralul este o componentă a conștiinței noastre, dar ne furnizează argumente puternice în favoarea posibilității percepției sacralului de către ființa umană”. Vezi Basarab Nicolescu, „Mircea Eliade - Sacralul, între artă și știință”, în *Convorbiri literare*, Iași, nr. 5, Mai 2012, p. 26-28, disponibil la convorbiri-literare.dntis.ro/NICOLESCUmai12.htm, accesat la data de 13 02 2013.

³²⁸ Mircea Eliade, „Folclorul ca instrument de cunoaștere” (1937), republicat în Mircea Eliade, *Meșterul Manole*, Editura Junimea, Iași, 1992, p. 180.

³²⁹ Idem, „Fragmente”, în *Oceanografie*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 192.

³³⁰ Idem, „Gabriel Negry și problemele dansului folcloric”, în *Vremea*, 9 decembrie 1934, p. 5, republicat în Mircea Eliade, *Meșterul Manole*, Editura Junimea, Iași, 1992, p. 329.

coboară în suflete neștiute curente de esență lăuntrică”³³¹. Cercetătorul aduce astfel din nou în prim plan posibilitățile conștiinței unui creator de a se extinde spre zona „extraraționalului”, prin care un asemenea simbol central „se impune spiritului cu tăria unei revelații”³³².

Primul mare creator înzestrat cu vocația universalității este, în viziunea lui Eliade, Lucian Blaga³³³. Acest mare om de cultură care, după cum va aprecia Eliade în 1983, a reușit să anticipeze „structura spirituală a secolului XX”³³⁴, a redescoperit sursa de dincolo de rațiune din care se naște folclorul. Modelul blagian al omului universal românesc demonstrează astfel cum doar printr-o cultură autentică, profund înrădăcinată în izvoarele spiritualității, o națiune își poate pune amprenta asupra istoriei. Iată cum, în interviul cu Lucian Blaga din 1937, Eliade își afirmă încrederea în destinul cultural al națiunii sale:

„De forța creatoare a neamului nostru nu ne mai putem îndoi. În *Spațiul mioritic*, dumneata ai încercat să găsești matca stilistică a acestor forțe creatoare. Îți mărturisesc că eu sunt impresionat de omogenitatea lingvistică și culturală a culturii populare românești — iar pe de altă parte, de obsesia universalului în cultura cărturărească românească. Mi se pare că realitățile acestea istorice ne indică precis drumul pe care-l va urma cultura românească modernă — și pe care îl pot rezuma în două cuvinte: Omul Universal. Românii nu pot crea fragmentar, nici specializat, ca în Apus.”³³⁵

În rezonanță cu ideea „vârstei adoptive a copilăriei”, pe care Blaga o asociază cu modelul cultural românesc, Eliade acordă o deosebită atenție în cercetarea sa dimensiunii cosmice a creațiilor spirituale oferite de geniul neamului său. Spiritul ortodoxiei, accentuează Eliade, amplifică dimensiunea liturgică a existenței omului în lume, depășind nivelul istoric al creștinismului. Cercetătorul subliniază calitatea paradoxală a sintezei spirituale din acest spațiu al Europei. Reunind valorile Traciei Dionisiace și ale Greciei Orfice cu cele ale Romei imperiale creștine, tradițiile românești reprezintă o ilustrare a modelului mitic al coincidenței contrariilor, demonstrând posibilitatea întâlnirii dintre spiritualitatea orientală și cea occidentală³³⁶. Un asemenea tip de viață religioasă s-a pierdut în alte părți ale lumii din cauza „proceselor istorice”³³⁷, motiv pentru care se poate spune că folclorul românesc, prin arhaismul său, deține un patrimoniu cultural de mare valoare pentru lumea modernă.

Amintim în acest sens comentariile tânărului orientalist referitoare la o impresionantă „încercare de sinteză făcută cu mintea și cu mâna omului”. Scriind despre inaugurarea primului Muzeu al Satului, în 1936, Eliade pune în lumină farmecul civilizației țărănești, insistând asupra aspectului ei „polimorfic”, care transcende canoanele estetice. În fiecare element decorativ, remarcă filosoful religiilor, sunt surprinse esențe metafizice, structuri ale potențialității arhetipale care dovedesc o putere de creație impresionantă, o sensibilitate oglindită în mirare, permanent orientată spre înnoire:

³³¹ Idem, „Adrian Maniu: Meșterul”, în *Cuvântul*, 3 iunie, 1937, p. 1-2, republicat în Mircea Eliade, *Meșterul Manole*, Editura Junimea, Iași, 1992, p. 325.

³³² Idem, „Insula lui Euthanasius”, în *Revista Fundațiilor Regale*, an VI, nr. 7, iulie 1939, p. 100-109, republicat în Mircea Eliade, *Meșterul Manole*, Editura Junimea, Iași, 1992, p. 324.

³³³ Idem, „Lucian Blaga și sensul culturii” (1938), în *Insula lui Euthanasius*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 174-180.

³³⁴ Prin *Cunoașterea luciferică*, remarcă Eliade, Blaga oferă o epistemologie care este confirmată de modelele cosmologice ale științei moderne. „Recunoscând deschis iraționalul”, omul de știință „nu se mai sperie în fața lui”, încercând să-l integreze. Vezi Mircea Eliade, „Cultura — modul specific de a exista al omului în univers”, prefață la Lucian Blaga (1983), în Mircea Handoca, *Mircea Eliade. Pagini regăsite*, Editura Lider, București, 2008, p. 189-196.

³³⁵ Idem, „Convorbiri cu Lucian Blaga”, în *Vremea*, Anul X, nr. 501, 22 August 1937, p. 10-11, republicat în Mircea Eliade, *Profetism românesc*, Vol. II, Editura Roza Vânturilor, București, 1990, p. 199.

³³⁶ Idem, „Destinul culturii românești” (1935), în *Profetism românesc*, Vol. I, Editura Roza Vânturilor, București, 1990, p. 139.

³³⁷ *Ibidem*, p. 147.

„Trebuie să vedeți *Muzeul Satului* ca să vă convingeți de polimorfia uluitoare a civilizației noastre țărănești. Ochiul descoperă pretutindeni forme noi, aspre sau grațioase, solemne sau gingașe. Geometria domină aici, cu încântarea ei liniștită; contururi oceanografice apar dincolo, umbre și profiluri din lumea plantelor sau a algelor submarine. Un ochi exercitat și o memorie bună ar putea descoperi aici ceva mai mult decât o adaptare la mediu. [...] Numai contemplația unui monument indian poate oferi o mirare similară. Ca și arhitectonica și iconografia indiană, arta țărănească evită tiparele, evită tehnica «ocupării spațiului» prin repetarea la nesfârșit a acelorași forme. [...] Forme noi se nasc sub ochii noștri.»³³⁸

„Prinzând” gândul din spatele unor asemenea creații ale spiritului, sugerează Eliade, cel care le privește cu atenție primește în conștiința sa informația modelelor primordiale, ordonându-și astfel viața interioară în armonie cu acestea³³⁹. Despre această intenție soteriologică, pe care Eliade o recunoaște în fiecare gest creator al celor vechi, Eliade scrie din nou în 1939, cu prilejul apariției celui de-al doilea volum al profesorului N. Cartoian, o lucrare fundamentală dedicată reconstituirii istoriei cărților populare din literatura română. În această recenzie, Eliade evidențiază fascinantul ritm al „prezenței fantastice” în istorie. Prin participare la evenimentele prinse în cercul duratei profane, fantasticul trece „de la sâmburele primordial mitic la legende și povești în continuă devenire și alterare”. În același timp însă, printr-un proces opus degradării categoriilor mitice, elemente istorice care aparțin domeniului individualității sunt transfigurate, apropiindu-se de „nivelul realităților impersonale, imutabile”³⁴⁰. Datorită acestui misterios „dans” al potențializării și actualizării structurilor care informează creații ale spiritului, sufletul își împlinește vitalitățile, descoperindu-și adevărata natură.

În 1943, prin *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, Eliade duce mai departe ideile exprimate anterior despre importanța recuperării sensului universal exprimat prin modele primordiale. Scriitorul își propune în această nouă lucrare, pe baza riturilor de construcție din care s-au născut legende precum cea a arhitectului Mânăstirii Argeșului, să arate că, așa cum fără cădere nu există ascensiune, creația nu poate fi durabilă decât prin sacrificiu. Eliade insistă asupra „conținutului mitic și metafizic” al baladei românești, pe care o considera superioară altor variante din sud-estul Europei. În viziunea tânărului orientalist, „geniul popular românesc are meritul de a fi «redescoperit»” în întregime „mitul central” al acestei creații folclorice³⁴¹. Pornind de la această observație, filosoful religiilor propune un studiu care depășește nivelul unei simple teorii despre un autentic material al spiritualității populare, urmărind în special gândul care însuflețește această legendă:

„Este vorba aici de o concepție arhaică a morții, pe care strămoșii noștri nu numai că au împărtășit-o, dar au cântat-o atât de desăvârșit, încât te întrebi dacă nu cumva și-au regăsit în ea toate năzuințele și toate jertfele; dacă nu cumva această valorificare a morții rituale, singura moarte creatoare, nu e un mit central al spiritualității neamului românesc”³⁴².

³³⁸ Idem, „Muzeul satului românesc” (1936), republicat în Mircea Eliade, *Meșterul Manole*, Editura Junimea, Iași, 1992, p. 279.

³³⁹ În acest sens, Sabina Fînar, arată că „forma arhetipului eliadean, ca și sensul antropologiei sale” sunt în corespondență cu „dominantele” pe care filosoful religiilor „le consideră specifice creației folclorice naționale, cu care s-au solidarizat marii creatori ai neamului: polimorfismul și spiritul sintetic”. Vezi Sabina Fînar, *op. cit.*, p. 12.

³⁴⁰ Mircea Eliade, „Cărțile populare în literatura românească”, în *Revista Fundațiilor Regale*, 1939, an VI, nr. 4, 1 aprilie, p. 132-147, republicat în Mircea Eliade, *Meșterul Manole*, Editura Junimea, Iași, 1992, p. 156.

³⁴¹ Idem, *Comentarii la Legenda Meșterului Manole* (1943), republicat în Mircea Eliade, *Meșterul Manole*, Editura Junimea, Iași, 1992, p. 74.

³⁴² *Ibidem*, p. 57.

Moartea violentă a lui Manole, care se transformă în izvor, îi permite acestuia să se alăture soției sale într-o existență cosmizată, pe un alt plan al realității. Noul mod de a fi al celor doi oameni care creează prin acceptarea sacrificiului ilustrează astfel misterul coincidenței contrariilor. Acest nivel de sens pune în evidență componenta inițiatică a baladei, care păstrează caracteristici specifice riturilor de inițiere. Toate încercările pe care trebuie să le înfrunte Ana până să ajungă la locul construcției arată că drumul soției meșterului este de fapt calea primejdioasă pe care o înfruntă omul care-și caută Centrul. Ana trebuie să treacă de apele morții și să înfrunte furtuni distrugătoare care aduc lumea în acea stare preformală din care poate fi actualizată o nouă creație. La rândul său, Manole are în față obstacolul locului blestemat, care îl pune în situația de a ieși din sine, de a renunța la soția și copilul său nenăscut pentru a readuce în acel spațiu sacralitatea primordială. Extinzând această perspectivă, transferul vieții într-o nouă structură aparținând unui plan transcendent se realizează prin imitarea modelului divin al Creației. Manole este asemeni zeului care pune în valoare forța principiului feminin pentru a crea arhitectura cosmosului.

Eliade subliniază faptul că noua condiție pe care o actualizează Ana pe un alt nivel cosmic nu presupune „oprire pe loc”, ci actualizarea unei noi stări a ființei, în armonie cu ritmurile cosmice. Prin aceste formule ale cosmizării, precizează filosoful religiilor, balada Meșterului Manole se înrudește cu *Miorița*, o altă capodoperă în care „românii s-au găsit pe ei înșiși”:

„Miorița este una dintre creațiile populare care surprind cel mai bine atitudinea sufletului românesc în fața morții. Nu este considerată ca o dispariție în neant, nici ca o pseudo-existență de larvă într-un subteran și nici ca o existență chinuită între cer și pământ, ci o căsătorie mistică, prin care omul este reintegrat naturii”³⁴³.

Înțelegerea creatoare a morții reprezintă, în viziunea filosofului religiilor, un important pilon al rezistenței neamului românesc. Conținutul acestor credințe arhaice care pun în lumină implicațiile străvechi ale reintegrării în Cosmos prin trecere în neființă este absorbit și sporit de creștinism. „Viața populară” este astfel „înnobilată”, integrată unui mod de a fi în lume transfigurat de certitudinea învierii în eternitate, în gloria ființei care-și împlinește toate potențialitățile³⁴⁴. Pentru Eliade, acest mister al morții prin care ia ființă o altfel de viață are o semnificație aparte, la care se întoarce mereu, în toate scrierile sale, căutând neîncetat alte corespondențe și noi niveluri de sens cu ramificații profunde în fiecare model de cunoaștere pe care l-a adoptat și care i-a marcat existența.

Considerând întregul complex al formării viziunii lui Eliade despre om, orizontul spiritual deschis de creațiile folclorice românești va juca un rol hotărâtor în consolidarea sistemului eliadesc postbelic. Marile lucrări științifice ale savantului român, asemeni textelor autobiografice și operelor literare pe care le-a creat în exil, vor fi puse sub semnul universalității, continuând, la un alt nivel, efortul de a evidenția semnificația cosmică și soteriologică a fiecărui fapt al vieții.

³⁴³ Idem, *Românii* (1943), republicat în Mircea Eliade, *Meșterul Manole*, Editura Junimea, Iași, 1992, p. 44-45.

³⁴⁴ Idem, *Comentarii la Legenda Meșterului Manole* (1943), republicat în Mircea Eliade, *Meșterul Manole*, Editura Junimea, Iași, 1992, p. 133.

II. 9. Dimensiunea soteriologică a miturilor și a simbolurilor

„Preocuparea mea de căpetenie este tocmai salvarea de istorie: simbolul, mitul, ritul – arhetipurile.”
(*Jurnal portughez*, Editura Humanitas, București, 2006, 13 iunie 1944, p. 232)

În ultimele luni petrecute în România și pe parcursul anilor petrecuți în Portugalia, trăind sub semnul incertitudinii și al nefericitelor evenimente istorice din acea perioadă, Eliade se concentrează asupra „descoperirilor” sale referitoare la simbol datorită cărora spera să afle modalitățile prin care conștiința umană se eliberează de suferința captivității în existența profană. În iunie 1944, el mărturisește în *Jurnalul portughez* că atitudinile spirituale specifice unei personalități virile, pe care le credea esențiale în 1928, sunt insuficiente și că va trebui să dea coerență teoriilor sale despre „salvarea prin integrare”. Prin urmare, Eliade își propune să extindă cercetările sale referitoare la „orice existență individuală considerată ca un paradox” și să evidențieze funcția simbolului de a unifica „toate regiunile ontice”, permițând ființei umane să trăiască în același timp „în concret”³⁴⁵. Eliade dedicase o parte din lucrările sale anterioare³⁴⁶ acestei problematice, fără a reuși însă formularea unei teorii unitare în care să sublinieze impactul miturilor și simbolurilor asupra conștiinței omului modern. O parte dintre articolele republicate în *Insula lui Euthanasius* reprezintă pași importanți în această direcție.

Lucrarea referitoare la „Barabudur, templul simbolic” și eseul despre „Treptele lui Julien Green” reflectă, în opinia noastră, conturarea viziunii eliadești asupra capacității structurilor arhetipale de a interveni în mișcarea conștiinței, determinând transfigurarea experienței umane. De asemenea, observațiile pe care cercetătorul le face în aceste articole referitoare la calea spre sensul universal al simbolismului religios demonstrează faptul că Eliade se baza deja în cercetarea sa pe „metoda revoluționară” anunțată în *Cosmologie și alchimie babiloniană*³⁴⁷. Este important să precizăm că îndeosebi în aceste studii scriitorul insistă asupra ideii conform căreia simbolismul religios se adresează totalității ființei umane, deși asimilarea informației sacrului depinde de nivelul de percepție cultivat de fiecare om în parte. Pentru cei vechi, în perioada de „maturitate” a simbolului, „recunoașterea” simultaneității sensurilor se petrecea firesc, armonizând fiecare existență cu ritmurile cosmice. Pentru omul modern însă, în a cărui conștiință fragmentarea cunoașterii a produs deja mutații ireversibile, acești pași ai cosmizării trebuie parcurși ținând seama de inevitabila degradare a misterelor sub influența timpului și a istoriei. De asemenea, referindu-se la funcția unificatoare a simbolismului religios, cercetătorul atrage atenția asupra logicii simbolurilor, care implică multivalența acestora, capacitatea lor de a revela în simultaneitate o multitudine de sensuri. Astfel, fenomene eterogene, asociate diferitelor niveluri cosmice, se armonizează și creează noi structuri spirituale³⁴⁸.

Articolul referitor la templul Barabudur, inspirat de studiile lui Paul Mus, arată cum simbolismul arhitectonic al construcției sacre budiste pune în lumină concepții cosmologice care ilustrează complexitatea lumii create și rolul conștiinței umane în structurarea realității. Prin consacrare, spațiul ritual este situat „dincolo de lume”,

³⁴⁵ Idem, *Jurnal portughez*, iunie, 1944, Editura Humanitas, București, 2006, p. 232.

³⁴⁶ Idem, „O prefață propriu-zisă” în *Oceanografie*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 7-17, „Jad”(1932), p. 65-70, „Un înțeles al semnelor” (1939), p. 163-166, în *Fragmentarium*, Editura Humanitas, București, 2008. Eliade face referire în aceste lucrări la logica și multivalența simbolurilor, indicând capacitatea „semnelor” de a exprima aspecte paradoxale, contradictorii ale realității.

³⁴⁷ Idem, Prefață, *Cosmologie și alchimie Babiloniană* (1937), fascicula a II-a, în *Alchimia asiatică*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 73.

³⁴⁸ În acest sens, Sabina Fînaru arată că „omul total” eliadesc este „o ființă cosmică, creatoare și transconștientă, care integrează cunoașterea rațională, experiențele «uitate» din subconștient și tiparele inconștiente într-o sinteză care să-i înnoiască felul de a fi, prin care să găsească valoare și sens timpului trăit și care să trezească în el o conștiință paradigmatică «cosmizată», germinativă, a izvodirii aurale, pereche a spiritului divin cosmicizat”. Vezi Sabina Fînaru, *op. cit.*, p. 12.

într-o dimensiune paradisiacă unde nu există materialitate și fragmentare. Într-un asemenea loc încărcat de sacralitate, conștiința integrează simultaneitatea sensurilor simbolurilor într-un timp al prezentului etern. Corpul arhitectonic are aceeași structură ca Marele Tot, oglindit la rândul său în trupul omenesc și în fiziologia acestuia. De exemplu, „stâlpul cosmic”, care separă ziua de noapte, îl reprezintă pe Zeul Indra, fiind în același timp identificat cu răsuflarea umană și cu „vânturile cosmice care despart spațiul”. Integrarea fiecărui element al construcției în întregul complex arhitectonic demonstrează aceeași eternă aspirație a sufletului omenesc spre unificarea nivelurilor realității.

Eliade insistă, așadar, asupra sensului monumentului budist, care reprezintă, pe de o parte, „o imagine arhitectonică a lumii”, iar pe de altă parte „corpul mistic al lui Buddha”, care însușește întreaga construcție și împreună cu ea, în plan transcendent, tot Cosmosul. Polivalența simbolismului templului indică etapele cosmizării, arătând „sferele” meditației, călăuzind ascensiunea spirituală a pelerinului. Nivelurile realității sunt descoperite și integrate în conștiința extinsă pas cu pas, făcând posibil miracolul intrării într-un alt „ou cosmic”, mai aproape de Centrul propriei ființe³⁴⁹. Ritualul de construcție al templului ilustrează structura timpului cosmic, repetând cosmogonia, consacrand un teritoriu pe care pășesc ființe aflate pe calea zeilor.

Pornind de la structuri mitice străvechi, trecând prin universul imaginar al legendelor și integrându-se în operele de artă ale unor creatori înzestrați cu darul de a vedea dincolo de aparențe, informația acestor misterioase „semne” ale realității ultime se ascunde din ce în ce mai mult, așteptând să fie recunoscută. În „Treptele lui Julien Green”, Eliade evidențiază „logica absconsă” a simbolului universal, care intervine în arhitectura unui text literar „chiar fără voia” scriitorului. „Voința” sau „cultura” unui autor „nu prea contează când e vorba de identificat într-o operă literară un simbol sau un principiu metafizic”³⁵⁰.

Remarcăm în această analiză a visului inclus în jurnalul scriitorului francez felul în care Eliade urmărește sensul cel mai general al simbolismului scării, pe care în textele postbelice îl va numi „cifru”. Această structură, care cuprinde în simultaneitate toate sensurile care au fost revelate omului, are funcția de a articula într-un sistem coerent toate celelate semnificații particulare ale simbolului, a căror mișcare se realizează pe nivelul profan al timpului și al istoriei. Pentru omul religios, scara reprezintă legătura cu planul transcendent, șansa eliberării de limitele condiției umane. Din perspectiva psihismului, privit ca dimensiune a materialității ființei, acest simbol poate indica depășirea unei crize și redobândirea echilibrului sufleteșc. Această semnificație, redusă la nivelul profan al vieții interioare, pierde bogăția „cifrului”, care pune în valoare totalitatea sensurilor unui simbol. Fără integrarea în conștiință a acestui principiu unificator, experiența cosmizării și a reintegrării în Totalitate nu poate fi actualizată.

Cercetătorul exprimă în acest text idei care sunt în strânsă corespondență cu învățăturile budiste despre sinele unei ființe umane, care reprezintă mai mult decât individualitatea acestuia³⁵¹. Afirmând că „fantasticul a căpătat în conștiința lui Julien Green doar dreptul de existență”, Eliade sugerează legătura dintre potențialul creator al unui artist și dimensiunea extrarațională a vieții sale interioare, pe care o va numi în textele postbelice „transconștient”. Problema pe care o sesizează Eliade se referă la măsura în care „amintirile imemorale” despre care scrie Julien Green sunt doar „moșteniri întunecate”, așa cum arată psihanalistii, sau „au o origine mai

³⁴⁹ Mircea Eliade, „Barabudur, templul simbolic” (1937), în *Insula lui Euthanasius*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 49-65.

³⁵⁰ Idem, „Treptele lui Julien Green” (1939), în *Insula lui Euthanasius*, Editura Humanitas, București, 2008, p.28.

³⁵¹ În tradiția budistă, suferința omului obișnuit este generată de percepția eronată asupra sinelui ca fiind o entitate izolată de conștiința cosmică din care au emanat toate formele lumii create. În momentul în care o ființă umană înțelege esența ființei ca *anatman*, conștiința se armonizează cu permanenta mișcare a universului. Vezi și David Galin, „The Concepts of Self, Person, and I in Western Psychology and in Buddhism”, în *Buddhism and Science, Breaking New Grounds*, B. Allan Wallace (editor) Columbia University Press, New York, 2003, p. 108-142.

Semnele, precizează Eliade, „contribuie la identificarea sinelui real, care nu este devenire, purtat fiind de fluviul vital și colectiv”. Vezi Mircea Eliade, „Un înțeles al semnelor”, în *Fragmentarium*, Editura Humanitas, București, 2008, p.163.

nobilă într-o metafizică de o perfectă coerență și claritate³⁵². După părerea cercetătorului, psihismul abisal al unui om nu poate fi considerat a fi singurul care generează fascinantele asocieri de simboluri dintr-o operă de artă, insistând asupra capacității conștiinței de a se extinde spre ceea ce există dincolo de ea. Așadar, deși degradate de participarea la formele lumii profane, simbolurile încă dezvăluie informația corespondențelor dintre nivelurile realității, oferind ființei umane șansa ieșirii din acel sine izolat de viața reală a cosmosului, supus limitărilor timpului și istoriei.

Eliade sugerează existența unei ierarhii a simbolurilor în funcție de nivelul de realitate la a cărui mișcare acestea participă. Experiențele mistice complexe precum *raptus mysticus* sunt în corespondență cu structuri simbolice elaborate, revelatoare. *Homo religiosus* consideră acest tip de armonizare a structurilor conștiinței, care depășește nivelul cosmizării, drept cea mai înaltă stare a ființei, care cunoaște astfel absolutul, eternitatea. Analizând în special lucrările publicate de istoricul religiilor în perioada postbelică, Thomas Altizer observă faptul că simbolismul paradoxal al coincidenței contrariilor pare să fie cel mai apropiat de sufletul lui Eliade³⁵³. Este firesc să fie așa, întrucât preocuparea cercetătorului român pentru înțelegerea acestui mister al Totalității are rădăcini în cele mai importante experiențe ale tinereții sale, îndeosebi în învățăturile Indiei eterne. Primele lucrări dedicate acestei teme au apărut în revistele vremii în anul 1939, urmând să fie republicate în volumul *Mitul reintegrării* cu trei ani mai târziu. Eliade pornește în aceste articole de la „formula metafizică primordială” reflectată în filosofia religioasă și în remarcabile opere de artă ale tuturor timpurilor. Scriitorul ilustrează ideile exprimate în paginile acestei cărți referindu-se îndeosebi la drama *Faust* de Goethe și la romanul lui Balzac centrat pe tema androginiei, *Séraphita*. Aceste texte, în viziunea lui Eliade, „luminează cu osebire omul modern”, păstrând informația „extraistorică” a coincidenței contrariilor³⁵⁴.

În prima parte a cărții, care reunește scrierile despre „polaritatea divină”, Eliade urmărește modul în care Goethe integrează simbolismul Totalității în „Prologul în cer” al lui Faust. Poetul german arată prin intermediul acestei drame că, departe de a lupta împotriva Divinității, Mefistofel îl slujește pe creatorul lumilor, „stimulând” transformarea spirituală a ființelor umane. Asemeni tuturor oamenilor cuprinși de neliniști, Faust nu caută în primul rând cunoașterea prin intelect, ci își dorește o experiență totală, care poate da sens vieții sale. El visează să-și extindă conștiința spre ceilalți, devenind ceea ce Mefistofel numește „cosmos în miniatură”³⁵⁵. Fascinat de complexitatea protagonistului operei goetheene, Eliade va pune în evidență semnificațiile profunde ale destinului lui Faust și în opera sa literară.

Cercetătorul român insistă asupra simetriei care, în viziunea poetului german, marchează relația dintre Divinitate, om și spiritul lumii, pentru a arăta că „neliniștirea” este cea care face posibilă salvarea. Divinitatea se „bucură” să dea omului „un tovarăș care să-l stimuleze”, manifestând astfel o „simpatie organică” față de Mefisto. Este în firea lucrurilor pentru Creator să intervină din nou în viața omului, pentru a-l feri de „sterilitate” și a-l determina să se apropie de conștientizarea unității primordiale. La rândul său, „bufonul care neagă” e „bucuros” să-l vadă „din când în când pe bătrân”, pentru a actualiza coincidența contrariilor și reînnoirea existenței în rezonanță cu ritmurile cosmice. Goethe exprimă astfel un adevăr universal care stă la baza organizării și ierarhizării tuturor nivelurilor realității³⁵⁶.

O altă dimensiune importantă a operei goetheene este dezvăluită de prezența în substanța poveștii a principiului unificator feminin. Goethe era fascinat de natura ambivalentă a Marii Zeițe, așa cum este ea percepută în culturile afro-asiatice. Poetul german înțeleșese, așadar, că principiul cosmic feminin

³⁵² Idem, „Treptele lui Julien Green” (1939), în *Insula lui Euthanasius*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 28.

³⁵³ Thomas J. J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, The Westminster Press, Philadelphia, 1963, p. 81-104.

³⁵⁴ Mircea Eliade, *Mitul reintegrării*, Editura Vremea, București, 1942, p. 14.

³⁵⁵ Goethe, Johann Wolfgang von, *Faust, Part One*, Act IV, traducere în limba engleză de David Luke, Oxford World's Classics, Oxford University Press, 1987, p. 52.

³⁵⁶ Mircea Eliade, *Mitul reintegrării*, Editura Vremea, București, 1942, p. 10-11.

generează creație și distrugere deopotrivă, contribuind la împlinirea cosmizării ființei. Prin *Magna Mater*, nivelurile cosmice se întrepătrund, oferind ființei umane intuiții vaste, care-l ajută să descopere puncte de contact între diferite moduri de a fi în lume. Astfel, subliniază Eliade, prin cultul Marii Zeițe, „omul descoperă unitatea neamului omenesc”³⁵⁷.

În textele referitoare la zeii indieni, Eliade identifică numeroase exemple care demonstrează, în viziunea sa, că în India tendința spiritului uman de a transcende polaritățile este mai evidentă decât în orice altă cultură. Chiar și zeii, precizează cercetătorul, există ca emanații ale conștiinței universale, tinzând spre actualizarea androginiei. Spre deosebire de om însă, zeii cu nume și formă nu pot atinge autonomia spirituală desăvârșită pentru că nu sunt expuși încercărilor suferinței. Alături de toate formele Creației, existențele individuate divine tind să se înmulțească, să dobândească atribute diverse în cadrul vieții cosmice³⁵⁸.

După cum remarcă Mac Linscott Ricketts, unul dintre pasaje revelatoare cuprinse în acest volum este cel care se referă la aspirația omului spre recuperarea Totalității, atitudine spirituală generată de conștientizarea „poziției sale în Cosmos”³⁵⁹. Eliade explică în acest context o idee care l-a preocupat și în anii studenției³⁶⁰, afirmând că sursa fragmentării realului este chiar conștiința scindată a omului. Prin urmare, toate acțiunile ființei umane sunt îndreptate în această direcție a reintegrării în Unitatea primordială:

„Orice act religios, oricât ar fi de «primitiv» (ritual, adorare, liturghie etc) este o încercare de refacere a unității cosmice și de reintegrare a omului, pentru că, în orice act religios se realizează un paradox; se împlinește coincidența contrariilor. Primitivul care se închină unei pietre sau unui arbore realizează, chiar în acest întunecat act religios al său, o *coincidentia oppositorum*; pentru că piatra sau arborele, în conștiința lui, devine Tot, rămânând în același timp parte; este un lucru sacru, rămânând în același timp un obiect oarecare, în cosmos.”³⁶¹

Eliade subliniază faptul că, prin această modalitate a sacrului, se realizează acea misterioasă „venire laolaltă”³⁶² despre care scria în *Oceanografie*, miracol pe care ființa umană îl trăiește fără teamă³⁶³. Dincolo de contrast, „omul total” intră în dimensiunea prezentului etern, detașându-se de aspectele manifestate ale conștiinței universale. Cercetătorul român pune în lumină existența unui nivel care nu mai este cel al manifestării *mysterium tremendum* despre care a scris Rudolf Otto, ci al coincidenței dintre *esse* și *non-esse*, dintre sacru și profan.

Pe tot parcursul existenței sale, Eliade a căutat semnele autolimitării sacrului în profan în toate creațiile spiritului omenesc. Scriitorul observă cu interes apariția unor noi sinteze spirituale pe care le

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 22

³⁵⁸ *Ibidem*, p. 35-40.

³⁵⁹ Mac Linscott Ricketts, *op. cit.*, p. 1136.

³⁶⁰ Eliade scrie: „Cu Cain, omenescul își caută o configurație proprie. Cain stabilește raporturi între om și supranatural, între om și cosmos. (Pământul care îl prigonea). Cain e cel dintâi torturat de un ce *spiritual*, de o spaimă, de *conștiință*. După cum e cel dintâi om cu instincte, e și cel dintâi stăpân al unei conștiințe. Rupându-se brutal din absolut – Cain face posibilă metafizica și religia propriu-zisă, care e acumularea și trăirea absolutului. Sentimentul tragic al existenței, sentimentul izolării în Cosmos, spaima de celălalt – toate aceste comori ale duhului omenesc – i le datorăm lui Cain. El, fiul lui Adam și al Evei – cel dintâi om modern.” Vezi Mircea Eliade, „Oameni din cărți. Adam, Cain și Eva”, în *Cuvântul*, an IV, nr. 1217, 11 septembrie 1928, p.1-2, republicat în *Virilitate și asceză. Scrieri de tinerețe 1928*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 252.

³⁶¹ Mircea Eliade, *Mitul reintegrării*, Editura Vremea, București, 1942, p. 62-63.

³⁶² Idem, „Despre miracol și întâmplare”, în *Oceanografie*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 70.

³⁶³ Idem, „Cosmical Homology and Yoga”, în Mircea Handoca, *Mircea Eliade. Pagini regăsite*, Editura Lider, București, 2008, p. 236.

vedea dezvoltându-se, devenind din ce în ce mai ample și mai complexe datorită intrării în istorie a marilor tradiții spirituale ale Orientului.

În rezonanță cu această aspirație spre refacerea Totalității primordiale, există în toate tradițiile lumii credința că ființa perfectă este androgină. În literatură, precizează Eliade în partea a II-a a *Mitului reintegrării*, o ilustrare strălucită a acestei atitudini spirituale este oferită de Balzac prin *Séraphita*, a cărei experiență terestră are menirea de a oferi cunoașterea Unului prin „iubirea reală”, „în sens creștin” și „în același timp”, a „două fapte de sexe diferite”³⁶⁴. Ființa umană care dobândește o astfel de cunoaștere rămânând în concret, în planul istoric al existenței, se desăvârșește, armonizând structurile conștiinței. Viziunea lui Balzac asupra androginiei, cu rădăcini în doctrinele lui Swedenborg, nu a mai fost egalată de alți creatori ai secolelor care au urmat. Eliade oferă o succintă prezentare a participării simbolismului androginiei la procesele istorice, demonstrând degradarea acestuia datorită limitării conștiinței europene la un singur nivel de realitate. Astfel, literatura scrisă de Sar Péladan, Swinburne, Huysmans și Baudelaire nu mai reflectă mitul androginului, stând sub „semnul impur al hermafroditismului”³⁶⁵. Cele mai frumoase ilustrări ale acestui arhetip rămân, dincolo de timp, operele romanticilor germani. Pentru creatori precum Johann Wilhelm Ritter, „androginul va fi tipul desăvârșit al viitorului”. Eliade sesizează faptul că medicul german folosește în scrierile sale terminologia alchimică, ilustrând astfel corespondențele dintre spiritul care tinde spre autonomie și toate fenomenele lumii create. Franz von Baader, a cărui gândire se conturează pe baza scrierilor lui Boehme și Swedenborg, susține că, așa cum primul om a fost androgin, la „sfârșitul timpului”, ființa umană va dobândi din nou această condiție a Totalității. Eliade subliniază importanța izvoarelor oculte pentru romanticii germani, ceea ce face ca operele lor să dobândească forța unei revelații, reprezentând o „ultimă intuire a tipului desăvârșit de umanitate în conștiința occidentală”. După acest moment al romantismului, asemenea ideii care pun într-o lumină nouă ființa omenească și întreaga societate umană „n-au mai influențat pe nimeni”³⁶⁶.

Pentru a evidenția semnificația prezenței acestei structuri simbolice în operele gânditorilor romantici, Eliade îi urmărește rădăcinile până în preistorie și protoistorie. Începând cu Swedenborg, ideea androginului ca tip uman perfect a reintrat în circulație sub o formă accesibilă pentru oamenii acelor timpuri. De fapt, arată Eliade, acest arhetip este o componentă fundamentală a tradițiilor mistice creștine, iudaice și islamice, făcând parte dintr-o doctrină secretă, care nu putea fi transmisă decât inițiaților. Dintre „curențele mistice” ale Evului Mediu, hermetismul alchimic ilustrează calea prin care poate fi atinsă condiția „androginului hermetic”, unirea principiului masculin cu cel feminin. Actualizarea acestei stări paradoxale „de dinainte de individualizare” presupune ieșirea din timp și dobândirea „științei tuturor lucrurilor”³⁶⁷. Toate aceste tradiții oculte, precizează Eliade, pornesc de la gnosticismul greco-creștin, care păstrează idei mult mai vechi decât învățăturile creștine, arătând cum, în milenii diferite, în diverse religii, oamenii au crezut că desăvârșirea poate fi obținută prin depășirea polarizării.

Subliniem, la finalul acestui capitol, faptul că Eliade pune mereu în valoare virtuțile creatoare ale izvoarelor de spiritualitate românești, pe care le împletește cu teme și motive universale pentru a evidenția nucleul lor comun. După întunecarea războiului, putem spune că Eliade trăiește o „schimbare de nivel”, asemeni trecerii într-un alt cerc al existențelor mandalice pe care le-a studiat filosoful religiilor, proiectându-le, în același timp, în țesătura subtilă a destinelor personajelor din scrierile sale literare. Prin acest salt, savantul român parcurge etapa „cosmizantă” a existenței sale, participând la

³⁶⁴ Idem, *Mitul reintegrării*, Editura Vremea, București, 1942, p. 72-73.

³⁶⁵ *Ibidem*, p. 74-75.

³⁶⁶ *Ibidem*, p. 79.

³⁶⁷ *Ibidem*, p. 82.

misterul coincidenței dintre tot și parte. Destinul operei, care proiectează drumul vieții în dimensiunea mitică, oglindește neliniștile unei epoci, angajându-l pe scriitor în aventura trăirii cu anticipație. Cărțile pe care le scrie savantul român au menirea de a stabili punți de legătură cu viitorul, punând din nou în lumină configurația reînnoirii, trezind în conștiință virtualitățile libertății.

CAPITOLUL III

ARHETIPUL OMULUI INTEGRAL ÎN CADRUL SISTEMULUI ELIADESC POSTBELIC³⁶⁸

„Omul este om, în măsura în care se păstrează în nemijlocită comuniune cu principiile care susțin Firea întreagă.”

(Mircea Eliade, *Comentarii la Legenda Meșterului Manole*, Editura Junimea, Iași, 1992, p. 60)

Sistemul eliadesc postbelic reflectă convingerea savantului român că omenirea trebuie să depășească limitele dualismului, indicând existența, dincolo de polarități, a elementului care unește contrariile. Semnificativă este, în acest sens, studierea triadelor la care face referire Eliade pentru a ilustra schema mitică a sacrului. Hierofania, androgenul, timpul concentrat care marchează ieșirea din dimensiunea eternei reîntoarceri reprezintă exemple revelatoare care ilustrează aspirația lui Eliade spre recuperarea sensului ultim al structurilor mitice.

Dincolo de acest cadru general, pentru o ilustrare cât mai eficientă a ideilor care explică în mare măsură sursa și forța „impulsului vizionar”³⁶⁹ care l-a călăuzit pe Mircea Eliade mai ales în perioada care a urmat celui de-al doilea război mondial, vom urmări etapele consolidării unui proiect cultural bazat pe concepte care și astăzi călăuzesc pașii multor oameni de știință din întreaga lume. Având în vedere diversitatea și numărul mare de documente disponibile în prezent, reflectând o polarizare a discursului științific referitor la opera eliadescă, această reconstituire a drumului parcurs de Eliade după despărțirea de Nina și de țara natală nu poate avea ambiția de a se referi la toate unghiurile de interpretare care se pot dovedi utile în contextul unei asemenea analize. Ne vom concentra atenția în primul rând asupra prezentării elementelor care dau coerență, dincolo de discontinuități, unui mod de a fi în lume din care se naște o nouă viziune asupra unui posibil viitor al omenirii. În același timp, ne propunem să evidențiem modul în care, în planul vieții personale a scriitorului, momentele de criză și trăirile intense care i-au marcat existența au generat „noi creații ale spiritului”. Astfel, plecând de la anii petrecuți în Franța, timp în care se conturează în conștiința cercetătorului principalele coordonate ale hermeneuticii creatoare și ajungând la perioada americană, încununată de împlinire prin cultură și trăire religioasă, descoperim la Mircea Eliade un potențial remarcabil de valorizare a modelului de „cunoaștere deschisă”³⁷⁰ promovat și de alți cercetători ai vremii.

Prin opera sa impresionantă, Eliade își readuce cititorii în fața enigmaticei conștiințe umane permanent confruntată cu o nestăvilită sete de cunoaștere, interiorizând astfel și el, prin bucuria îmbinării spiritului poetic cu cel științific, lumina speranței că omul ar putea să-și amintească de treptele mirării, apropiindu-se astfel de centrul ființei sale.

³⁶⁸ Fragmente din acest capitol au fost publicate în studiul intitulat „Contribuția lui Mircea Eliade la conturarea unei viziuni transreligioase asupra lumii”, în *Revista Transilvania*, numărul 9 / 2011, p. 21-30.

³⁶⁹ David Cave, *op. cit.*, p. vi.

³⁷⁰ Basarab Nicolescu, *Ce este realitatea?*, Editura Junimea, Iași, 2009, p. 86.

III. 1. Experiența franceză

„... Mă tot gândesc acasă, la ai mei. Nu mai am de mult vești. Mi-e groază de ce s-ar fi putut întâmpla. Totul a rămas acolo: tinerețea mea, trecutul meu, familia, prietenii. Și tot ce am făcut, și n-am făcut, hârtiile din adolescență, manuscrisele, corespondența cu atâția prieteni care nu mai sunt, cărțile, dosarele cu primele mele articole din liceu și din Universitate, absolut tot. Aici, în Occident, nu sunt decât un fragment.” (Mircea Eliade, *Jurnal*, Vol. I, Editura Humanitas, București, 1993, p. 243)

Experiența exilului îl determină pe Eliade să actualizeze saltul în dimensiunea universalității. În același timp, remarcă Eugen Simion, savantul român se confruntă cu „starea de spirit a omului venit dintr-o cultură puțin cunoscută”. La această suferință se adaugă neplăcerile generate de „suspiciunea unui trecut politic regretabil”³⁷¹.

Cu toate acestea, despărțirea de Portugalia se petrece sub semnul unei identități reconstruite, mai înclinată spre cultivarea dimensiunii profesionale a existenței sale. Exilul este înțeles ca o nouă șansă de a se regăsi pe sine și de a-și pune în valoare spiritul creator, prin care să depășească suferința generată de pierderea Ninei și a țării natale. Evident marcat de evoluțiile politice din acei ani și de sentimentul că la un moment dat săvârșise o eroare mergând pe un drum care nu-i fusese destinat, Eliade decide să caute o altă cale, aceea a omului de cultură capabil să proiecteze în discursul său semnificațiile unui destin creator. Filosoful religiilor nu se lasă subjugat de gânduri întunecate, devenind, așa cum arată Cornel Ungureanu, „autoritatea ordonatoare” cu ajutorul căreia exista posibilitatea formării unui „centru de rezistență”. Eliade se deschide din nou spre oameni, creează noi punți între suflete, pentru că „în acest Paris al refugiului, al dezbinării, al polițelor încă neplătite, el e unul dintre puținii capabili să înțeleagă și să unifice această lume atât de diversă, de pestriță, de balcanică”³⁷².

Această nouă experiență a alterității, interpretată ca o modalitate de reîntoarcere acasă, este așadar marcată de necesitatea practicării unei hermeneutici creatoare alături de efortul susținut de a salva valorile culturale românești prin intensificarea activității de cercetare și creație³⁷³. Cei care avuseseră șansa de a se situa dincolo de Cortina de Fier aveau misunea de a fi continuatori ai tradiției culturale românești.

Conștientizând ineficiența oricărei implicări politice, Eliade alege să-și urmeze vocația de cercetător și să militeze pentru o cultură a României libere publicând literatură și studii care ar fi fost cenzurate de regimul comunist din țara natală. Departate de a se lăsa copleșit de nostalgii, un om de cultură nu poate să urmeze decât modelul creator de reacție la momentele istorice dificile cu care se confruntă, așa cum au făcut-o la vremea lor Dante, Buddha sau Socrate. Acționând „pe un alt plan” și cu un „alt limbaj”, ei au reușit să declanșeze „adevărate revoluții spirituale”³⁷⁴ care au generat speranță și au oferit perspectiva schimbării conștiinței omului.

³⁷¹ Eugen Simion, *Mircea Eliade. Nodurile și semnele prozei*, Editura Junimea, Iași, 2006, p. 386. În această privință, este semnificativ și studiul lui Matei Călinescu, „Eliade and Ionesco in Post-World War II Years: Questions of Identity in Exile”, publicat în *Hermeneutics, Politics and the History of Religions. The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, Christian K. Wedemeyer, Wendy Doniger (editori), Oxford University Press, 2010, p.103-133.

³⁷² Cornel Ungureanu, *Mircea Eliade și literatura exilului*, Editura „Viitorul românesc”, București, 1995, p. 48-49.

³⁷³ O analiză temeinică a „exilului creator” care și-a pus amprenta asupra destinului și operei filosofului religiilor a fost realizată de Mihaela Paraschivescu în „Mircea Eliade’s Creative Exile as Form of Anti-communist resistance”, în *The Proceedings of the Ovid, Myth and (Literary) Exile Conference*, Constanța, Septembrie 10-12, 2009, articol disponibil la litere.univ-ovidius.ro/TRANSMIT/volum_ovid.htm, accesat la data de 1.07.2013.

³⁷⁴ Mircea Eliade, *Încercarea Labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 82.

Eliade își definește în acest context scopul principal al activității sale, acela de a contribui la rezolvarea crizei omului occidental, misiune care poate fi îndeplinită numai prin deschiderea spre universalitate. Omul lumii moderne nu mai poate primi revelația decât prin cultură, prin cărțile care vor face posibilă deschiderea spre o viață spirituală reală. Eliade insistă asupra faptului că, pentru atingerea acestui obiectiv, orice act de creație trebuie să fie dublat de trăire autentică.

Legătura cu România continuă să existe în planul jocului creator al vieții interioare datorită memoriei care ordonează, la un alt nivel, sensul experiențelor, stabilind punți de legătură cu actualizările viitorului. Efectul acestui nou mod de a fi în lume este construirea în lumea lăuntrică a artistului a unui spațiu semnificativ, mitic, în care sufletul se lasă cuprins de bucuria creației. Citind însemnările din *Jurnal* din noiembrie 1951, descoperim bogăția gândului din inima unei reverii despre Patria *reală*:

„M-am trezit azi dimineață cu un soare crud, puternic, în față. E frig, cerul albastru, prea clar, și totuși o brumă ușoară plutește ca de obicei deasupra Parisului. Am pornit spre Sacré-Coeur urcând, ca în fiecare zi, pe rue des Saules, prin fața lui «Lapin agile», a viilor din Montmartre, cotind pe rue Cortot și pătrunzând în catedrală prin poarta pelerinilor. Urcam încet, înșeninându-mă și tot mai tumultos simțeam în sufletul meu revelația: desțărarea ca o lungă și grea încercare inițiată, menită să ne purifice, să ne transforme. Patria, depărtată, inaccesibilă, va fi ca un Paradis în care ne întoarcem spiritualicește, adică «în spirit», în taină, dar real.”³⁷⁵

Rădăcinile se fixează în idei și amintiri, iar identitatea se reconstruiește în raport cu alteritatea. Limba română devine limba în care scriitorul creează și visează, expresia unui mod de a fi în lume care-l apropie de cei dragi. Departe de a se confrunta cu „crize” de identitate, Mircea Eliade demonstrează o capacitate remarcabilă de a se reconstrui și prin discursul său în limba maternă care, treptat, oferă o nouă perspectivă a deschiderii spre dimensiunea transcendenței.

III. 2. Omul integral în căutarea sensului istoriei

„În orizontul arhetipurilor și al repetării, teroarea istoriei, când s-a ivit, a putut fi suportată. De la «inventarea» credinței, în sensul iudeo-creștin al cuvântului (= pentru Dumnezeu totul este posibil), omul despărțit de orizontul arhetipurilor și al repetării nu se mai poate apăra de acum încolo împotriva terorii istoriei decât prin ideea de Dumnezeu. Într-adevăr, numai presupunând existența lui Dumnezeu, el cucerește, pe de o parte, *libertatea* (care-i acordă autonomie într-un univers regizat de legi sau, cu alte cuvinte, «inaugurarea» unui mod de a fi nou și unic în univers) și, pe de altă parte, *certitudinea* că tragediile istorice au o semnificație transistorică, chiar dacă această semnificație nu este întotdeauna transparentă pentru actuala condiție umană.”

(Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, Editura Univers enciclopedic, București, 1999, p. 154)

După cum o demonstrează textele autobiografice și scrierile de tinerețe, Eliade își găsisese încă din adolescență importante repere în cultura francofonă datorită unor autori precum Honoré de Balzac, Denis Diderot, Romain Rolland, Jean-Henri Fabre, André Gide. De asemenea, este binecunoscut faptul că tânărul Eliade devenise deosebit de interesat de rezultatele obținute de cercetătorii francezi în domeniul orientalisticii. Se pare că, în anul 1945, când era evident pentru Eliade că trebuia să se apropie de un nou început, această permanentă raportare la cultura franceză a avut un rol hotărâtor în asumarea unei decizii hotărâtoare pentru viitorul său ca om de știință și scriitor. Semnificativ în acest context este felul în care Eliade își propune să treacă nu doar de o frontieră fizică, ci și de una interioară, invizibilă,

³⁷⁵ Idem, *Jurnal*, Vol. I, Editura Humanitas, București, 1993, p. 204.

generată de teroarea istoriei la care fusese și el supus în toți acei ani. În ultimele scrieri din *Jurnalul portughez*, autorul român își afirmă încrederea în viitoarea sa recunoaștere internațională datorată unor lucrări nefinalizate încă la acel moment, dar pe care le purta în minte, părând chiar să influențeze construirea propriului destin:

„Trecutul pe care-l simt mereu apăsându-mă este cel mai clar semn că sunt om; adică, trăiesc în timp, am o istorie, exist întrucât sunt făcut din urmă. Nu mă pot bucura de clipă. Admirabila observație a lui Berdiaeff că timpul e blestemul omului decăzut; că acest om nu poate trăi plenitudinea prezentului, având neconținut în urmă un trecut. De pus în legătură cu observațiile mele asupra regenerării omului prin abolirea timpului, prin reîntoarcerea în clipa amorală, a timpului aceluia. Ce sens poate avea *incipit vita nova*: reluarea Creației. Lupta omului contra istoriei, a trecutului ireversibil.”³⁷⁶

Identificăm în acest text concepte care vor sta la baza celor mai cunoscute lucrări publicate în perioada franceză: *Tratat de istoria religiilor* și *Mitul eternei reîntoarceri*, care vor aduce sistemul eliadesc în atenția comunității științifice internaționale. Formulările savantului român în care apare termenul sacru reflectă aspectele paradoxale ale realului, întrucât cercetătorul își propune să dezvăluie însăși esența unui concept fundamental pentru înțelegerea naturii complexe a conștiinței umane.

În monografia sa dedicată savantului român, I. P. Culianu subliniază unicitatea demersului eliadesc, datorită căruia ontologia arhaică este din nou propusă omului ca subiect de meditație „cu intenția de a-l ajuta să depășească criza provocată de ideologiile istoriciste”³⁷⁷. Revalorizarea culturilor premoderne, precizează Eliade în *Mitul eternei reîntoarceri*, oferă șansa redescoperirii semnificației fiecărui gest uman care, prin consacrare, reechilibrează nivelurile existenței. În societățile tradiționale, viața fiecărui individ se împlinește numai prin raportare la funcționarea întregii comunități și la un principiu spiritual unic, prin care fiecare cultură își conturează viziunea asupra lumii. Existența unei ființe umane nu dobândește sens și valoare decât în măsura în care ea reprezintă manifestarea legii cosmice. Astfel, omul religios reușește să-și asume o existență în care chiar și suferința este privită ca făcând parte din armonia Totalității.

Omul religios al culturilor pre-moderne trăiește în permanență în orizontul sacralui, sub semnul aspirației spre reintegrarea într-o realitate suprasensibilă, dincolo de timp și spațiu. Dorința de a salva timpul poate fi satisfăcută doar prin cultivarea capacității de a percepe modalitățile prin care sacralul se autolimitează pentru a se manifesta în lumea profană. Reechilibrarea elementelor ființei prin participarea la realitatea transcendentă presupune implicarea în activități semnificative care să asigure repetarea modelelor mitice. Pornind de la această observație, Eliade conturează structura ontologiei arhaice pornind de la „grupe de fapte”³⁷⁸ datorită cărora omul aflat în căutarea centrului existenței sale reușește să trăiască după modelul zeilor. Așadar, orizontul spiritualității pre-moderne presupune în primul rând repetarea gestului arhetipal în vederea situării în centrul lumii, într-un spațiu sacru care permite ieșirea din timp și „transformarea Haosului în Cosmos”³⁷⁹. Aceste locuri consacrate prin hierofanie sunt apoi integrate în viața spirituală a localnicilor printr-un ritual care reactualizează creația Cosmosului. Astfel, ființele umane se eliberează de constrângerile spațiului-timp profan și trăiesc experiențe care produc mutații la nivelul conștiinței lor³⁸⁰, oferindu-le posibilitatea de a participa la creație și de a cunoaște bucuria împlinirii spirituale.

³⁷⁶ Mircea Eliade, *Jurnal portughez*, Vol. II, Editura Humanitas, București, 2006, p. 383.

³⁷⁷ Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Editura Nemira, București, 1995, p. 21.

³⁷⁸ Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, Editura Univers enciclopedic, București, 1999, p. 13.

³⁷⁹ *Ibidem*, p. 17.

³⁸⁰ Vezi opinia exprimată de Bryan Rennie cu privire la viziunea lui Eliade asupra ontologiei sacralui. Rennie subliniază faptul că referirile la ideea de sacru nu apar nicăieri în opera lui Eliade decât raportate la capacitatea conștiinței umane de

Referindu-se la legătura dintre spațiul sacru și cultivarea virtuții, David Cave evidențiază faptul că fiecare asemenea loc este prezentat de Eliade ca fiind asociat cu o narațiune, cu un plan de viață permanent raportat la modele mitice. Prin această discontinuitate, care marchează pătrunderea într-un cadru diferit de experiența și timpul obișnuit, se realizează de fapt cea mai mare parte a instrucției spirituale a membrilor comunității. Chiar dacă Eliade nu se referă în mod special la etică și morală în studiile sale, încrederea pe care istoricul religiilor o avea în potențialul creator al ființei umane, în capacitatea sa de a da sens existenței, justifică, în opinia lui Cave, interpretarea studiului eliadesc al modalităților sacralului prin raportare la vocația omului pentru cultivarea virtuții, „cea care îmbogățește viața individuală și relațiile sociale”³⁸¹. Am putea duce această idee mai departe și să subliniem faptul că Eliade are în vedere existențe care tind să se situeze dincolo de manifestarea polarităților, pentru care chiar și experiențele negative, aducătoare de suferință și moarte, reprezintă șanse de renaștere spirituală. În mod evident interesat de relevanța pedagogică a scrierilor sale, Eliade indică felul în care fiecare detaliu al existenței poate fi consacrat. Raportându-se la modul de a fi în lume al celor din societățile pre-moderne și tradiționale, el insistă asupra faptului că, în viața de zi cu zi, conștiința omului religios poate fi dirijată prin intermediul modelelor mitice pentru a identifica acel punct central care să asigure împlinirea cosmizării.

Reflectând asupra modului în care omul societăților pre-moderne își înțelegea existența, Eliade propune o viziune paradoxală asupra istoriei, care încă generează controverse în rândul istoricilor religiilor. Iată, pe scurt, „povestea adevărată” pe care, în viziunea lui Eliade, tradițiile religioase ale omenirii o spun prin diversitatea expresiilor simbolice care le alcătuiesc. Organizarea ontologică primordială a Creației suferă o transformare care generează o ruptură fundamentală, actualizând „situația particulară” a existenței omului în planul fragmentării. Trecerea timpului implică degradarea formelor lumii, însă pentru omul religios perfecțiunea începuturilor poate fi recuperată periodic datorită mitului. Revelând semnificația existenței și faptelor Zeilor și eroilor civilizatori, „istoriile adevărate” sunt asumate de „om ca ființă totală”, a cărei existență nu se limitează la domeniul individualității. Ieșind din sine, *homo religiosus* se situează în Centrul lumii, unde, dincolo de timp, imită comportamentul exemplar al Ființelor supraumane. Astfel, viața sa interioară nu mai este dominată de memoria personală sau de problemele realității imediate, oferindu-i șansa de a-și crea destinul în armonie cu modelul paradigmatic oferit de istoria sacră.

Filosoful religiilor insistă asupra faptului că participarea repetată a omului religios la evenimente actualizate după model transistoric este creatoare³⁸². Din acest motiv, Eliade consideră că pentru omul societăților desacralizate, cunoașterea experienței omului tradițional ar putea reprezenta un pas important în direcția unei noi valorizări a „situației” ființei umane în univers. Spre deosebire de omul care „este în măsura în care se creează pe sine însuși în sânul istoriei”, sperând doar să dobândească „libertatea de a face istoria”³⁸³, omul societăților tradiționale găsește sens și valoare în fiecare fapt al vieții, purificându-și și reînnoindu-și existența prin participarea repetată la o realitate transcendentă³⁸⁴.

a-l recunoaște: „Este evident faptul că Eliade nu concepe sacralitatea independent de actul percepției ei, considerând sacralul un potențial al experienței umane, poate chiar o idee abstractă care a fost și este semnificativă pentru existența istorică a omului.” Vezi Bryan Rennie, „The Ontology of the Sacred”, în *Mircea Eliade. A Critical Reader*, London, Equinox Publishing, 2006, p. 82. (t. n.)

³⁸¹ David Cave, „Interpretarea spațiului sacru și a rolului lui în cultivarea virtuții”, în *Schimbări în lumile ideilor religioase. Mircea Eliade: Finalitate și sens*, Bryan Rennie (editor), Criterion Publishing, București, 2009, p. 313.

³⁸² Mircea Eliade, *Mitul eternei reînnoieri*, Editura Univers enciclopedic, București, 1999, p. 152.

³⁸³ *Ibidem*, p. 149.

³⁸⁴ *Ibidem*, p. 8.

Vorbind despre posibilitatea salvării de răul istoriei prin „redescoperirea sacrului”, Eliade exprimă un punct de vedere considerat „problematic” de Zwi Werblowsky³⁸⁵. Cercetătorul atrage atenția asupra „ambiguității” atitudinii eliadești cu privire la istorie și la „teroarea” pe care aceasta o generează, pierzând însă din vedere accentul pe care istoricul religiilor îl pune pe nivelul de percepție al fiecărui om. Într-adevăr, modelul mitic al eternei reîntoarceri poate fi trăit în termenii unei „totale absențe a sensului”, răbdând eroic sau căzând într-o mare plictiseală sau disperare. Gestul consacrării, izvorât dintr-o conștiință extinsă, al cărei mister este pus în lumină de tradițiile religioase ale umanității, dincolo de „depozitele istorice” ale acestora, este cel care deschide un alt nivel ontologic, în care suferința fragmentării este depășită³⁸⁶.

Această ambiguitate pe care o evidențiază Werblowski în eseul său pune în lumină, după cum subliniază autorul, necesitatea explorării complexității ideilor exprimate în *Mitul Eternei Reîntoarceri*. Un asemenea efort ar putea, într-adevăr, să conducă spre o mai bună înțelegere a întregii opere eliadești. Este semnificativ în acest sens, remarcă Ricketts, faptul că Eliade consideră că această carte este cea mai importantă lucrare a sa³⁸⁷.

Referindu-se la situația omului care depășește „orizontul arhetipurilor și al repetării”, Eliade arată că în cadrul acestui nou mod de a fi în lume devine accesibilă experiența religioasă a a credinței, care constituie „o nouă formulă de colaborare a omului cu Creația”³⁸⁸. Credința este pusă de filosoful religiilor în legătură cu îndurarea, dragostea fără margini și liniștea care înflorește într-un suflet, făcând posibilă eliberarea totală de răul istoriei.

Iudeo creștinismul, precizează Eliade, transformă istoria în teofanie³⁸⁹, oferind omului „iremediabil integrat istoriei și progresului” șansa de a crede în semnificația transistorică a tragediilor petrecute în durată profană³⁹⁰. Dumnezeu poporului evreu intervine în dramele umane, manifestându-și voința în declanșarea și evoluția evenimentelor istorice. Astfel, precizează istoricul religiilor, „se poate spune pe drept cuvânt că evreii au fost primii care au descoperit semnificația istoriei ca epifanie a lui Dumnezeu, și această concepție, așa cum trebuie să ne așteptăm, a fost preluată și amplificată de creștinism. Ne putem chiar întreba dacă monoteismul, întemeiat pe revelația directă și personală a divinității, nu aduce în mod necesar cu el salvarea timpului, valorizarea lui în cadrul istoriei”³⁹¹. Pentru creștini, împărăția cerurilor este trăire în prezentul etern al conștiinței datorită schimbării minții și consacrării vieții lui Dumnezeu.

Pe de altă parte, oferind informații revelatoare pentru înțelegerea dimensiunii soteriologice a intenționalității transistorice, Eliade sugerează că pentru creștinul care își subordonează existența unui univers istoric sufocat de disperarea ființelor umane care trăiesc „pradă unei terori continue”, miracolul devine o posibilitate foarte rar actualizată. În acest sens, filosoful religiilor pune în lumină frumusețea universului spiritual al credincioșilor care văd în creștinism șansa de a participa la liturghia Cosmosului. Religiozitatea cosmică a populațiilor rurale din sud-estul Europei, care încă mai păstrează „categoriile esențiale ale gândirii mitice”, reprezintă o „revoltă pasivă împotriva nedreptăților istoriei”³⁹².

³⁸⁵ R. J. Zwi Werblowsky, „In Nostro Tempore: On Mircea Eliade”, în *Mircea Eliade. A Critical Reader*, Bryan Rennie (editor), Equinox Publishing, London, 2006, p. 296.

³⁸⁶ Repetiția, precizează Eliade, are sens religios. Îl ajută pe om să depășească momentele de criză ale existenței, deschizând conștiinței sale dimensiunea sacrului, a universalului. Vezi Mircea Eliade, „The Sacred in the Secular World”, în *Mircea Eliade. A Critical Reader*, Bryan Rennie (editor), Equinox Publishing, London, 2006, p. 62.

³⁸⁷ Mac Linscott Ricketts, „Mircea Eliade and the Terror of History”, în *Mircea Eliade Between the History of Religions and the Fall into History*, Mihaela Gligor (editor), Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2012, p. 35-67.

³⁸⁸ Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, Editura Univers enciclopedic, București, 1999, p. 153.

³⁸⁹ Idem, *Imagini și simboluri*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 203.

³⁹⁰ Idem, *Mitul eternei reîntoarceri*, Editura Univers enciclopedic, București, 1999, p. 154.

³⁹¹ *Ibidem*, p. 104.

³⁹² Idem, *Myth and reality*, Harper and Row, New York, 1963, p. 202.

În cadrul multiplelor moduri de a fi în lume studiate de Eliade, dialectica hierofaniilor evidențiază faptul că omul religios se confruntă cu o „criză” care-l determină să aleagă „ieșirea din sine”, punându-și existența în relație cu mișcarea „din adânc” a întregii Creații. Obiectul profan al cunoașterii, cu toate limitările generate de lipsa unui principiu ordonator transcendent, devine prin revelație un receptacol al sacralului, deși continuă să facă parte din realitatea imediată.

Pornind de la această idee, Thomas J. Altizer teoretizează asupra „dialecticii negative” pe care se bazează teoria lui Eliade referitoare la ancorarea în real. De exemplu, semnificația sacralului ar putea fi percepută „inversând realitatea creată de alegerile minții profane”³⁹³. O asemenea interpretare însă pierde din vedere complexitatea faptelor religioase studiate de istoricul religiilor, simplificând excesiv viziunea eliadescă asupra relației paradoxale dintre sacru și profan, care coexistă prin hierofanie, pe diferite niveluri ale ființei, împlinind cosmizarea. Fenomenele spirituale, sugerează Eliade, nu pot fi înțelese decât prin raportare la modul în care informația interiorizată de conștiința omului religios formează o unitate deschisă. Este interesant să remarcăm, în sprijinul acestor afirmații, faptul că o constantă a scrierilor lui Eliade este atitudinea sa amibiguă în raport cu definirea religiei. Mai mult decât atât, după cum remarcă cei care i-au fost studenți și colegi³⁹⁴, propria sa religiozitate rămâne un mister.

Faptele religioase implică, în viziunea lui Eliade, revelația sacralului ca urmare a absorbției lumii în conștiință. Referirile lui Eliade la credință dezvăluie complexitatea nivelurilor de sens atribuite de istoricul religiilor fenomenelor studiate. Iată, spre exemplu, modul în care Eliade interpretează religiozitatea lui Avraam, manifestată chiar prin acceptarea sacrificiului propriului fiu:

„Într-un anumit sens, Isaac era fiul lui Dumnezeu, pentru că acesta fusese dat lui Avraam și Sarrei când aceasta depășise de mult vârsta la care se poate zămisli. Dar Isaac le-a fost dat pentru credința lor; el era fiul promisiunii și al credinței. Sacrificarea lui de către Avraam, cu toate că seamănă formal cu toate sacrificiile de nou-născuți din lumea paleo-semită, se diferențiază esențialmente prin conținut. Atunci când pentru toată lumea paleo-semită un asemenea sacrificiu, în ciuda funcției sale religioase, era numai un *obicei*, un rit a cărui semnificație era perfect inteligibilă, în cazul lui Avraam este *un act de credință*. Avraam nu înțelege pentru ce i s-a cerut acest sacrificiu, și totuși el îl îndeplinește pentru că Dumnezeu lui i l-a cerut. Prin acest act, în aparență absurd, Avraam întemeiază o nouă experiență religioasă, *credința*. Ceilalți (toată lumea orientală) continuă să se miște într-o economie a sacralului care va fi depășită de Avraam și succesorii săi.”³⁹⁵

Prin urmare, pentru Eliade, experiența credinței nu este caracteristică tuturor oamenilor religioși, singura lor trăsătură comună fiind dorința de a participa la sacralitate, de a se elibera de constrângerile lumii profane. Datorită acestei aspirații, se produce o discontinuitate în planul „circulației energiei sacre în Cosmos”³⁹⁶ pentru a permite nașterea unei noi dimensiuni a trăirii religioase. Eliade accentuează încă din aceste prime sinteze *experiența* întâlnirii cu sacralul, așa cum aceasta este evidențiată de fiecare document studiat de istoricul religiilor.

Modelul morfologic eliadesc, după cum observă David Cave³⁹⁷, este inspirat de Wolfgang von Goethe și propune conceptul plantei primordiale care, fiind situată dincolo de timp și istorie, reflectă prin variantele sale în primul rând conexiunile structurale dintre fenomene. În analizele sale

³⁹³ Conform teoriilor formulate de Thomas J. Altizer, „un moment nu poate fi și sacru și profan în același timp”. Vezi Thomas J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Westminster Press, Philadelphia, 1963, p. 34.

³⁹⁴ Vezi Moshe Idel, 2010, „Camouflaged Sacred in Mircea Eliade’s Self-Perception, Literature, and Scholarship”, în *Hermeneutics, Politics and the History of Religions, The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, Christian K. Wedemeyer și Wendy Doniger (editori), Oxford University Press, 2010, p. 159-197.

³⁹⁵ Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, Editura Univers enciclopedic, București, 1999, p. 108.

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 109.

³⁹⁷ David Cave, *op. cit.*, p. 20.

morfologice, Eliade se concentrează asupra aspectelor manifestării spiritului în planul celor mai diferite fenomene ale vieții, pe toate nivelurile cosmice. Gândirea simbolică este cea care transfigurează realitatea imediată prin integrarea tuturor componentelor acesteia într-un sistem de corespondențe. Se disting astfel trei trepte în acest proces de deschidere a lumii fenomenale spre real sub influența simbolismului religios.

Primul pas este acela al „rupturii de nivel”, având drept consecință conturarea unei noi viziuni asupra elementelor din spațiul profan. Situații existențiale individuale se transformă prin simbol în experiențe spirituale, urmând ca ceea ce a fost receptat ca trăire izolată, subiectivă, să devină chiar elementul unificator prin care se realizează comunicarea cu întregul. În simultaneitate, unificând ființa cu nonființa, integrând în conștiință structura simbolică esențială, ființa se eliberează de orice condiționare, trecând pragul cosmizării pentru a articula timpul cu eternitatea.

În perioada care a urmat apariției *Tratatului*, Petazzoni aprecia în scrisorile sale punctul de vedere religios³⁹⁸ al lucrării, insistența cercetătorului român asupra antireducționismului, datorită căruia conținutul specific al creațiilor spiritului putea fi adus în centrul atenției. Se conturează astfel o concepție asupra ontologiei sacralului care a rămas enigmatică și pentru continuatorii proiectului eliadesc. Conștiința umană conține, în viziunea lui Eliade, structura prin care istoria se metamorfozează datorită elementelor care o transcend, depășind astfel limitele spațiului și timpului, totalizând cunoașterea. Spre deosebire de Petazzoni, Eliade consideră că sacralul este sursa fenomenelor religioase, insistând asupra adoptării unei metode de cercetare care să evite orice fel de reducționism. Dezvoltarea unei asemenea metodologii nu a fost lipsită de critici precum cele formulate de Ivan Strenski, care-l acuză pe cercetătorul român de „primitivism neoromantic”³⁹⁹. Într-adevăr, după cum demonstrează Douglas Allen⁴⁰⁰, Eliade respinge ideea reducerii disciplinei istoriei religiilor la interpretări bazate pe termeni construiți prin raportare la societatea secularizată. Exegetul american remarcă efortul lui Eliade de a adopta un cadru metodologic prin care să fie studiate toate dimensiunile datelor religioase în același timp, depășind astfel problemele generate de compartimentarea intelectuală caracteristică modernității.

Viziunea eliadescă asupra fenomenelor religioase care, prin felul în care răspund unei tensiuni existențiale, generează unificarea polarităților, presupune și înțelegerea impulsului datorită căruia ființa umană își dorește să trăiască autentic, într-o realitate saturată de ființă⁴⁰¹. Iată ce scrie Eliade referitor la „mesajul secret” al *Tratatului de istorie a religiilor*:

„Totuși sensul se degajă destul de clar; miturile și «religiile», în întreaga lor varietate, sunt rezultatul vidului lăsat în lume de retragerea lui Dumnezeu, de transformarea sa în *deus otiosus* și de dispariția sa din actualitatea religioasă. Dumnezeu – mai exact Ființa supremă – nu mai joacă nici un rol în «experiența religioasă» a umanității primitive. El a fost înlăturat de alte forme divine – divinități active, fecundatoare, dramatice, etc. Am revenit asupra acestui proces în alte studii. Dar oare s-a înțeles că «adevărată» religie nu începe decât după ce Dumnezeu s-a retras din lume? Că «transcendența» sa se confundă și coincide cu eclipsa sa? Elanul omului religios spre «transcendent» mă face să mă gândesc uneori la gestul disperat al orfanului rămas singur pe lume.”⁴⁰²

³⁹⁸ Natale Spineto, *Mircea Eliade. Istoric al religiilor*, Editura Curtea Veche, București, 2009, p. 124.

³⁹⁹ Ivan Strenski, *Four Theories of Myth in the Twentieth Century*, University of Iowa Press, Iowa City, 1987, p. 192-194.

⁴⁰⁰ Douglas Allen, *Myth and Religion in Mircea Eliade*, Routledge, New York and London, p. 12-25.

⁴⁰¹ Coerența teoriilor eliadești, remarcă Bryan Rennie în *Mircea Eliade and the Perception of the Sacred in the Profane: Intention, Reduction and Cognitive Theory*, 1996, este demonstrată și de cele mai recente teorii cognitive ale religiei formulate de specialiști precum Daniel Dennett, Pascal Boyer și Daniel Pals. Articolul este disponibil la adresa web www.naasr.com/RennieTemenos43.pdf, accesat la 20. 12. 2011.

⁴⁰² Mircea Eliade, *Jurnal*, Vol. I, Editura Humanitas, București, 1993, p. 339.

Experiența în afara realului este percepută ca fiind iluzorie, profană, înșelătoare. Același aspect al existenței, privit din perspectiva sacralității, devine autentic, se transformă în hierofanie, a cărei prelungire este simbolul religios⁴⁰³. Eliade sugerează astfel că semnificația miracolului se reconstruiește în mintea omului, ceea ce nu înseamnă că sacrul reprezintă o creație a structurilor conștiinței. Așadar, teoria lui Eliade nu presupune afirmarea unei autonomii ontologice a sacrului, ci se bazează pe aprofundarea legăturii dintre conștiința umană și real.

Cucerirea libertății absolute a omului presupune, în viziunea savantului român, trecerea dincolo de polarități, în orizontul eternității. Este semnificativ faptul că în *Tratat* Eliade urmărește cu atenție *experiența timpului*. În viziunea sa, *homo religiosus* derulează în conștiință un alt timp decât omul a cărui viață interioară se limitează la dimensiunea fragmentării⁴⁰⁴. Pe lângă utilizarea pentru prima dată în *Tratat* a formulării *illud tempus* cu referire la ieșirea din timpul profan, se remarcă în această lucrare insistența autorului asupra conceptului de hierofanie, care demonstrează pasiunea autorului pentru înțelegerea misterului condiției umane din perspectiva logicii ternare. Eliade prezintă o întreagă clasă de fenomene în care caută să descopere sensurile revelate de conceptul coincidenței contrariilor. Elaborarea filozofică a misterului Totalității, notează istoricul religiilor, a fost realizată de Heraclit. Un model asemănător este identificat de Eliade în scrierile lui Meister Eckhart, însă Nicolaus Cusanus este cel care a numit această paradoxală împăcare a antinomiilor *coincidentia oppositorum*. Bryan Rennie remarcă faptul că Eliade îl consideră pe Cusanus un gânditor modern, punând concepția acestuia cu privire la articularea antinomiilor în unitate în legătură cu nivelul cosmic al existenței⁴⁰⁵.

În viziunea lui Eliade, hierofania este mai mult decât reunirea polarităților, reprezentând în același timp deschiderea spre integrarea în Totalitate, în care sacrul nu mai este perceput ca fiind „cu totul altul”⁴⁰⁶, complet diferit de realitatea lumii. Urmărind în această lucrare în special conturarea unei morfologii a fenomenelor religioase, Eliade insistă asupra necesității înțelegerii sensului structurilor sacrului, a raporturilor dintre diferitele forme de hierofanie actualizate prin participarea omului la istorie. Sacrul se autolimitează în profan, devine accesibil conștiinței subiectului, făcând posibilă cunoașterea adevărată, care salvează ființa.

Eliade nu utilizează încă terminologia asociată cu tehnica spirituală a hermeneuticii creatoare, însă insistă asupra faptului că decoperirea „cifrului” diverselor modalități ale sacrului reprezintă adevărata sa chemare. Într-o următoare etapă a demersului său, cercetătorul își propune să se concentreze și asupra reconstruirii succesiunii istorice a creațiilor spiritului.

III. 3. Cosmizarea omului prin simbol

„Un simbol devine autonom în clipa când s-a constituit ca atare, și polivalența lui ne ajută să descoperim omologări între diferite moduri de a fi; omologări pe care simpla «imaginație a materiei» nu le-ar putea face posibile. (Mircea Eliade, *Jurnal*, Vol. I, Editura Humanitas, București, 1993, p. 58)

Un aspect esențial al textelor eliadești din perioada franceză este reprezentat de permanenta raportare a istoricului religiilor la atingerea celui mai ridicat nivel de percepție a realului datorită simbolismului religios. În anul 1950, Eliade își exprima dorința de a scrie o carte despre *Omul ca simbol*, propunându-și să insiste asupra imaginației ca tehnică spirituală prin care pot fi armonizate

⁴⁰³ Despre caracteristicile „existenței simbolice” în viziunea lui Mircea Eliade, vezi și David Cave, *op. cit.*, p. 33.

⁴⁰⁴ Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, University of Nebraska Press, Lincoln and London, 1996, p. 388.

⁴⁰⁵ Bryan Rennie, *Reconstructing Eliade – Making Sense of Religion*, State University of New York Press, Albany, New York, 1996, p. 39.

⁴⁰⁶ Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, Oxford University Press, New York, 1958, p. 137.

structurile conștiinței. Deși un material dedicat exclusiv acestei probleme nu a fost realizat, teoriile eliadești referitoare la conceptul de simbol ca mediator între om și sacru, în care istoricul religiilor clarifică viziunea sa asupra noțiunii de arhetip, sunt conținute în articolele reunite în *Imagini și simboluri*, lucrare apărută în 1952. În aceste texte, Eliade urmărește „structura identică”⁴⁰⁷ a fenomenelor descrise, sugerând faptul că, pe lângă explicația difuziunii istorice, aceste analogii evidențiază prezența unui model primordial care informează sisteme de simboluri. Datorită cultivării capacității de a decoda structuri arhetipale, omul a învățat să acționeze conform acelor modele exemplare care să-l ajute să se orienteze și să dea sens experienței sale în lume⁴⁰⁸.

Correspondența din această perioadă cu Raffaele Pettazzoni pune în lumină ambiguitatea conceptului eliadesc de arhetip. În viziunea savantului italian, pe care Eliade o acceptă, arhetipurile au o istorie care trebuie reconstituită. Eliade evită să-și situeze discursul între limitele istoricității, insistând asupra ideii de model exemplar furnizat prin „istoria sacră” a unui grup uman. Evenimentele din aceste povestiri adevărate își găsesc valoarea tocmai în repetiție. Preocupat să pună în lumină coexistența universalului și particularului în faptele religioase, Eliade integrează în sistemul său rezultatele cercetării lui Jung. Informațiile referitoare la noțiunea de arhetip din operele lui Eugenio d’Ors îi oferă lui Eliade un alt punct de reper pentru propria sa perspectivă asupra ideii de paradigmă, de model exemplar⁴⁰⁹.

Mai ales după primele întâlniri de la Eranos, Eliade consideră că este necesar să clarifice diferența dintre ideile lui Jung și propria sa modalitate de înțelegere a conceptului, evocând sensul său „neoplatonic”⁴¹⁰. Pe lângă această raportare a structurii arhetipale la ontologia arhaică, Eliade are în vedere caracterul universal al modelului primordial, care depășește dimensiunea individualității prinse în cercul duratei profane. În același timp, savantul român apreciază importanța teoriei inconștientului formulată de Jung pentru o mai bună înțelegere a felului în care experiența religioasă se manifestă în planul profunzimilor sufletești, zonă în care istoria religiilor și psihanaliza se întâlnesc:

„La ce anume răspund aceste mituri și aceste simboluri ca să fi cunoscut o asemenea difuziune? Nu e nevoie ca această întrebare să fie adresată psihologilor, sociologilor sau filozofilor, fiindcă nici unul nu e mai bine pregătit decât istoricul religiilor pentru a-i răspunde. E suficient să ne dăm osteneala a studia problema pentru a constata că, difuzându-se sau descoperindu-se în mod spontan, simbolurile, miturile și riturile dezvăluie întotdeauna o situație limită a omului, și nu numai o situație istorică: o situație limită, adică aceea pe care omul o descoperă devenind conștient de locul său în Univers. Atrăgând atenția asupra supraviețuirii simbolurilor și temelor mitice în psihicul omului modern, arătând că redescoperirea spontană a arhetipurilor simbolismului arhaic este un lucru comun tuturor oamenilor, fără diferență de rasă și de ambient istoric, psihologia abisală i-a risipit istoricului religiilor și ultimele ezitări...”⁴¹¹

Eliade insistă asupra ideii de „conștientizare” de către om a unei situații limită care implică accesarea unor niveluri de percepție reflectate în modele mitice. Identificăm și în acest context un element de continuitate fundamental al operei eliadești, acela al înțelegerii creatoare. Inspirat de dorința de a pune în lumină unitatea, în cadrul trăirilor religioase, dintre realul ca subiect și realul ca

⁴⁰⁷ Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 148.

⁴⁰⁸ Eliade precizează faptul că istoria religiilor a pornit de la „experiența sacralului”, de la multiplele hierofanii care „structurează realitatea și-i dau un sens”. Prin urmare, omul a devenit conștient de diferența dintre el și celelalte primatelor tocmai datorită simbolismului religios prin care a reușit să construiască rituri de orientare specifice lumii umane. Vezi Mircea Eliade, *Journal III*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1989, p. 186.

⁴⁰⁹ Despre valoarea existențială a arhetipului eliadesc, vezi Natale Spineto, *op. cit.*, p. 201-212.

⁴¹⁰ Mircea Eliade, *Memorii*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 450.

⁴¹¹ Idem, *Imagini și simboluri*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 42.

obiect al cunoașterii, Eliade insistă, mai ales în textele postbelice, asupra caracterului hermeneutic al istoriei religiilor.

Funcția imaginilor și simbolurilor înțelese ca extensii ale hierofaniei este de a dezvălui „cele mai secrete modalități ale ființei”. Simbolurile și miturile devin operante prin implicarea ființei totale, „activând conștiința prereflectivă, subconștientul și transconștientul deopotrivă”⁴¹². Dintr-o asemenea perspectivă, universul nu este închis pentru că nici un obiect nu există separat de urzeala lumii, fiind încadrat într-un sistem de corespondențe.

Datorită faptului că „simbolurile și hierofaniile alcătuiesc un limbaj pre-reflexiv”⁴¹³, Eliade insistă asupra valorificării acestor sensuri prin trăire atentă, cu ochii larg deschiși, pentru a extinde nivelul de percepție al conștiinței. Simbolul religios este astfel înțeles ca o formă de revelație.

Considerăm semnificativ modul în care acest „fără gând” pe care Eliade îl pune în legătură cu modalitatea meditativă a vieții lăuntrice este în rezonanță cu importante dezvăluiri referitoare la activitatea neuronală a creierului în care Stuart Hameroff descoperă mecanisme cuantice. Hameroff surprinde prin experimentele sale procese pre-reflexive numite „superpoziții cuantice” care colapsează în actualizare în spațiu-timp asimetric⁴¹⁴. Savantul american duce mai departe cercetarea lui Roger Penrose care, în *Noua minte a împăratului*, arată că ar putea exista în creier mecanisme noncompuționale. Acestea explică, în viziunea matematicianului și fizicianului englez, „liberul arbitru” al conștiinței, „reducția obiectivă orchestrată” care actualizează evenimentele din planul macrofizic⁴¹⁵.

Structurile simbolice, arată filosoful religiilor, duc mai departe în conștiința lui *homo religiosus* dialectica hierofaniei pentru ca sensul sacru al fiecărui element al realității imediate să fie absorbit în viața lăuntrică a omului. De exemplu, morfologia simbolismului celest, pentru omul societăților arhaice, este în strânsă legătură cu riturile de inițiere, de înălțare, cu numeroase imagini ale transcendenței.

Pentru o parte dintre constelațiile de simboluri analizate, Eliade propune un statut universal, transistoric. Participând la existența în durată profană, alte sisteme simbolice se modifică în funcție de rezultatul diferitelor antagonisme și de noile actualizări care-și pun amprenta asupra organizării din planul socio-economic al vieții. Este semnificativă insistența filosofului religiilor asupra modului în care fiecare nouă descoperire la nivelul lumii materiale are un impact remarcabil asupra universului imaginar al oamenilor. Un exemplu sugestiv oferit de Eliade pentru a ilustra această teorie este acela al simbolismului săgeții⁴¹⁶ care reflectă posibilitatea acțiunii la distanță, a conexiunii rapide între două entități fizice diferite. Eliade studiază mai multe mituri în care zei, eroi, șamani și magicieni încearcă să ajungă la cer urcând pe lanțul de săgeți.

Nici unul dintre aceste simboluri ale transcendenței nu poate fi interpretat independent de celelalte, deși există diferențe între modelele mitice analizate. Elementul unificator este, și în acest caz, paradoxul, prin care un mesaj sacru este transmis. Istoricul religiilor se confruntă, așadar, cu diverse sisteme autonome care încorporează informația actualizată în hierofanie. Faptul că simbolismul săgeții este creația unei culturi în care vânătoarea ocupa un loc central demonstrează existența unei mitologii a comunicării cu cerurile încă din primele etape ale evoluției omului.

⁴¹² Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 15.

⁴¹³ Idem, *Jurnal*, Vol. I, Editura Humanitas, București, 1993, p. 592.

⁴¹⁴ Stuart Hameroff, „Consciousness, the Brain, and Spacetime Geometry”, articol disponibil la <http://www.consciousness.arizona.edu/hameroff>, accesat la data de 24.06.2013

⁴¹⁵ Roger Penrose, *The Emperor's New Mind*, Oxford University Press, Oxford, 1999, p. 523-534.

⁴¹⁶ Vezi Mircea Eliade, „Notes on the Symbolism of the Arrow”, în *Mircea Eliade, A Critical Reader*, Bryan Rennie (editor), Equinox Publishing, London, 2006, p. 141-150.

Ridicarea bolții cerești și retragerea zeilor dincolo de aceasta are drept consecință întreruperea dialogului care, inițial, era considerat firesc și ușor de realizat. Dacă la începuturi nu exista o delimitare drastică între trup și spirit, fapt demonstrat mai ales de tradițiile culturii tibetane, treptat, omul a început să conștientizeze din ce în ce mai dureros această ruptură, trăind cu nostalgia regăsirii paradisului pierdut. În consecință, apare dorința de a stabili punți de legătură cu ”cealaltă lume” celestă. Structurile simbolice care răspund acestei nevoi, fie că se referă la echivalența dintre curcubeu și frânghie, pasăre și săgeată, scară și copac, au un caracter epifanic. Indiferent de contextul în care apar și de forma prin care sunt reprezentate, aceste simboluri rămân universal accesibile, răspunzând diverselor situații limită cu care se confruntă omul în existența sa istorică.

Evitând limitările unei interpretări reduționiste, Eliade insistă asupra multivalenței simbolismului religios, a cărui funcție fundamentală este unificarea nivelelor experienței umane. Imaginația deține un rol esențial în receptarea și interiorizarea semnificației simbolurilor. Această logică a sistemelor de simboluri nu se limitează la modelul de existență caracteristic omului religios. Ea se manifestă cu aceeași forță în cadrul fanteziilor și viselor omului modern, ceea ce permite stabilirea unor omologii între structuri simbolice mitice și fenomene aparținând lumii secularizate.

Eliade acordă o deosebită atenție în lucrările sale din această perioadă felului în care structurile sacrului apar în miturile lumii moderne generatoare de manifestări pseudoreligioase. Această negare a existenței miezului real al vieții devine cauza principală a fragmentării, alienării, exploatării excesive a naturii și a tendinței de negare a realității celuilalt. Pentru a face față tuturor acestor provocări, precizează Eliade, este esențială dezvoltarea înțelegerii creatoare, a capacității omului de a-și reaminti cum să ancoreze fiecare detaliu al existenței sale într-o realitate semnificativă. Declanșarea unui asemenea proces de transfigurare a conștiinței umane se poate realiza numai prin permanenta raportare la structurile simbolice pe care omul societăților tradiționale le considera fundamentale în încercarea sa de a-și cultiva acea sensibilitate care să-l plaseze în armonie cu întregul univers.

III. 4. Logica sacrului și misterul condiției umane

„Poate există undeva o posibilitate deschisă miracolelor, un mister ireductibil, un secret pe care nu reușim să-l descifrăm.”

(Mircea Eliade, *Noaptea de Sânziene*, Vol. I, Editura Humanitas, București, 2004, p. 17)

Sinteza *Sacrul și Profanul*, apărută în 1957, abordează semnificațiile simbolului pornind de la orizontul experienței umane, care tinde să încorporeze realitatea transcendentă. Perspectiva religioasă, care armonizează structurile conștiinței, oferă omului viziunea „universului ca un cifru”, descoperind astfel în ritmurile cosmice „taina creației și a reînnoirii”⁴¹⁷.

Ca istoric al religiilor, Eliade studiază fenomenele religioase pornind de la timpul în care acestea s-au manifestat, urmând apoi sistematizarea lor și descoperirea structurilor datorită cărora poate fi determinată semnificația diferitelor situații existențiale pe care cercetătorul le explorează. Eliade se concentrează asupra identificării la nivelul fiecărei fapte religioase a acelui „element ireductibil” care reflectă „situația omului în cosmos”. Fiecare creație a spiritului este în strânsă legătură cu participarea omului la istorie, fapt care reflectă necesitatea aprofundării acestei relații pentru a înțelege caracteristicile acelei structuri a conștiinței umane care face posibilă deschiderea timpului spre mântuire.

⁴¹⁷ Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 31.

Așadar, deși totul este condiționat de istorie, ființa umană care știe să citească semnele își înrădăcinează existența în veșnicie.

Pornind de la intuiții mai vechi, care au fost confirmate de descoperirile științei moderne, Eliade împărtășește viziunea conform căreia există discontinuități la nivelul timpului istoric, indicând posibilitatea actualizării în durată, la fel ca în desfășurarea spațiului, a unor rupturi care să permită manifestarea atributelor divine. Dincolo de acest nivel al sacrului, care se autolimitează prin hierofanie, există cel de-al treilea element care unește contrariile. Referindu-se la felul în care Eliade pune sacrul în legătură cu ideea de „semnificativ”, de „real”, Sergiu Al-Gorge sugerează că savantul român se raportează la schemele logice occidentale, prezentând „în termeni pozitivi o realitate inefabilă”⁴¹⁸.

O analiză interesantă cu privire la acest aspect al teoriei eliadești referitoare la sacru și profan este realizată de Adrian Mioc. În lucrarea intitulată *Problema timpului în opera lui Mircea Eliade*, cercetătorul sugerează că viziunea filosofului religiilor asupra timpului este de natură binară, bazându-se pe logica aristotelică. În opinia lui Adrian Mioc, sacrul lui Eliade se referă doar la attributele pozitive ale Principiului Universal, subliniind că *realul* despre care scrie savantul român este „doar un preambul, un punct de plecare pentru ceva mult mai profund”⁴¹⁹. De fapt, Eliade nu închide în definiții ideea de sacru, încercând să exprime unitatea aspectelor Principiului Universal, pornind de la convingerea că omul poate să depășească această limită generată de fragmentarea cunoașterii. Din acest motiv, Eliade pune în centrul operei sale omul motivat de dorința de a trăi „într-o lume reală și eficientă, și nu într-o iluzie”, conștient de faptul că nu trebuie să se lase „paralizat de relativitatea fără sfârșit a experiențelor pur subiective”⁴²⁰. Amintim aici și observațiile lui Bryan Rennie, care precizează că, în esență, sacrul lui Eliade nu exclude profanul, ci doar „ocultează” posibilitățile acestuia⁴²¹. Prin urmare, viziunea filosofului religiilor se bazează pe logica ternară.

Eliade își exprimă convingerea că omul nu este nevoit să devină victima unui flux de evenimente care să-l conducă spre o moarte fără sens, acesta fiind argumentul central pe baza căruia Eliade consideră că teoriile elaborate de Marx și Hegel anulează orice posibilitate de valorizare pozitivă a participării omului la istorie. Începând cu Hegel, toate evenimentele sunt închise în sfera istoriei, sunt încadrate în coordonate profane, desfășurându-se doar „pentru sine”⁴²² și anulând libertatea umană. Atitudinea corectă față de istorie, subliniază Hegel, este aceea a persoanei care conștientizează necesitatea manifestării lor, distingându-se astfel de cei care cred că totul se petrece la întâmplare. În viziunea lui Marx, istoria devine doar „epifania luptelor de clasă”, golindu-se de „orice semnificație transcendentă”. Cu toate acestea, precizează Eliade, viziunea marxistă păstrează sensul evenimentelor istorice. Chiar dacă acestea sunt ireversibile, ele reprezintă un rău necesar în urma căruia se va instala „vârsta de aur a eshatologiilor arhaice”⁴²³.

Această viziune negativă asupra capacității omului de a-și conștientiza condiția sa de ființă liberă trebuie depășită, susține Eliade, oferind soluția hermeneuticii creatoare prin care poate fi dezvăluită semnificația fiecărui eveniment istoric. Prin reintegrarea societății umane desacralizate în orizontul arhetipurilor, al categoriilor universale, fenomenele istorice pot redeveni inteligibile. Pentru că filosofii istoriciste „nu-l pot apăra pe omul modern de teroarea istoriei”, „exorcizarea disperării” se poate realiza doar prin aderarea la „o filosofie a libertății care nu-l exclude pe Dumnezeu”. În această privință,

⁴¹⁸ Sergiu Al-Gorge, *Arhaic și universal*, Editura Eminescu, București, 1981, p. 177.

⁴¹⁹ Adrian Mioc, *Problema timpului în opera lui Mircea Eliade. Structura temporalității în lucrările teoretice*, Editura Marineasa, Timișoara, 2001, p. 66.

⁴²⁰ Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 27.

⁴²¹ Bryan Rennie, *Reconstructing Eliade – Making Sense of Religion*, State University of New York Press, Albany, New York, 1996, p. 17-33.

⁴²² Idem, *Mitul eternei reîntoarceri*, Editura Univers enciclopedic, București, 1999, p. 142.

⁴²³ *Ibidem*, p. 143.

concluzionează Eliade, omul are șansa de a găsi noi modalități de echilibrare a vieții interioare în armonie cu ritmurile cosmice, ceea ce presupune acceptarea momentului istoric, reconstruirea sa prin jocul imaginației în relație cu un sens transcendent. Această atitudine este strălucit exemplificată de tehnicile orientale care, pe lângă faptul că nu se limitează la simpla constatare a suferinței „ca situație-tip a oricărei condiții istorice”⁴²⁴, reușesc să dezvăluie misterioasa cale a „omului total”, capabil să existe simultan în timpul istoric și în veșnicie.

Într-adevăr, referindu-se la un nivel de percepție încă îndepărtat de eternitatea care totalizează experiența, Eliade propune o analiză care implică o distincție clară între timpul istoric și cel mitic, circular, care presupune o „succesiune de eternități recuperabile periodic”⁴²⁵. Semnificativ este însă faptul că el vorbește și despre acel misterios proces al transformării conștiinței datorită căruia curgerea temporală poate fi oprită.

Participând la ritualuri de consacrare, implicându-se în activități care marchează intrarea în spațiul-timp sacru, ființa umană poate ieși din durată profană pentru a se reface prin integrarea în *illo tempore*. Însă în mitologia indiană, care a avut un impact semnificativ asupra viziunii despre lume a savantului român, apare foarte clar referirea la cel de-al treilea nivel, care depășește zona de transparență a „eternei reîntoarceri”. Ciclicitatea timpului este raportată la devenire, la rotirea nesfârșită a iluziilor existenței, la manifestarea în spațiul profan a atributelor divine. Realizarea supremă este dată doar de conștientizarea unității absolute în dimensiunea care articulează fixitatea cu devenirea. Prin participarea sa la ritual, omul religios al societăților primitive se ancorează în real, dă sens existenței, însă eliberarea de orice condiționare depinde, după modelul indian, de cultivarea unei perspective care să treacă dincolo de vâlul Mayei.

Căutând elementul care să dea coerență și sens acestor viziuni asupra lumii, Eliade evidențiază importanța covârșitoare acordată în interiorul tuturor acestor sisteme de credințe religioase pozițiilor „pe care omul le-a cucerit în cosmos”⁴²⁶. Cu alte cuvinte, raportarea la sacru depinde de felul în care fiecare ființă umană își proiectează existența în centrul ființei. Așadar, omul este înzestrat cu capacitatea de a „vedea” izbucnirea sacrului în profan. El parcurge o adevărată aventură spirituală care conduce la înțelegerea misterului întrepătrunderii nivelurilor realității, însă aspirația fundamentală este aceea a reintegrării în Totalitate. A fi diferit de conștiința universală înseamnă o nesfârșită suferință care poate fi anulată prin cosmizare.

Acesta este unul dintre cele mai tulburătoare mesaje transmise de Eliade omului modern, a cărui viziune mecanicistă generează cea de a doua cădere și ruperea totală de sacru. Important este că savantul român nu vede în această degradare a trăirii religioase decât un semn al transformării creațiilor spiritului în drumul lor spre desăvârșire. Din acest motiv, el își propune să se alăture celor care încearcă să demonstreze că există multiple niveluri ale realității la care conștiința omului poate avea acces prin recuperarea unor semnificații transcendente de mult uitate. Mai mult decât atât, el identifică acele structuri arhetipale care arată că omul poate să descopere și să creeze soluții pentru problemele care-i înșămânțează și-i amplifică suferința.

Fiecare existență umană presupune parcurgerea etapelor necesare transformării lăuntrice care să conducă la extinderea nivelului de percepție. Chiar și omul profan nu se poate îndepărta atât de mult de comportamentul strămoșilor săi, manifestând interes pentru poveste, pentru evadarea din banalitatea vieții cotidiene. În acest fel, scenariile inițiatice ale vechilor mituri continuă să-și transmită mesajul și să metamorfozeze conștiința omului:

⁴²⁴ *Ibidem*, p. 152.

⁴²⁵ *Idem, Sacrul și profanul*, București, Editura Humanitas, 1992, p. 98.

⁴²⁶ *Ibidem*, p. 16.

„Temele inițiatice rămân vii în structurile abisale ale conștiinței omului modern. Acest fapt este confirmat nu doar de simbolismul inițiativ al anumitor creații artistice – poeme, romane, filme – ci și de modul în care acestea sunt receptate de public. Această acceptare masivă și spontană dovedește, în opinia noastră, că în adâncul ființei sale omul modern este capabil să primească mesaje inițiatice. Mai mult decât atât, motive inițiatice pot fi identificate și în terminologia utilizată pentru interpretarea acestor creații.”⁴²⁷

În primul rând, subliniază Eliade, inițierea este „o dimensiune a existenței umane”, întrucât „numai prin inițiere moartea dobândește valoare pozitivă. Moartea pregătește nașterea din nou, în Ființă pură, accesând un mod de a fi care nu mai este supus acțiunii distrugătoare a timpului”⁴²⁸. Însă fiecare traseu inițiativ presupune numeroase intrări și ieșiri din labirint, trecerea prin mai multe centre și o diversitate de experiențe epifanice, ceea ce indică necesitatea trăirii vieții cu intensitate. Există, după cum sugerează Eliade în proza mitică, în textele autobiografice și în cele științifice, mai multe căi de ieșire din dimensiunea fragmentării, modalități de reintegrare în real experimentate de oameni în mod diferit în funcție de viziunea lor asupra lumii.

Structura parcursului inițiativ este determinată de orizontul cultural al unui anumit grup și de gradul de armonizare a structurilor conștiinței care se deschide spre realitatea suprasensibilă. De exemplu, există labirintul personal al celui ales, capabil să primească revelația unității primordiale. Spre deosebire de aceștia, neofii pentru care procesul de maturizare spirituală abia începe parcurg trasee inițiatice care ajung până la un anumit nivel al comunicării cu sacrul, după care este necesară o nouă intrare în labirint, o altă coborâre în infern sau întoarcere la starea embrionară din pântecul matern.

Prin raportare la alegerile pe care le face omul în relația sa cu zonele de transparență, atât ale lumii launtrice, cât și ale nivelurilor de realitate din exteriorul ființei sale, orientarea omului poate fi spre modelul contemplativ, care să conducă la recunoașterea realului. Cealaltă cale, care nu exclude concentrarea asupra forței regeneratoare din profunzimile spiritului uman, presupune învățare prin angajarea în experiență, cu scopul eliberării de constrângerile lumii materiale. În toate aceste scenarii inițiatice, iubirea inspirată de totalitatea manifestată dar și de vidul nemanifestat are rolul de a asigura contopirea cu principiul unității primordiale prin declanșarea, dincolo de fragmentare și uitare, a celui misterios proces de reamintire a drumului spre fericirea eternă.

Dimensiunea soteriologică a textului eliadesc nu se limitează la conturarea modalităților de reintegrare în timpul ciclic, datorită căruia fluxul universal al morții și renașterii poate fi înțeles și depășit. Lărgirea perspectivei spre timpul circular este caracteristică unui stadiu al maturizării spirituale care permite înțelegerea creatoare a evenimentelor vieții. Ceea ce este dincolo de acest timp mitic presupune o altă logică, interiorizată numai în urma cosmizării, care conduce spre eliberarea totală de orice condiționare.

Oricât de diferite ar fi paradigmele religioase studiate de Eliade, structurile comune pe care le identifică istoricul religiilor evidențiază faptul că sacrul este elementul care unește contrariile. În opinia lui Basarab Nicolescu, acest efort de a explica morfologia sacrului, de a ajunge la o viziune de ansamblu care să modifice percepția omului asupra realității, demonstrează faptul că Eliade a avut intuiția necesității unei „viziuni transreligioase asupra lumii”⁴²⁹. Mai mult decât atât, este de remarcat faptul că Eliade este în permanență călăuzit în efortul său de a ghida omul modern pe drumul spre cosmizare de experiențe personale impresionante, pe care le relatează cu generozitate în lucrările autobiografice. Astfel, Eliade reușește să ofere cititorilor săi nu doar o perspectivă construită undeva la marginea vieții,

⁴²⁷ Idem, *Birth and Rebirth. The Religious Meanings of Initiation in Human Culture*, Harper and Brothers Publishers, New York, 1958, p. 134. (t. n.)

⁴²⁸ *Ibidem*, p. 136. (t. n.)

⁴²⁹ Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea. Manifest*, Editura Polirom, Iași, 1999, p. 150.

ci o viziune luminoasă asupra destinului omenesc, pe care numai cei care au trăit uimirea în fața sacralității existenței o pot transmite semenilor lor.

III. 5. Rolul creațiilor culturale de la Eranos în dezvoltarea sistemului eliadesc

„Ascona și grupul Eranos m-au fascinat de la început.”

(Mircea Eliade, *Autobiography. Exile's Odyssey* The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988, p. 146)

Conferințele de la Ascona, pe care Eliade le frecventează începând cu anul 1950, sunt puse sub semnul unei noi viziuni asupra lumii, care afirmă necesitatea formulării unei noi idei despre realitate. „Spiritul de la Eranos” reunește savanți preocupați de diferite arii de cercetare, toți fascinați de studiul fenomenelor care indică existența unei ordini obiective în cosmos, pe care omul poate să învețe să o înțeleagă. Îi amintim aici pe Carl Gustav Jung, Gershom Scholem, Károly Kerényi, Henry Corbin, Joseph Kitagawa, alături de reprezentanți ai științelor exacte precum Adolf Portmann și Max Knoll.

Este remarcabilă „interconectivitatea” acestor oameni de știință, care participă la un discurs comun, îmbrățișând o nouă viziune despre lume. Savanții de la Eranos plasează misterul în inima gnozei, construindu-și cercetarea pe fundamentul Terțului. Principala lor preocupare era să ofere soluții unei umanități sufocate de probleme economice și politice, arătând posibilitatea de a crea un nou echilibru între rădăcinile sufletului și rațiune.

Într-o lucrare dedicată în special evidențierii simetriilor și diferențelor dintre trei marcanți membri ai cercului Eranos, Mircea Eliade, Gershom Scholem și Henri Corbin, Steven Wasserstrom accentuează în special fața ascunsă, ezoterică a evenimentelor de la Ascona⁴³⁰. Comentariul lui Hans Thomas Hakl referitor la punctul de vedere exprimat de Wasserstrom atrage atenția asupra faptului că aceste judecăți critice se bazează în special pe asocierea atmosferei ezoterice a întâlnirilor de la Ascona cu viziuni politice fascistoide⁴³¹. În opinia noastră, Wasserstrom construiește o demonstrație care nu ține cont de toate segmentele care alcătuiesc fenomenul Eranos, bazându-se pe observații forțate, care neglijează complexitatea conferințelor de la Ascona. Considerăm că un important punct de reper pentru cercetătorul interesat să descopere perspectivele culturale deschise prin acest proiect este reprezentat de lucrarea lui Hans Thomas Hakl, *Eranos*, care oferă o istorie bine documentată a conferințelor de la Ascona. Remarcăm faptul că autorul reușește să evidențieze dimensiunea spirituală a acestei mișcări care, timp de șapte decenii, a reprezentat o semnificativă aventură a cunoașterii.

Este esențial să arătăm că, mai ales începând cu anul 1946, importante inovații și-au pus amprenta asupra conținuturilor științifice prezentate în cadrul acestor întâlniri, care arată că vechile dogme ale religiei instituționalizate, ale științei și progresului economic se transformă. Firele timpului par să se împletească altfel, iar „viitorul caută personalitățile care să-l configureze”⁴³² astfel încât înțelegerea omului să fie dirijată din nou spre structurile realului. Iată ce spune Adolf Portmann în această privință:

⁴³⁰ Steven Wasserstrom, *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade and Henri Corbin at Eranos*, Princeton University Press, Princeton, 1999.

⁴³¹ Hans Thomas Hakl, *Eranos. An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*, Equinox, Sheffield, 2013, p. 9.

⁴³² *Ibidem*, p. 34.

„Faptul că întâlnirile de la Eranos explorează tradiții arhaice nu se datorează unui atașament față de iraționalitate, după cum nu se urmărește nici adoptarea unei atitudini față de cunoaștere care să fie în opoziție cu rațiunea. Motivul pentru care cultivăm ideea întoarcerii la punctul de vedere arhaic este dat de convingerea că acesta poate crește receptivitatea omului modern, ajutându-l să vadă vastitatea lumii lăuntrice, care are puterea de a reîntregi ființa... Eranos este un joc grandios, care în fiecare an se îmbogățește cu idei noi, oferindu-ne o imagine complexă asupra virtualităților unui Cosmos resacralizat.”⁴³³

Urmărind în primul rând configurația proiectului cultural Eranos, remarcăm faptul că acești savanți primesc invitația la contradicție pe care le-o oferă climatul cultural al acelor ani, marcat de fenomenul orientării spre alteritatea culturilor tradiționale. În același timp, voci ale cercetătorilor din domeniul științelor exacte afirmă că sistemele naturale sunt informate de o ordine ascunsă, în corespondență cu structurile conștiinței umane. Conferința din 1946, pe tema „Spirit și natură”, a inclus pentru prima dată comunicări ale unor cercetători precum fizicianul Erwin Schrodinger, biofizicianul Friedrich Dessauer și biologul Adolf Portmann, care va rămâne alături de grupul Eranos timp de treizeci de ani.

Înainte de 1950, când Eliade a intrat pentru prima dată în cercul acestor specialiști angajați în proiecte științifice care devin componente ale unei complexe căutări spirituale, savantul român citise cu pasiune toate volumele conferințelor din anii precedenți. Până în 1963, filosoful religiilor participă aproape în fiecare an la acest eveniment căruia, după cum afirmă în *Jurnal* la încheierea acestei etape din viața sa, „îi datorează foarte mult”⁴³⁴. Se poate spune că teoriile lui Eliade referitoare la o nouă valorizare a omului datorită unei mai bune înțelegeri a „creațiilor spiritului” au fost influențate de dezbaterile care animau aceste întâlniri. Prelegerile oamenilor de știință invitați să facă parte din cercul Eranos aveau în comun, după cum remarcă Eliade, tocmai acele elemente care ar putea conduce spre reînnoirea umanității. În primul rând, precizează cercetătorul român în prefața la *Spiritual Disciplines*, din ce în ce mai mulți cercetători începeau să aprecieze necesitatea dialogului dintre discipline, deschiderea spre bogăția spirituală a adâncului inconștientului și a civilizațiilor premoderne:

„La un anumit moment, membrii Eranos au simțit că un nou umanism s-ar putea dezvolta în urma acestor întâlniri. Apoi, fenomene similare au început să apară și în altă parte. Ar fi imposibil să descriem în câteva rânduri un proces cultural extrem de complex, care este încă *in statu nascendi*. Vom spune doar că la Ascona fiecare vorbitor a avut șansa să vadă cum creația sa științifică dobândește un sens mai profund în condițiile în care menirea ei este să contribuie la o mai bună cunoaștere a omului. Ne-am dat seama, de asemenea, că acest nou umanism care este pe punctul de a se naște nu este o copie a celui vechi, ci un proiect cultural mult mai important. Cercetarea psihanalizatorilor, a etnologilor, a orientaliștilor și a istoricilor religiilor a adus în mod constant la suprafață aspirațiile oamenilor, «adevărul» psihologic și valoarea spirituală a simbolurilor, miturilor, figurilor divine și tehnicilor mistice atestate nu doar printre europeni și asiatici, ci și în lumea «primitivilor». Aceste documente umane au fost studiate până acum cu detașarea și indiferența pe care naturaliștii secolului al XIX-lea o considerau potrivită pentru studiul insectelor. Ne apropiem de înțelegerea faptului că aceste documente exprimă situații existențiale; că ele fac parte din istoria spiritului uman. Însă procedura corectă pentru

⁴³³ Adolf Portmann, *Eranos Jahrbuch* 30 (1961), p. 25-27, *apud* Thomas Hakl, *op. cit.*, p. 11. (t. n.)

⁴³⁴ Mircea Eliade, manuscrisul nepublicat al *Jurnalului*, 3 septembrie 1963, Mircea Eliade Papers, Special Collection Research Center, The University of Chicago Library, *apud* Thomas Hakl, *op. cit.*, p. 170.

extragerea sensului unei situații existențiale nu este «obiectivitatea» naturalistului, ci simpatia inteligentă a hermeneutului.⁴³⁵

În acești ani ai experienței Eranos, personalitatea lui Jung intensifică dialogul interior care susținea în permanență efortul lui Eliade de a arăta ca sacrul există chiar în conștiința umană, topind absurdul existenței profane în semnificații care depășesc intenționalitatea unui creator, venind de dincolo de el, participând la mișcarea vieții interioare a celorlalți. La rândul său, Jung era preocupat de înțelegerea corespondențelor dintre planul transcendent și psihism, ajungând, datorită colaborării cu fizicianul Wolfgang Pauli, să pună în evidență legăturile dintre informația conștiinței extinse și organizarea materiei.

În scrisorile adresate savantului elvețian, Pauli insistă asupra arhetipului omului integral care, în viziunea sa, își pune amprenta asupra „dinamicii emoționale” a științelor naturii. Omul de știință modern, adaugă fizicianul, este pus în situația de a lua în considerare nu doar aspectul pozitiv al rațiunii, ci și pe cel negativ, întrucât noile surse de energie descoperite prin fizică pot fi exploatate și în scopuri distructive⁴³⁶. Ne atrage atenția în mod deosebit o observație a lui Pauli din martie 1953 cu privire la o opinie exprimată de Jung în volumul conferinței Eranos din 1946. În articolul intitulat *Spiritul psihologiei*, savantul elvețian afirmă că „arhetipurile au o natură care nu poate fi descrisă doar prin referire la nivelul psihismului”. Remarcând această tendință a lui Jung de a explora dimensiunea care transcende componenta materială a psihicului, Pauli își exprimă convingerea că cercetarea lui Jung ar trebui să nu se mai limiteze la „factorul psihic”⁴³⁷.

Părerile lui Eliade în această privință sunt în rezonanță cu cele exprimate de Pauli. Filosoful religiilor se simțea uneori „sufocat de universul spiritual al lui Jung”⁴³⁸, subliniind importanța nivelului transcendent al structurilor arhetipale, care depășește domeniul individualității. Cu toate aceste diferențe de opinii, există importante corespondențe între convingerile celor doi savanți cu privire la caracterul numinos al arhetipurilor constelate. Jung insistă asupra aspectului psihic al realității pentru că „acesta are ferestre, prin care pot fi percepute și alte dimensiuni, mult mai vaste”, afirmând astfel existența mai multor niveluri ale conștiinței, care participă atât la lumea materială, cât și la cea spirituală⁴³⁹.

Publicarea în 2009 a *Cărții roșii* pune într-o lumină nouă experiențele numinoase ale lui Jung, pe care Eliade nu le-a cunoscut decât fragmentar, după cum o arată scrierile din *Jurnal*⁴⁴⁰ și interviul publicat în revista *Combat*, la Paris, în anul 1952. Tocmai semnificația acestor trăiri de dincolo de sine, care și-au pus amprenta asupra modului în care cei doi cercetători s-au raportat la propria creativitate și activitate științifică indică elementele care transcend conținutul psihologic al experiențelor, oferind

⁴³⁵ Mircea Eliade, „Introduction”, în *Spiritual Disciplines, Papers from the Eranos Yearbooks*, Joseph Campbell (editor), London, Routledge and Kegan Paul, 1961, p. XX. (t. n.)

⁴³⁶ Wolfgang Pauli, Scrisoare către Carl Gustav Jung, 27 februarie 1953, în *Atom and Archetype. The Pauli/Jung Letters 1932-1958*, C. A. Meier (editor), Routledge, London and New York, 2001, p. 95.

⁴³⁷ Idem, Scrisoare către Carl Gustav Jung, 31 martie 1953, *op. cit.*, p. 101-111.

⁴³⁸ Mircea Eliade, manuscrisul nepublicat al *Jurnalului*, 3 septembrie 1963, Mircea Eliade Papers, Special Collection Research Center, The University of Chicago Library, *apud* Thomas Hakl, *op. cit.*, p. 170.

⁴³⁹ Carl Gustav Jung, Scrisoare către Wolfgang Pauli, *op. cit.*, p. 111-115.

⁴⁴⁰ Iată ce scrie Mircea Eliade în *Jurnal*: „Stând mult de vorbă cu el astăzi, am văzut cât ține să afirme că și el a avut experiențe numinoase. Mi le-a povestit. Poate le voi rezuma în interviu. De nu, măcar aici. [...] Visul treaz l-a avut în octombrie 1913. În decembrie, se repetă întocmai, tot cu prilejul intrării în tunelul care-l ducea spre Schaffhausen (pătrundere în inconștientul colectiv, va interpreta el mai târziu. Începe să fie tot mai preocupat. [...] Dar, la 31 iulie 1914, după ce-și ține comunicarea, află din ziare că a izbucnit războiul. Ia vaporul spre Olanda. În acea dimineață, îmi spune, «nu era om mai fericit ca mine. Înțelesesem că nu sunt nebun și că n-am să înnebunesc. Înțelesesem că visurile mele veneau din inconștientul colectiv, și că sensul lor era cu totul altceva decât intrarea într-o criză schizofrenică».” Vezi Mircea Eliade, *Jurnal I*, p. 230.

informații valoroase cercetătorilor fascinați de complexitatea arhitecturii lumii create, de capacitatea conștiinței umane de a se elibera de constrângerile timpului și ale cauzalității.

Atât opera lui Jung, cât și cea a lui Eliade oferă, credem noi, o strălucită ilustrare a modului în care informația transconștiințului, armonizată prin participare la simbol, unifică realul ca obiect cu realul ca subiect al cunoașterii⁴⁴¹. Semnificative sunt, în acest sens, pasajele din jurnalul eliadesc și cele din *Liber Novus* în care cei doi savanți își mărturisesc uimirea în fața modului în care propriile creații își luau în posesie autorul. Personajele prozei fantastice eliadești par să-și construiască destinul dincolo de voința scriitorului, care lucrează fără vreun plan, explorând posibilitățile non-acțiunii, privind doar cu atenție curgerea vieții interioare⁴⁴². În același fel, Jung, mergând pe o cale diferită de cea aleasă de Eliade, este copleșit uneori de forța imaginilor arhetipale din inconștient, care vin la suprafață pentru a exprima un alt fel de adevăr. Într-o însemnare din 2 iunie 1953, Eliade reține, în urma unei discuții cu doamna Fröbe-Kapteyn, faptul că semnificațiile descoperite de omul de știință elvețian în timpul rătăcirii în deșertul propriului sine au rămas ascunse. Mult mai târziu, prin publicarea *Cărții roșii*, aceste creații au fost oferite celor fascinați de viziunea jungiană asupra imaginii lui Dumnezeu în Occident:

„După ce a fost grav bolnav, acum vreo cinci șase ani, Jung îi spunea doamnei Fröbe: «parcă aș fi fost într-o vale plină cu diamante și mi s-a dat voie să-mi umplu buzunarele cu diamante, să iau și în mâini, câte voi putea duce – dar nu mai mult decât atât. Mai am câțiva ani de trăit, și aș vrea să spun cât mai mult din ce am înțeles atunci, când am fost bolnav – dar îmi dau seama că nu reușesc să exprim decât o infimă parte, că nu voi putea arăta decât unul sau două diamante, deși am buzunarele pline...»⁴⁴³

Scriind în *Cartea roșie* despre efortul său de a-și asimila umbra pentru a depăși alienarea spirituală a propriului moment istoric, Jung subliniază importanța descoperirilor pe care le face prin trăirea conținuturilor inconștientului pentru a descoperi „suprasensul”, cel care este „calea, drumul și puntea care va să vină”⁴⁴⁴. Trăindu-se pe sine, privind „plantele stranie” care apar când „deșertul” propriului suflet „începe să dea roade”, savantul elvețian arată, asemeni lui Eliade, că există posibilitatea creării unui om nou, care găsește în adâncurile istoriei ființei sale miracolul transformării⁴⁴⁵. După 1928, datorită contactului cu textul alchimic taoist *Secretul florii de aur*, prin care conștientizează legătura dintre viziunile sale și conținutul acestor scrieri sacre, Jung își propune să creeze prin rezultatele cercetării sale o punte de legătură între Orient și Occident.

La rândul său, savantul român era convins de necesitatea realizării prin cultură a unei noi sinteze spirituale, care să răspundă noilor provocări generate de „intrarea în istorie a culturilor extraeuropene”.

⁴⁴¹ *Ibidem*, p. 256. „Citind acum cu atenție – și pentru prima dată integral – *Psychologie und Alchemie* a lui Jung, și citind mai ales *Psychologie der Uebertragung*, sunt uluit de coincidența interpretărilor noastre; adesea, Jung utilizează expresii aproape identice cu ale mele (mai ales în *Psych. D. Uebertragung*). Eu publicam, însă, *Alchimia asiatică* în 1935; iar cărțuia se găsea deja, în esență, în foiletoanele din *Cuvântul*, prin 1932-33, deci, zece-doisprezece ani înainte de Jung.” Vezi Mircea Eliade, *Jurnal*, Vol. I, p. 256.

⁴⁴² *Ibidem*, p. 254. Iată cum descrie Eliade geneza operei sale literare de maturitate, romanul *Noaptea de Sânziene*: „Toate personagiile secundare – secundare în momentul când le-am văzut pentru întâia dată – dobândesc o neașteptată demnitate în pragul morții. Ștefan rămâne doar un martor al întâmplărilor și morților; uneori, îl văd pe Ștefan doar ca un agent de legătură între diversele grupuri de personaje, subiect pasiv al evenimentelor care – pentru alții – devin destine. Dar mă întreb dacă cititorul își va da seama de acest rol de martor pe care-l are Ștefan, martor în înțelesul lui Dante coborând din Infern, trecând prin Purgatoriu, urcând Cerurile – și ascultând, înregistrând, înțelegând mesagiile. E foarte probabil că cititorul va fi dezamăgit – așa cum, într-un anumit fel, sunt și eu, de rolul șters pe care-l are personajul principal, Ștefan. Dar destinul lui de martor și de «agent de legătură», Ștefan și l-a dobândit singur, în afara voinței mele, a autorului.”

⁴⁴³ *Ibidem*, p. 255.

⁴⁴⁴ Carl Gustav Jung, *Cartea roșie. Liber Novus*, Sonu Shamdasani (editor), Editura Trei, București, 2012, p. 229.

⁴⁴⁵ *Ibidem*, p. 267.

În rezonanță cu descoperirile științifice ale vremii și cu învățăturile pe care i le-a oferit „India eternă”, Eliade va insista asupra unificării structurilor conștiinței astfel încât ființa umană să existe în primul rând ca relație, ca prezență care, fiind într-o continuă transformare, participă la mișcarea întregului cosmos. Calea de comunicare propusă este cea a imaginației simbolice, datorită căreia complexitatea realității devine accesibilă conștiinței omului. Henri Corbin evidențiază, la rândul său, faptul că principala preocupare a acestor conferențieri este să pună în lumină aspectele „esențiale pentru omul în căutarea cunoașterii de sine, adică pentru deplina valorizare a tuturor experiențelor umane care au o semnificație, permanentă, eternă”⁴⁴⁶. Pierderea din vedere a legăturii dintre subiectul și obiectul cunoașterii generează căderea omului în capcana materialității. Din acest motiv, precizează Corbin, oamenii de știință au datoria de a readuce totalitatea vieții în centrul atenției, pentru ca astfel întreaga umanitate să o îmbrățișeze și să o integreze într-un nou mod de a înțelege semnificația existenței.

După cum remarcă Florin Țurcanu, după 1945, Eliade își nuanțează atitudinea față de lumea modernă, încercând să asimileze parțial „manifestările și creațiile modernității în viziunea sa despre fenomenul religios”⁴⁴⁷. Contactele intelectuale și editoriale ale cercetătorului român se diversifică, indicând o orientare din ce în ce mai îndepărtată de ideile tradiționale care, înainte de integrarea într-o rețea internațională de specialiști, păreau să joace un rol important în identificarea „sensului ultim” al studiilor sale. Semnificativ este faptul că Eliade își asumă și în cadrul cercului Eranos postura de cal troian în citadela universitară, manifestând un interes sporit față de teoriile care ilustrează coerența dintre bogăția vieții interioare și structurile sistemelor naturale. În același timp, asemeni lui Evola, care îl atenționa asupra „influențelor subtile” ale „curentului psihic” asupra oamenilor de știință, Eliade se distanțează de entuziasmul cu care participanții la aceste conferințe primeau teoriile lui Jung despre arhetip⁴⁴⁸ și de „atmosfera pe jumătate mondenă, pe jumătate teozofică”⁴⁴⁹ de la Ascona. În mod evident preocupat de găsirea unei căi de mijloc, prin care cunoașterea să nu fie redusă nici la subiect, nici la obiect, Eliade integrează în sistemul său doar acele elemente din discursul membrilor cercului Eranos care-l puteau ajuta în efortul de a articula metodologia necesară depășirii limitelor impuse de logica aristotelică și integrării în conștiința umană a valorilor alterității.

Din ce în ce mai frecvent întâlnim în textele autobiografice din această perioadă și din anii care au urmat referiri la modul în care științele exacte reflectă adevăruri oglindite în tradițiile religioase ale lumii. Eliade constata însă cu amărăciune că cei mai mulți specialiști în domeniul științelor umaniste nu manifestau îndrăzneala necesară formulării ipotezelor care să conducă spre o mai bună înțelegere a structurilor realului. O atitudine complet diferită putea fi sesizată în lumea academică a matematicienilor și fizicienilor înzestrați cu viziune creatoare, motivați de dorința sinceră de a cunoaște organizarea invizibilă a energiei:

„Îi spuneam, între altele, cât de mult îi admir – și invidiez – pe matematicienii și fizicienii din zilele noastre – cât de mult admir curajul lor intelectual, îndrăzneala lor. Nu le e teamă să se contrazică, nici să formuleze judecăți contradictorii asupra unei anumite structuri a realului. Cât de departe am rămas noi, «umaniștii» – adică filologii, istoricii religiilor, etnologii etc.”⁴⁵⁰

⁴⁴⁶ Henri Corbin, „Rencontres à Ascona”, în *À propos des Conférences Eranos*, Ascona, 1968, p.2, *apud* Natale Spineto, *Mircea Eliade. Istoric al religiilor*, Editura Curtea veche, București, 2009, p. 75.

⁴⁴⁷ Florin Țurcanu, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 488.

⁴⁴⁸ Vezi și Mircea Handoca (editor), *Mircea Eliade și corespondenții săi*, Vol. II, Editura Minerva, București, 1999, p. 18-31.

⁴⁴⁹ Mircea Eliade, *Jurnal*, Vol. I, Editura Humanitas, București, 1993, p. 170.

⁴⁵⁰ *Ibidem*, p. 313.

Cu șapte ani mai târziu, în 1966, Eliade notează din nou în jurnalul său date despre legăturile pe care le identifica între descoperirea lumii cuantice și credințele omului religios al societăților premoderne:

„Citesc într-un articol de Jean Charon: «Omul este deopotrivă în contact cu un alt mediu: fizica actuală ne învață într-adevăr că particulele elementare care constituie toată materia nu trebuie să fie considerate ca separate de restul cosmosului, ci ca obiecte care, mai ales prin ceea ce se numește «câmpul» lor (câmp gravitațional, electromagnetic sau nuclear) sunt coextensive întregului univers. Omul este firește și el, la fel ca toată materia, «fabricat» din aceste particule coextensive întregului univers; deci omul este, într-un anumit sens, în uniune cu întregul cosmos ce-l înconjoară. Este în legătură constantă cu ceea ce s-ar putea numi mediul cosmic.» Aceasta este în fond, credința fundamentală a «primitivilor». Dar nu numai a primitivilor: filozofia indiană se dezvoltă și se articulează plecând de la premise asemănătoare (fondate, evident, pe o experiență milenară).»⁴⁵¹

Tot datorită acestei etape de tranziție reprezentată de întâlnirile de la Ascona, Eliade ajunge să aprofundeze informații despre permanenta pendulare a realului între actualizare și potențialitate, despre care avusese ocazia să învețe datorită experienței indiene și propriei confruntări cu răul istoriei. Se confirmă astfel adevăruri referitoare la destin și libertate pe care Eliade le intuise încă din timpul perioadei românești. Identificând realul cu sacrul, care reprezintă o structură a conștiinței umane, Eliade accentuează importanța intenționalității experienței religioase și funcția acesteia de a interacționa permanent cu structurile lumii macrofizice.

Se poate spune, așadar, având în vedere faptul că Eliade era familiarizat cu aceste informații revelatoare oferite de știința modernă, că viziunea eliadescă asupra ontologiei sacrului reflectă convingerea cercetătorului român că lumea lăuntrică a ființei umane reprezintă o parte esențială a creației, a cărei valoare umanitatea va trebui să o redescopere pentru a răspunde noilor crize de creștere cu care se confruntă. Insistența savantului român asupra bazelor științifice ale noului umanism ilustrează conturarea unui proiect cultural care, ținând cont de realizările modernității, ar putea să exploreze noi dimensiuni ale existenței.

Această componentă a textului eliadesc, vizibilă mai ales în lucrările publicate după 1950, pune într-o lumină nouă ambiguitatea referirilor lui Eliade la sacru și la idealul cosmizării omului. Academicianul Basarab Nicolescu este printre puținii cercetători care au reușit să dea sens acestor informații, punându-le în contextul efortului făcut de numeroși savanți ai secolului trecut cu scopul de a descoperi mecanismele care dau coerență realității. Mai mult decât atât, proiectul transdisciplinarității inițiat de Profesorul de la Cluj, care are ca sursă de inspirație și opera lui Mircea Eliade, demonstrează faptul că din ce în ce mai mulți oameni de știință studiază posibilitatea transformării omului și a sistemelor cu care gândurile sale interacționează datorită pătrunderii în zonele înalte ale conștiinței.

Pledoariile lui Eliade pentru o cunoaștere deschisă, a căror informație a fost îmbogățită semnificativ și datorită întâlnirilor prilejuite de conferințele Eranos, evidențiază realismul epistemologic eliadesc. Așadar, noul *homo symbolicus*, a cărui experiență este îmbogățită de progresul științei moderne, poate reînvăța să trăiască într-un univers care-i „face semne”, care-i oferă o infinitate de posibilități, de cadre în care să-și definească existența în funcție de propria capacitate de a interpreta structurile simbolice care-l înconjoară. Experiența Eranos, pe care Eliade o descrie ca fiind „fascinată”⁴⁵², joacă un rol hotărâtor în destinul savantului român. Pe lângă oportunitatea de a colabora cu prestigioși cercetători preocupați de diverse domenii ale cunoașterii și ale căror idei le valorifică în cadrul

⁴⁵¹ *Ibidem*, p. 561.

⁴⁵² Mircea Eliade, *Autobiography, 1937-1960, Exile's Odyssey*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988, p.146.

propriului său sistem, i se oferă șansa de a-și continua cercetările în America. Deși, după anul morții Olgăi Fröbe-Kapteyn, Eliade nu mai participă la întâlnirile de la Ascona, ideile care i-au inspirat pe membrii cercului Eranos sunt duse mai departe prin proiectul noului umanism. În acest sens, Eliade își propune să articuleze o nouă metodologie care să asigure, în cadrul disciplinei istoria religiilor, colaborarea oamenilor de știință care decid să se implice în efortul de a depăși limitele generate de fragmentarea cunoașterii.

III. 6. Întâlnirea cu alteritatea spațiului cultural american

„Teribila tristețe care se degajă din acest slogan: «reîntoarcerea la Natură». Complexul culpabilității: noi, americanii, ne-am trădat străbunii («pionierii»), am distrus «Natura», am crezut prea mult în zgârie nori și în beton armat. De unde toate dificultățile și amărăciunile noastre. Dacă ne vom reîntoarce la surse, totul poate să devină ca în *illo tempore*...” (Mircea Eliade, *Jurnal*, Vol. I, Editura Humanitas, București, 1993, p. 416)

În 1957, după moartea lui Joachim Wach, pe care Eliade îl cunoscuse în Elveția, savantului român i se oferă posibilitatea de a conduce departamentul de istoria religiilor al Divinity School din Chicago. Atras de atmosfera plăcută a mediului academic american, de libertatea de opinie, de deschiderea spre dialog a studenților și colegilor săi, Eliade decide să rămână în acest spațiu până la sfârșitul vieții sale. În acest context, sistemul eliadesc deja schițat în anii anteriori se dezvoltă din ce în ce mai mult, bazându-se pe evidențierea componentelor care, în viziunea cercetătorului, ar putea determina apariția acelor dezbateri menite să contribuie la recuperarea totalității omului.

Relevanța pedagogică a activității sale sporește în tot acest timp, determinându-l pe Profesorul Eliade să privească într-o lumină nouă rodul muncii sale⁴⁵³. Se bucură de realizările studenților săi, oferindu-le cu generozitate puncte de reper pentru studiul lor, în așa fel încât să cultive în ei pasiunea pentru cunoaștere, dorința de dezvoltare personală și generozitatea în relațiile cu ceilalți. Profesorul de la Chicago își propune, după cum mărturisește în jurnal, să se ghideze după principiul conform căruia un adevărat om de știință învață „nu doar de la cei care i-au fost dascăli și de la colegi, ci și din relația cu studenții”⁴⁵⁴, pe care trebuie să-i ajute să egaleze și chiar să întrecă performanța celui care le-a fost mentor. Remarcând interesul sporit pentru metodă al tinerilor participanți la cursurile și seminariile sale, Eliade îl interpretează ca fiind o limitare generată de modele de gândire deja centrate pe constructe culturale specifice tradiției americane⁴⁵⁵. Confruntarea cu acest nou mod de a fi în lume generează în cadrul sistemului eliadesc insistența asupra aplicării unor concepte pe baza cărora să poată fi articulată o nouă metodologie care să implice, pe lângă descrierea și explicarea fenomenelor religioase, crearea unui sens care să transforme conștiința celui angajat în aventura cunoașterii.

Semnificativ este și faptul că Profesorul de la Chicago acordă o deosebită atenție calității umane a tinerilor cu care lucrează. O parte dintre aceștia, cei mai talentați, demonstrează curajul de a-și valoriza existența la un alt nivel, acela al unei culturi extinse, al libertății și dăruirii de sine prin care

⁴⁵³ Eliade scrie în *Jurnal* că este pasionat de munca sa cu studenții: „Să îndrumi un tânăr, să îl ajuti să vadă lucrurile așa cum le vezi tu *acum*, după treizeci de ani de cercetări, echivalează cu o creație culturală. Uneori, după un curs reușit, când mă gândesc că am fost înțeles, încerc sentimentul de a fi scris o carte. Cred că cele mai bune cărți ale mele vor fi scrise de altcineva.” Vezi Mircea Eliade, *Jurnal*, Vol. I, Editura Humanitas, București, 1993, p. 337.

⁴⁵⁴ Mircea Eliade, *Journal III*, 1970-1978, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1989, p. 46.

⁴⁵⁵ *Ibidem*, p. 187.

orice ființă umană poate regăsi bucuria de a trăi⁴⁵⁶. Eliade ilustrează și prin comportamentul său didactic aceeași convingere că rădăcinile sistemului său, în permanență centrat pe misterul condiției umane, se află în adâncurile vieții, acolo unde speră să afle și el înțelesul profund al camuflării sacralului în profan.

Textele autobiografice, cărora Eliade le acordă o atenție deosebită în această perioadă, ilustrează în chip strălucit atitudinea „omului total” față de întâlnirea dintre istorie și transcendență, concentrându-se în permanență pe recuperarea semnificației evenimentelor majore pe care le-a trăit scriitorul. Eliade devine fascinat de descoperirea evoluției propriului sine, confruntat fiind cu memoria vremurilor trecute. Pe măsură ce scria textul autobiografic, observă Rodney Taylor, „Eliade reușea să perceapă transformarea propriei ființe, nu în imagini statice precum fotografiile într-o carte, ci ca într-un fel de călătorie, pas cu pas dezvăluindu-și secretele.”⁴⁵⁷

În planul activității de istoric al religiilor, cercetătorul simte că „deviază de la cursul predestinat”, sacrificând literatura pentru a atrage atenția lumii academice asupra unei „noi înțelegeri a lui *homo religiosus*”. Operele literare și textele autobiografice îi oferă însă libertatea pe care un „scriitor o cunoaște doar prin actul creației”⁴⁵⁸, devenind pentru cei doritori să înțeleagă sensibilitatea și mesajul autorului un spațiu fascinant, misterios, care pune în lumină viziunea sa asupra propriei persoane și asupra condiției umane în general.

Ascultând simfonia culturii de pe tărâmul tuturor posibilităților, filosoful religiilor caută cu fervoare configurația fiecărui salt al creațiilor spiritului. Eliade evidențiază importanța înțelegerii „sensului *autentic*” al spiritualității culturilor extraeuropene, remarcând valoroasele perspective culturale deschise datorită orientării artiștilor americani spre valori spirituale arhaice. Savantul român arată că interesul tinerilor americani pentru șamanism este „existențial”, fapt demonstrat de modul în care aceștia au primit cărțile lui Carlos Castaneda, în special în California⁴⁵⁹.

Încrezător în misiunea salvatoare a istoriei religiilor în lumea contemporană, Eliade își propune să răspundă prin activitatea sa științifică, textele autobiografice și creațiile literare din acești ani cerințelor generate de o societate în care se manifestă noi forme de religiozitate. În acest scop, pe lângă propriile sale proiecte, concretizate în publicarea unor lucrări care să „expună în plan diacronic rezultatele hermeneuticii simbolurilor pe care o practicase o viață întreagă”⁴⁶⁰, savantul român își asumă responsabilitatea înființării unui centru de cercetare care să contribuie la creșterea interesului pentru studierea faptelor religioase ale umanității.

Cea mai amplă și mai importantă lucrare din acești ani, pentru care timpul lui Eliade nu a fost suficient de îndelungat, este *Istoria credințelor și ideilor religioase*, care își propune să integreze în „sistemul” eliadesc o nouă componentă, cea a legăturii dintre evenimentele istorice și creațiile spiritului.

⁴⁵⁶ Iată ce scrie Eliade în *Jurnal*: „Trebuie să scriu într-o zi un articol despre acești studenți americani care, deși extraordinar de talentați, dintr-o dată își abandonează studiile din motive existențiale. Cred că am citat deja cazul celui strălucit student la antropologie care a renunțat la tot pentru a trăi în mijlocul unei păduri din Columbia Britanică. În cadrul departamentului de Istoria religiilor am cunoscut mai multe asemenea cazuri remarcabile. [...] Și ce aş mai putea spune despre Dorothy P. ? Cristinel și cu mine am întâlnit-o în timp ce ea era încă în anul II. Era extraordinară: Reușise să învețe persana atât de repede și atât de bine încât a fost selectată să participe la o competiție de studii orientale care i-a oferit șansa de a petrece câteva luni în Iran. Era deosebit de interesată și de bengaleză, artă și literatură medievală. [...] La absolvire, a hotărât să renunțe la toate bursele care i s-au oferit, preferând să se mute la New York pentru a îngriji copii între trei și șase ani.” *Ibidem*, p. 94.

⁴⁵⁷ Taylor, L. Rodney, „Mircea Eliade: The Self and the Journey”, în *Waiting for the Dawn, Mircea Eliade in Perspective*, David Carasco, Jane Marie Law (editori), University Press of Colorado, p. 127.

⁴⁵⁸ Ricketts, Mac Linscott, „On Reading Eliade’s Stories as Myths for Moderns”, în *Mircea Eliade, A Critical Reader*, Bryan Rennie (editor), Equinox Publishing, London, 2006, p. 365.

⁴⁵⁹ Mircea Eliade, „Waiting for the Dawn” în *Waiting for the Dawn. Mircea Eliade in Perspective*, David Carrasco, Jane Marie Law (editori), University Press of Colorado, Boulder, 1991, p. 15.

⁴⁶⁰ Natale Spineto, *Mircea Eliade. Istoric al religiilor*, Editura Curtea Veche, București, 2009, p. 91.

Mai mult decât atât, revine în conștiința Profesorului de la Chicago ideea sacrificiului creator⁴⁶¹ pe baza căruia, datorită efortului celor mai talentați și devotați specialiști în diverse domenii de cercetare, proiectul cultural al unui nou umanism ar putea să prindă viață și să se dezvolte în anii care vor urma. Dincolo de diversitatea metodelor utilizate și a pozițiilor teoretice care caracterizau activitatea oamenilor de știință implicați în realizarea *Enciclopediei religiilor*, coordonată de Eliade începând cu anul 1979, se remarcă efortul tuturor acestor savanți de a construi o bază comună de dezbateri. Astfel, prin „venire laolaltă”, departe de orgolii și ambiții personale, profesorul român spera să pună bazele unei școli care să ducă mai departe visul său, ai cărei reprezentanți vor scrie mai bine acele cărți pe care el însuși nu le-a mai putut oferi tuturor celor interesați să aprofundeze misterul condiției umane. Impresionantă este, în această privință, mărturia publicată de Nancy Auer Falk despre un episod semnificativ din viața Profesorului pe care l-a admirat în primul rând pentru faptul că era „un om cu o misiune”, motivat de dorința de a ajuta omul modern „să regăsească sensul și valoarea”⁴⁶² experienței religioase. Întristat de vestea morții prietenului și fostului său student Anton Zigmund-Cerbu, Eliade trăiește din nou sentimentul acut al luptei cu timpul și cu slăbiciunile trupului. Conștient de „legăturile”⁴⁶³ care marchează existența omului în istorie, Profesorul își sfătuiește asistenta după cum urmează:

„Nancy, să nu încerci niciodată să faci un lucru perfect. Fă-l doar cât de bine poți și publică-l! Niciodată nu am încercat să scriu ceva definitiv. Încerc doar să-mi aștern ideile într-o formă lizibilă și să le public, astfel încât alții să le poată utiliza.”⁴⁶⁴

Se poate spune, prin urmare, că Profesorul de la Chicago, care a reușit să-și determine studenții să creadă în importanța studierii istoriei religiilor, chiar dacă mulți dintre ei nu au ales să aplice metodele maestrului lor în propria cercetare, încerca să facă din opera sa o „parte a unei străduințe omenești mai vaste”⁴⁶⁵, care să extindă orizontul intelectual al viitorilor oameni de știință.

Mircea Eliade privește apreciativ creațiile culturale americane, identificând în acestea structuri arhetipale în cadrul cărora se conturează noi comportamente religioase, „valorizări noi și originale recuperări ale sacrului”⁴⁶⁶. Cu toate acestea, el insistă asupra faptului că își meține identitatea sa de european, simțind că trebuie să contribuie la îmbogățirea unei culturi care se îndepărtează de visul său. Putem afirma că a reușit să atingă acest obiectiv, având în vedere că, la sosirea sa în America, în anul 1957, erau doar trei catedre de istoria religiilor în Statele Unite, urmând ca peste douăzeci de ani să fie înființate treizeci de asemenea departamente, mai mult de jumătate coordonate de foști studenți ai Institutului Oriental din Chicago.

Modelul de existență adoptat de americani confirmă intuițiile lui Eliade referitoare la criza spirituală a omului modern, întărindu-i în același timp convingerea că, datorită interesului crescut față de studiul experiențelor religioase, ar putea fi redescoperită manifestarea sacralității lumii. Din acest motiv, textele eliadești din această perioadă dezvăluie în primul rând perspectiva omului de știință preocupat de studierea societăților desacralizate, în care ființa umană trăiește în uitare, incapabilă să-și recunoască Centrul și să se bucure cu adevărat de libertate. Într-o societate profund marcată de artificialitate, unde

⁴⁶¹ Florin Țurcanu, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, Editura Humanitas, București, p. 411.

⁴⁶² Mircea Eliade, *Încercarea Labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 166.

⁴⁶³ Idem, *Imagini și simboluri*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 146.

⁴⁶⁴ Nancy Auer Falk, „Eliade în Chicago: o amintire”, în *Întâlniri cu Mircea Eliade*, volum coordonat de Mihaela Gligor și Mac Linscott Ricketts, Editura Humanitas, București, 2007, p. 90.

⁴⁶⁵ *Ibidem*, Gregory D. Alles, „Amintiri despre un maestru – reflecții despre Mircea Eliade”, p. 43.

⁴⁶⁶ Mircea Eliade, *Nostalgia originilor*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 8.

„dispariția lui afară”⁴⁶⁷ și retragerea în spațiul cibernetic sunt privite ca semne ale pierderii esenței umanității, Eliade privește cu speranță în viitor, declarându-se încrezător în capacitatea ființei umane de a învinge condiționarea istoriei în căutarea unor noi forme de manifestare a libertății și creativității spiritului.

III. 7. Proiectul cultural al noului umanism

„Sper totuși că din confruntarea omului occidental modern cu lumi de semnificație necunoscute sau mai puțin familiare se va naște ceea ce am putea numi un «nou umanism».”
(Mircea Eliade, *Nostalgia originilor*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 11)

Pentru a face cunoscute rezultatele obținute în cadrul centrului de cercetare de la Divinity School, savantul român editează revista *History of Religions*, în al cărei articol introductiv, publicat în 1961, Eliade prezintă principalele componente ale sistemului său. Începând cu această lucrare, se poate spune că Profesorul de la Chicago se raportează din ce în ce mai mult în scrierile sale la tema „noului umanism”, la ideea înțelegerii creatoare a vieții interioare a omului religios, cel care intră în rezonanță cu potențialitatea arhetipală prin intermediul simbolurilor.

Într-o lume a identităților fragmentate, în care regăsirea centrului fiecărei ființe umane depinde de confruntarea cu alteritatea, istoria religiilor ar putea juca un rol esențial în efortul de reînnoire spirituală a umanității. Fundamentul metodologic al acestei discipline este oferit de tehnica spirituală a hermeneuticii creatoare, „calea regală” deschisă de istoricul religiilor, care-i va permite „provincialului” din spațiul occidental să răspundă provocărilor istoriei și să comunice atât cu alteritatea propriului subconștient, cât și cu cea a culturilor extraeuropene⁴⁶⁸.

Remarcăm faptul că Eliade își consolidează proiectul cultural pornind și de la o perspectivă ancorată în tradiția intelectuală occidentală. Observăm că polii de tensiune identificați de Ricoeur în câmpul hermeneutic generează deschiderea hermeneuticii eliadești a sacrului spre un nou fel de a fi caracterizat prin trăiri care reflectă, în opinia filosofului francez, permanența „mișcare a captivității spre eliberare”⁴⁶⁹. Pe lângă elaborarea unor concepte care să permită istoricului religiilor aprofundarea unor structuri primordiale în cadrul cărora se dezvoltă diverse comportamente religioase, savantul român integrează în sistemul său instrumentele propuse de Ricoeur pentru a înțelege manifestarea sacrului în lumea modernă. Iată ce scrie Eliade în *Jurnal*, la data de 15 octombrie 1959, cu privire la problematica hermeneuticii sale:

„Pasionant articolul lui Paul Ricoeur *Simbolul dă de gândit* (*Esprit*, iulie – august 1959). Ricoeur se întreabă cum poți să gândești pornind de la simbolurile religioase. Își ia exemplele din *Tratatul* meu. Prima lor exegeză este cea pe care am încercat-o eu însumi. Ricoeur, ca filosof, face apel la o hermeneutică pe care, în ceea ce mă privește, n-am îndrăznit să o folosesc în *Tratat*. Trebuia mai întâi să conving «savanții» – orientaliști, sociologi, filosofi, că aveam dreptate să-mi fondez argumentația pe documente și nu pe «speculații». Apoi, în câteva articole (ultimul va apărea luna aceasta în volumul pregătit împreună cu Kitagawa pentru Chicago University Press în memoria lui Wach), am încercat să-mi sistematizez ideile asupra simbolului. Dar n-am avut încă timp să-mi

⁴⁶⁷ Vezi Andrei Codrescu, *The Disappearance of the Outside: A Manifesto for Escape*, Addison Wesley, 1990.

⁴⁶⁸ Sabina Fînaru subliniază sensul soteriologic al hermeneuticii eliadești, „care integrează informații din diferite discipline umaniste: sociologie, psihologie, filosofie, teologie, antropologie socială și culturală, etnografie și etnologie, în scopul de a elabora o știință generală a religiilor în perspectivă istorică”. Vezi Sabina Fînaru, *op. cit.*, p. 14.

⁴⁶⁹ Paul Ricoeur, *Conflictul interpretărilor*, Editura Echinoc, Cluj-Napoca, 1999, p. 66.

expun după plac întreaga mea gândire asupra acestei probleme care este în același timp cheia cu ajutorul căreia omul modern mai poate încă să pătrundă în esența fenomenului religios. Este de asemenea drumul prin care se poate ajunge la reînnoirea problematicii filosofiei contemporane.”⁴⁷⁰

Lucrarea *Myth and Reality*, publicată în 1963, oferă exemple edificatoare în această privință datorită corespondențelor pe care le stabilește între forța creatoare a conștiinței omului „primitiv” și fenomenele culturale actualizate în societatea desacralizată. Filosoful religiilor precizează că „efortul de a înțelege structura și funcția miturilor în societățile tradiționale este util nu doar în direcția clarificării unui stadiu în istoria gândirii umane, ci ne ajută să înțelegem anumite comportamente ale omului modern”⁴⁷¹. Cercetătorul român își exprimă astfel convingerea că proiectul modernității poate fi îmbogățit prin deschiderea spre domeniul spiritualității datorită explorării miturilor și diverselor modele arhetipale pe care omul societăților premoderne le percepea, la nivel conștient, ca fiind pretutindeni în jurul său⁴⁷². Astfel, ființa umană își afirmă autonomia, evitând transformarea sa în nealță a istoriei.

Europa manifestase deja interes pentru ontologia arhaică și „universul necunoscut”⁴⁷³ al spiritualității orientale, însă acesta se baza în primul rând pe dorința artiștilor moderni de a pregăti noi creații culturale, de a se raporta la o altă modalitate de înțelegere a sistemelor de simboluri esențiale. Artistul modern înzestrat cu imaginație mitică deține resursele necesare pentru reechilibrarea unei sensibilități aflate în criză ca urmare a reorganizării spațiului senzorial în direcția „vizualismului”⁴⁷⁴. Autoritatea perspectivei bidimensionale impusă de Descartes conduce la conturarea unei noi paradigme a cunoașterii care generează fragmentare, punând pe om în imposibilitatea de a percepe complexitatea realității. Această limitare presupune apariția unor reprezentări ale cunoașterii și a unor modele de existență marcate de anxietate care, după cum demonstrează Eliade, poate fi privită și ca un semn al căutării sensului vieții. Arta modernă, deși pare că a pierdut dimensiunea spiritului prin tendința sa de a refuza orice formă sau structură, reprezintă o expresie a dorinței de reintegrare în Totalitatea primordială.

Fără să-și manifeste religiozitatea, artistul modern încearcă să depășească aparențele și să pătrundă în profunzimea propriei ființe pentru a avea acces la seninătatea și simplitatea sensurilor primordiale care însoțeau substanța vieții înainte de manifestarea multiplicității. Cunoașterea obiectivă nu mai reprezintă un țel, nu mai există decât relația cu materialul din care se naște opera de artă și care poate constitui o hierofanie. Așa poate fi descrisă atitudinea lui Brâncuși față de piatra în care artistul vede o posibilă manifestare a sacrului și care, în consecință, este privită din perspectiva unei „religiozități cosmice”⁴⁷⁵. Semnificativ este, în acest sens, și comentariul lui Eliade realizat pe marginea afirmațiilor făcute de Marc Chagall în 1963, în încercarea de a defini, pe scurt, cauzele anxietății omului modern. Ca și istoricul religiilor, artistul insistă asupra redescoperirii „cheilor vieții” în cuvintele

⁴⁷⁰ Mircea Eliade, *Jurnal*, Vol. I, Editura Humanitas, București, 1993, p. 333.

⁴⁷¹ Idem, *Myth and Reality*, Harper and Row Inc., New York, 1963, p. 2. (t. n.)

⁴⁷² Filosoful religiilor subliniază faptul că „universurile spirituale revelate datorită lumilor arhaice și orientale nu reprezintă doar piese de muzeu. Studiul acestora și lecțiile pe care le învățăm în acest mod cauzează adevărate metamorfoze culturale”. Vezi *Journal III*, Chicago University Press, Chicago and London, 1989, p. 7. (t. n.)

⁴⁷³ Mircea Eliade, *Nostalgia originilor*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 98.

⁴⁷⁴ Ong, Walter, *The Presence of the Word: Some Prolegomena for Cultural and Religious History*, Yale University Press, 1967, p. 11.

⁴⁷⁵ Eliade asociază această fascinație a artiștilor moderni față de *materia prima* cu religiozitatea popoarelor din vechiul Orient Apropiat, mai precis cu nevoia periodică a acestora de a anihila periodic lumea pentru a o recrea și a o înzestra cu puritatea și bogăția spirituală a începuturilor. Mircea Eliade, *Symbolism, the Sacred and the Arts*, Diane Apostolos Cappeladon (editor), Continuum, New York, 1985, p. 83.

profeților și în bucuria de a trăi. În viziunea lui Chagall, scrie Eliade, „sacru nu a fost discreditat” pentru că lumea sa este aceea a „naturii primordiale”⁴⁷⁶.

Urmând modelul artiștilor, Eliade speră că și oamenii de știință, în special specialiștii în istoria religiilor vor fi mai pregătiți pentru o asemenea „confruntare creatoare”⁴⁷⁷ cu gândirea Asiei. Doar printr-o asemenea schimbare de atitudine a cercetătorilor occidentali, istoria religiilor poate fi o „hermeneutică totală, chemată să descifreze și să explice toate întâlnirile omului cu sacru, din preistorie până în zilele noastre”⁴⁷⁸. Eliade pune astfel istoria sub semnul universalului. În aceste condiții, se conturează ideea sa despre „centrul” ființei umane, spațiu de manifestare a sacru lăsat în umbră de filosofia occidentală. Lărgirea capacității de înțelegere creatoare și redobândirea calității autenticității presupune astfel depășirea limitelor impuse de modelului scientist al analizei faptelor religioase în favoarea creativității, a curajului de a avansa ipoteze de lucru revelatoare⁴⁷⁹. Eliade propunea la acel moment o perspectivă înnoitoare, care să pună în lumină faptul că adevărata cunoaștere și înțelegere a lumii Orientului este deschisă celor cu adevărat motivați de dorința de a participa la viața culturală a acestui spațiu, a cărui spiritualitate se pregătea să intre pe scena istoriei. Construcția artificială a orientalismului⁴⁸⁰, dominată de ideea superiorității europene, ale cărei principii sunt, de fapt, justificate de interese militare și economice, trebuie să lase loc acestor noi încercări de a salva „sensul tradițiilor spirituale extraeuropene”⁴⁸¹.

Eliade precizează faptul că, datorită specificului documentelor cu care lucrează istoricul religiilor, el este pregătit să „stimuleze, printr-un proces de anamneză”, capacitățile creatoare ale tuturor celor care doresc să descopere enigma spiritului uman⁴⁸². Savantul român se referă aici la cercetători care „lucrează și creează” în cadrul altor discipline, a căror viziune asupra fenomenelor pe care le studiază poate fi clarificată datorită unei mai bune înțelegeri a informațiilor obținute în urma interpretării experiențelor religioase care au marcat transformarea umanității⁴⁸³. Einstein, de exemplu, este un

⁴⁷⁶ *Ibidem*, p. 92.

⁴⁷⁷ Mircea Eliade, *Nostalgia originilor*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 96.

⁴⁷⁸ *Ibidem*, p. 97.

⁴⁷⁹ Semnificative sunt și observațiile formulate de Eliade în textele autobiografice din această perioadă: „Cred că omul contemporan și mai ales oamenii de mâine vor fi obligați să integreze două forme de cunoaștere, atât pe cea logică și rațională, cât și pe cea simbolică și poetică. Sunt de asemenea convins că, sub presiunea istoriei, vom fi forțați să ne familiarizăm cu diferitele expresii ale geniului extraeuropean, așa cum există ele în Asia, Africa și Oceania. Așa după cum am mai spus în ultimii treizeci de ani, doar istoria religiilor poate să aducă la lumină semnificația civilizațiilor primitive și orientale.” Mircea Eliade, *Journal III*, Chicago University Press, Chicago and London, 1989, p. 262.

⁴⁸⁰ Eliade acordă o deosebită atenție provocării reprezentate de orientalism prin modul în care acesta reușește să oglindească limitele ordinii epistemologice europene. Perspectiva externă oferită de Orient pune sub semnul întrebării esențialismul gândirii occidentale, care tinde să pledeze pentru ideea esenței fixe a naturii umane. Este astfel accentuată ideea transformării prin alteritate, aceasta fiind singura modalitate prin care poate fi reluată comunicarea cu sacru. Într-un asemenea context, Edward Said vorbește despre începutul unei perioade postorientaliste, în care occidentalii vor dori să cunoască Orientul eliberați de prejudecăți, stimulați de dorința de a decoloniza cunoașterea și de a oferi noi soluții pentru problemele umanității. Vezi Edward Said, *Orientalism. Concepțiile occidentale despre Orient*, Editura Amarcord, Timișoara, 2001.

⁴⁸¹ Mircea Eliade, *Încercarea Labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 70.

⁴⁸² Mircea Eliade, *Journal III*, Chicago University Press, Chicago and London, 1989, p. 262.

⁴⁸³ Preocuparea savantului român pentru identificarea elementelor de continuitate între descoperirile celor mai talentați cercetători din domeniul științelor exacte și informația revelată de cunoscătorii științelor spiritului se dovedește a fi o constantă a perioadei americane. Iată ce scrie Eliade în paginile jurnalului din perioada 1957-1969 cu privire la imaginile arhetipale care, în viziunea fizicianului Pauli, cristalizează și organizează teorii științifice: „Ceea ce mă interesează cel mai mult în legătură cu aceste observații ale oamenilor de știință este curajul lor de a accepta relativitatea introdusă de factorul uman ca element constitutiv al cunoașterii. Spre deosebire de acești cercetători, mă gândesc la bieții mei colegi care se

asemenea savant care poate fi considerat un adevărat „mistic al lumii seculare”, ale cărui gânduri Eliade le notează în jurnal, contemplând chiar ideea de a scrie o antologie referitoare la cei mai importanți oameni de știință înzestrați nu doar cu o capacitate excepțională de a cunoaște prin intelect, ci și cu o conștiință extinsă, capabilă să perceapă complexitatea realității:

„Mă gândeam să-mi încep lucrarea cu aceste reflecții ale lui Einstein, pe care tocmai le-am citit în cartea pe care Philip Franck i-a dedicat-o, *Einstein, His life and Times* (New York, 1947, p. 284): «Cea mai frumoasă emoție pe care o putem trăi este cea mistică pentru că în ea găsim forța adevăratei științe și a artei. Cel care este străin de emoție, care nu cunoaște bucuria uimirii nu cunoaște esența vieții. A ști că lumi nevăzute există, manifestându-se în cea mai pură înțelepciune și în cea mai strălucitoare frumusețe, pe care cu simțurile noastre limitate le putem percepe doar ascunse în forme rudimentare – această cunoaștere, această trăire stă în centrul spiritualității autentice. Doar în acest sens mă pot considera unul dintre oamenii care cunosc devoțiunea religioasă».”⁴⁸⁴

Așadar, Eliade sugerează că actualizarea proiectului cultural al noului umanism depinde de recunoașterea potențialului creator al conștiinței reîntregite, care interiorizează semnificația noilor „momente spirituale” oferite de oamenii de știință orientați spre sacralitatea vieții. Experiența metamorfozei vieții interioare și a „noii colaborări cu Creația” presupune deschiderea spre toate planurile existenței, științific, metafizic și religios, în felul acesta fiind posibilă ieșirea din istorie, depășirea dualismului și împlinirea tuturor potențialităților ființei umane. *Homo religiosus* îl completează astfel pe *homo faber* în configurarea unui model cultural care să se bazeze pe aspirația spre sacru⁴⁸⁵.

Putem spune că sistemul eliadesc reușește să pună în lumină continuitatea dintre structurile culturale pe care le explorează cu scopul de a evidenția modalitățile prin care impulsul creator amplifică nivelul de percepție al conștiinței umane, făcând posibilă intrarea hierofaniei în istorie. Punând tehnica spirituală a hermeneuticii creatoare în centrul existenței omului modern, Eliade nu sugerează revenirea la viziunea arhaică asupra lumii. El propune, de fapt, o soluție pentru depășirea „situațiilor limită” cu care se confruntă umanitatea prin participarea sa la istorie.

Chiar și cele mai pesimiste aprecieri referitoare la viitorul umanității anunță, în opinia lui Eliade, faptul că „noi creații spirituale” urmează să se nască, așa cum, în scenariul fiecărei inițieri, drumul eliberator presupune și confruntarea cu umbrele morții. Constituirea unei noi dimensiuni existențiale a umanității, în care chiar și angoasele generate de teroarea istoriei pot fi interpretate din perspective multiple și complementare, reprezintă una din cele mai dificile probe ale drumului labirintic pe care se află omenirea. „Omul total”, spre care Eliade spera că societatea umană ar putea privi în viitor, reușește să descifreze simbolismul transcendenței și să înțeleagă mesajul sacru ascuns chiar în povestea căderii omului în timp și în istorie. O asemenea viziune asupra sensului propriei existențe îi cultivă capacitatea de a valoriza fiecare element al evoluției sale, pregătindu-l pentru bucuria de a trăi în armonie cu întregul univers.

chinuie să fie obiectivi, crezând că pot atinge această obiectivitate minimalizând și banalizând fenomenele spirituale pe care le studiază.” Mircea Eliade, *Journal II*, Chicago University Press, Chicago and London, 1989, p. 115.

⁴⁸⁴ Mircea Eliade, *Journal III*, Chicago University Press, Chicago and London, 1989, p. 59.

⁴⁸⁵ Despre scopul noului umanism în viziunea lui Eliade, vezi și David Cave, *op. cit.*, p.103-140.

CAPITOLUL IV

UNIVERSUL IMAGINAR AL CREAȚIEI LITERARE

„Ca mulți alții, trăiesc alternativ atât în modalitatea diurnă, cât și în cea nocturnă a spiritului. Știu, desigur, că aceste două categorii ale activității spiritului sunt interdependente și exprimă o profundă unitate, pentru că ele sunt în legătură cu același subiect – *omul* – sau, mai precis, cu modul de a fi în lume specific omului și cu decizia sa de a-și asuma această condiție existențială. De asemenea, știu din proprie experiență că o parte dintre creațiile mele literare au contribuit la o înțelegere mai profundă a structurilor religioase și că, uneori, fără să-mi dau seama de asta, imaginația literară utiliza materiale sau sensuri pe care le studiasem în calitate de istoric al religiilor.”

(Mircea Eliade, „Literary Imagination and Religious Structure”, în *Symbolism, the Sacred and the Arts*, Diana Apostolos-Cappadona (editor), Continuum, New York, 1985, p. 173. t. n.)

Ne propunem în acest capitol să punem în evidență esența transliterară⁴⁸⁶ a prozei mitice eliadești care, dincolo de textura epică, se deschide spre taină, spre dimensiunea apofatică a întâlnirii dintre artă, știință și religie. Cu acest scop, am selectat texte literare ilustrative pentru modul în care gândirea lui Eliade devine din ce în ce mai amplă, acumulând înțelegere prin fiecare nouă experiență pe care o trăiește cercetătorul fascinat de corespondențele dintre diferitele niveluri ale ființei. Este important să precizăm că, prin analizele pe care le propunem pentru *Aventură spirituală*, *Podul*, *Cele trei Grații*, *Ivan* și *Dayan*, urmărim să deschidem ferestre spre posibile universuri de sens, contribuind astfel la înțelegerea creatoare a țesăturii subtile a acestor texte, care nu au constituit până acum obiectul unor exegeze detaliate.

De asemenea, am ales să ne concentrăm asupra acestor creații literare purtând în minte o interesantă afirmație pe care Eliade o face în *Nostalgia originilor*, inspirat fiind de un vechi proverb francez. Filosoful își începe demonstrația științifică referitoare la „o revelație primordială” remarcând faptul că „sunt momente în istoria culturii când detaliile sunt surprinzător de revelatoare”⁴⁸⁷. Spre asemenea amănunte semnificative ale textului literar eliadesc ne-am îndreptat și noi atenția în cadrul acestui demers hermeneutic transdisciplinar pentru a pune într-o lumină nouă opera savantului român. Credem că asemenea detalii, care demonstrează interesul lui Eliade pentru descifrarea sensului marilor descoperiri ale omenirii, sunt esențiale în efortul nostru de a realiza un prim studiu amplu al modului în care „transdisciplinaritatea trăită”⁴⁸⁸ de filosoful religiilor și-a pus amprenta asupra prozei sale mitice.

A existat în exegeza operei Profesorului de la Chicago tendința de a-l considera pe scriitor un cărturar care încerca să ilustreze prin beletristică teorii formulate în scrierile științifice. La polul opus se situează judecățile critice conform cărora scrierile literare eliadești ar putea fi rodul unei superficiale rătăcirii printre fantasme. Aceste ipoteze sunt infirmate de numeroasele afirmații ale filosofului religiilor, care consemnează în scrierile autobiografice „dificultatea coexistenței «literatură-știință»”⁴⁸⁹. Ambele

⁴⁸⁶ În accepțiunea lui Pompiliu Crăciunescu, transliteratura „edifică un nivel transgresiv de cunoaștere, un spațiu terț creat prin articularea celor două lumi, vizibilă și invizibilă”. Vezi Pompiliu Crăciunescu, „Terțul inclus și transliteratura”, în *La confluența a două culturi, Lupasco astăzi*, Basarab Nicolescu (editor), Lucrările Colocviului Internațional UNESCO, Paris, 24 martie 2010, Editura Curtea veche, București, 2010, p. 176.

⁴⁸⁷ Mircea Eliade, *Nostalgia originilor*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 66.

⁴⁸⁸ Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea. Manifest*, Editura Polirom, Iași, 1999, p. 150.

⁴⁸⁹ Mircea Eliade, „Fragment autobiografic”, în „Caiete de Dor” nr. 7, 1957, republicat în *Memorii*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 529.

activități, subliniază scriitorul, contribuie la păstrarea integrității sale spirituale, actualizarea uneia potențând-o pe celaltă.

Referindu-se la această colaborare dintre Eliade-eruditul și Eliade-prozatorul, Matei Călinescu remarcă faptul că au existat momente în cariera filosofului religiilor în care „scriitorul l-a precedat pe savant”. Imaginația neîngrădită a prozatorului „a făcut descoperiri și a ajuns la intuiții a căror validitate a fost confirmată ulterior de hermeneut”. Criticul sugerează că omul de știință studia cu atenție mișcarea vieții sale interioare, expansiunea arhetipurilor în conștiința sa, încercând să valorifice aceste momente de inspirație și în sensul unei mai bune înțelegeri a „mecanismelor interne ale imaginației religioase”⁴⁹⁰. În acest sens, sunt importante observațiile lui Alexandru Oprea, care remarcă faptul că Eliade utiliza o „tehnică a epifaniei”⁴⁹¹. Pornind de la textele autobiografice și de la scrierile personale ale filosofului religiilor, criticul arată că, în acele clipe în care pe ecranul său interior se plăsmuia o nouă lume, în conștiința creatorului frenezia afectivă se îmbina cu disciplina spirituală pe care căuta să o înțeleagă, cu alte mijloace, savantul. Alexandru Oprea evidențiază gesturile ritualice care-l ajutau pe creator să privească în sine, lăsându-se absorbit de jocul „viziunilor” pe care Eliade le credea ancorate în real⁴⁹². În rezonanță cu aceste observații, Sabina Fînaru precizează că, pentru Eliade, „problema creației nu este în limbaj, ci în spiritul creator, ce-și devansează de fiecare dată opera”⁴⁹³.

Considerăm semnificativ faptul că viziunea lui Eliade referitoare la resorturile lăuntrice ale artei este în rezonanță cu ideile exprimate în acest sens de Ștefan Lupașcu. Teoreticianul logicii dinamice a contradictoriului arată că în experiența integrală a creației se atinge echilibrul dinamic dintre afectivul pur și logicul pur⁴⁹⁴. În *Energia și materia psihică*, Lupașcu analizează complexitatea stărilor care anunță nașterea operei de artă. În zonele înalte ale sufletului, sistemele vizuale și sonore nu părăsesc tărâmul lăuntricului. Un autor conștientizează faptul că mintea sa „este sediul acestor actualizări și totodată vede ca un spectator desfășurându-i-se dinainte, în fața ochilor minții – după expresia atât de profundă a lui Shakespeare – evenimentele plastice și muzicale sau, în cazul unui scriitor, întregul univers de scene și personaje ale romanului său”⁴⁹⁵. Manifestare a unui „univers psihic suprem”, acest moment magic al inspirației se supune lumii sufletului, încercând să pătrundă în orice lucru și să-l învâluie în semnificații transcendente. Remarcăm faptul că Lupașcu, asemeni filosofului religiilor, pare să aibă în vedere un plan mai înalt decât cel psihologic, o structură a conștiinței care depășește domeniul individualului, denumită de Eliade transconștient. Savantul român sugerează că această zonă intermediară a spiritului este sursa imaginarului vizionar care, după cum apreciază și Carl Gustav Jung, conduce un creator la „menire suprapersonală”⁴⁹⁶.

⁴⁹⁰ Matei Călinescu, „Funcția irealului»: reflecții despre proza scurtă a lui Mircea Eliade”, în *Despre Ioan P. Culianu și Mircea Eliade. Amintiri, lecturi, reflecții*, Editura Polirom, Iași, 2001, p. 117.

⁴⁹¹ Criticul observă că doar primele experiențe literare ale lui Eliade erau generate de „simple stări emotive”. După experiența Indiei, acestea se coagulează în „metafore cu funcție epistemologică”. Vezi Alexandru Oprea, „Mircea Eliade. Tehnica epifaniei și vârstele creației”, în *Mitul „faurului aburit”*, Editura Albatros, București, 1974, p. 167-182.

⁴⁹² Eliade arată în „Creionul lui Unamuno” cum prin gesturi care parcă „repetă un ritual străvechi” un creator trece de la întâmplare la „meditație și responsabilitate”. Tehnica ascetului și cea a scriitorului care încearcă să-și apropie gândirea de profunzimile sufletului este aceeași, canalizând, concentrând „fluviul vieții psihomentală”. Vezi Mircea Eliade, *Fragmentarium*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 156.

⁴⁹³ Vezi Sabina Fînaru, *op. cit.*, p. 36.

⁴⁹⁴ Ștefan Lupașcu, *Logica dinamică a contradictoriului*, Editura politică, București, 1982, p. 383.

⁴⁹⁵ *Ibidem*, p. 304.

⁴⁹⁶ Jung subliniază însemnătatea profetică a artei, arătând că „oriunde inconștientul colectiv se precipită în trăire și se cunună cu conștiința epocii, s-a produs un act de creație care privește întreaga epocă, întrucât opera este în sensul cel mai profund o ambasadă pe lângă contemporani”. Vezi Carl Gustav Jung, *Opere complete. Despre fenomenul spiritului în artă și știință*, Vol. XV, Editura Teora, 2007, p.100-103. Eliade duce aceste idei mai departe, arătând că, datorită fascinației pentru ordinea „realității ultime”, artiștii „anticipează prin creațiile lor ceea ce urmează să se întâmple după o generație sau

Evidențiind prezența miturilor și simbolurilor în subtextul scrierilor literare eliadești, Eugen Simion observă că omul de știință și scriitorul „trăiesc separat unul de altul”, însă mitograful nu poate fi „eliminat totalmente din scriitura operei de ficțiune”. Criticul precizează că acest fapt „este de ordinul evidenței în narațiunile scrise după 1945”, arătând că „și scrierile anterioare sunt pline de «semne»”⁴⁹⁷. Există, așadar, un nivel al continuității între diferitele faze ale creației eliadești, o ordine ascunsă care nu se risipește în discontinuitate, desfășurându-se în diferitele forme ale „sistemului” pe care creatorul simte că este dator să-l poarte⁴⁹⁸.

Referindu-se la tradițiile imemorabile care l-au inspirat pe Eliade, informând dimensiunea filosofică a întregii opere, un alt important exeget al scrierilor eliadești, Ioan Petru Culianu, afirmă că putem vorbi de trei etape ale procesului de cristalizare a mesajului Profesorului de la Chicago exprimat prin literatură. Primul Eliade scrie povestiri „fantastice” care ilustrează convingerea scriitorului că „fenomenele paranormale sunt reale”. În perioada postbelică, Eliade explorează mecanismele conștiinței de recuperare a dimensiunii transcendente. După 1952, precizează Culianu, „Mircea Eliade a suferit o metamorfoză”. Scriitorul construiește o lume imaginară „din ce în ce mai independentă de ceea ce denumim realitate obiectivă”, căutând să absoarbă exteriorul pentru a alcătui o unitate care să reflecte paradoxul întâlnirii contrariilor⁴⁹⁹. Ultimele creații ale lui Eliade sunt puse sub semnul obsesiei morții, al melancoliei generate de o „întâlnire ratată”. În opinia lui Culianu, operele de ficțiune scrise după 1974 arată că „nu mai rămăsese prea mult din credința pe care Eliade o avea în tinerețe că putem avea cu ușurință acces la alte lumi nevăzute”⁵⁰⁰.

În opinia noastră, aceste observații ale lui Culianu nu reflectă complexitatea repetatelor emanații și resorbții care reflectă ritmul profunzimilor conștiinței creatorului. De fapt, există un sens mai profund al „irupțiilor malefice”, al „mesagerilor incomozi ai lumii de dincolo”, care apar și în scrierile literare care preced experiența indiană. Eliade explorează, în cunoștință de cauză, abisul conștiinței, căutând lumina din profunzimile propriei ființe. Acest fapt este demonstrat de repetatele referiri din „Folclorul ca instrument de cunoaștere” la „facultățile mentale” ale celor din vechime, ale căror intuiții primordiale nu excludeau participarea la o realitate multidimensională. Remarcăm în acest sens simetria dintre procedeul literar eliadesc și formele artei sacre, precum icoana bizantină⁵⁰¹ sau mandala⁵⁰², care arată calea spre refacerea echilibrului contrariilor.

Un alt punct de vedere semnificativ, care evidențiază corespondențele dintre opera științifică și cea literară, sugerând că exegeza prozei mitice eliadești nu se poate limita la „interpretări clasicizate de tip hermeneutic”, este oferit de Ștefan Borbély. Criticul își propune să demonstreze că Eliade își asumă

două în alte sectoare ale vieții sociale și culturale”. Vezi Mircea Eliade, *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 30.

⁴⁹⁷ Eugen Simion, *op. cit.*, p. 59.

⁴⁹⁸ Mircea Eliade, *Jurnal*, Vol. I, Editura Humanitas, București, 1993, p. 119.

⁴⁹⁹ Ioan Petru Culianu, *Secretul doctorului Eliade*, Editura Nemira, 2000, p. 294.

⁵⁰⁰ *Ibidem*, p. 383.

⁵⁰¹ În *Încercarea Labirintului*, vorbind despre transfigurarea vieții prin experiență sacramentală, Eliade explică modul în care, trăind în India experiența participării la transcendență prin simbol, a ajuns să înțeleagă rostul fondului de lumină din icoanele bizantine, prin care credinciosul poate împlini comuniunea cu Dumnezeu. Vezi Mircea Eliade, *Încercarea labirintului, Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 59.

⁵⁰² Asemeni lui Giuseppe Tucci, Eliade este inspirat de tehnica mandalei care, în filosofia orientală, are menirea de a sublima umbrele sufletului și de a restabili echilibrul dintre principiile cosmice. Iată cum, în opinia lui Giuseppe Tucci, „imaginile reprezentate în mandala concretă, ca și cele presupuse ca existând în corpul mandalic devin simboluri ale elementelor și forțelor psihicului individual și colectiv”. Acestea, precizează orientalistul italian, „nu mai sunt proiectate în afara sufletului ca niște puteri implacabile și nocive, ci sunt recunoscute ca un dat al experienței”. Vezi Giuseppe Tucci, *Teoria și practica mandalei*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 146. Eliade precizează că mandala furnizează suportul pentru înțelegerea creatoare a experienței „asumate ca recapitulare a Universului”, din perspectiva „cifrei unificator”. Vezi Mircea Eliade, *Nostalgia originilor*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 274.

treptat „formula spirituală gnostică”, prezentă atât în scrierile literare, cât și în lucrările științifice. Apreciem faptul că eseu lui Ștefan Borbély oferă una dintre puținele perspective complexe asupra operei Profesorului de la Chicago, arătând că, în viziunea filosofului religiilor, nu există ruptură reală între lumi. Saltul spre dimensiunea transcendentă a existenței este posibil oricând, în tăcere, atunci când omul reușește să vadă în istorie „ipostaza «înveșmântată» a sacralității”⁵⁰³.

O viziune nouă asupra labirintului scrierilor eliadești este oferită de studiul Sabinei Fânaru, care transgresează domeniul criticii literare tradiționale evidențiind, printr-o analiză concentrică, substratul arhetipal al fiecărui text literar. Demersul hermeneutic al Sabinei Fânaru se situează în orizontul mitologiei greco-latine, arătând că mitul lui Dionysos „reprezintă axa semnificativă a întregii creații literare a autorului”⁵⁰⁴ și arhetip al personajelor sale:

„Polimorf, arhaic și complex, cu o «experiență» aparținând deopotrivă umanului și divinului, zeul întruchipează însăși coincidența contrariilor; «scenariul» mitologic îl relevă ca zeu al metamorfozelor, reprezentat, după Eliade, de persecuție, multipla epifanie, ocultare periodică și resurrecție; dincolo de solidaritatea acestui scenariu cu viața plantelor și cu calendarul agricol, se întrevade în el ideea unității existenței în totalitatea ei, a morții și a vieții, a căror conjugare este de esență sacră și mistică, la fel ca în creștinism.”⁵⁰⁵

Acest nou tip de abordare a scriiturii eliadești este semnificativ mai ales datorită faptului că pune în lumină bogăția de sensuri care se dezvăluie exegetului atunci când acesta caută perspectiva de interpretare cerută de textul studiat. Pentru studiul nostru, această încercare de a căuta „modelul ascuns al operei literare” este importantă întrucât dezvoltă ideea cosmizării conștiinței „omului total”.

Există numeroase studii utile referitoare la opera literară a Profesorului de la Chicago care, referindu-se în special la dimensiunea estetică a prozei eliadești, se îndepărtează de modelele arhetipale care structurează profunzimile scrierilor savantului român⁵⁰⁶. În opinia noastră, pentru a pune în evidență mesajul lui Eliade referitor la reîntregirea omului prin redescoperirea sacralului, este necesar să ne orientăm îndeosebi spre drumurile deschise de cercetătorii care au evidențiat corespondențele dintre scrierile literare eliadești și tradițiile religioase ale omenirii. Cunoscând principiile ordonatoare ale operei, înțelegem orientarea filosofului religiilor spre real, în care vede sursa tuturor creațiilor culturale. Știind că sacralul se autolimitează în fiecare eveniment al vieții, că materia tinde să imite Spiritul pentru a „trezi” conștiința umană înlănțuită în iluzii, Eliade privește cu atenție și spre noul suflu al științei, care arată că există importante conexiuni între natura obiectivă și cea subiectivă.

De asemenea, afirmațiile pe care Eliade le face cu privire la rostul literaturii de a participa la același efort general de înnoire a conștiinței umane reprezintă importante puncte de reper în cercetarea noastră. Epicul, în viziunea filosofului religiilor, se deschide spre zona spiritului, devenind un spațiu al terțului, în care structuri arhetipale informează destinul „personajelor-mituri”. Punând în lumină complexitatea conștiinței umane, literatura „participă la eforturile de cunoaștere ale contemporaneității”⁵⁰⁷. Prin urmare, putem spune că Eliade se lasă absorbit de jocul creației pentru a

⁵⁰³ Vezi Ștefan Borbély, *Proza fantastică a lui Mircea Eliade. Complexul gnostic*, Editura „Biblioteca Apostrof”, Cluj Napoca, 2003, p. 9-14.

⁵⁰⁴ Sabina Fânaru, *op. cit.*, p. VIII-IX.

⁵⁰⁵ *Ibidem*, p. 45.

⁵⁰⁶ Ofelia Ichim oferă un important studiu referitor la receptarea beletristicii eliadești în România. În străinătate, remarcă cercetătoarea, „predomină imaginea omului de știință și nu a literatului”. Vezi Ofelia Ichim, *Pădurea interzisă*, Editura Alfa, Iași, 2001, p. 48-60.

⁵⁰⁷ Eliade subliniază faptul că „o mare operă nu oglindește numai societatea contemporană, ci mai ales granițele cunoașterii la care a ajuns insul, victoriile sale teoretice”. Mircea Eliade, „Teorie și roman”, în *Fragmentarium*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 118.

exista în orizontul culturii cu toată ființa sa, oferind cititorilor un univers transliterar al „omului total”, care caută cunoașterea adevărată, privind spre unitatea deschisă a lumii. Iată cum, în interviul acordat lui Claude-Henri Rocquet, filosoful religiilor își exprimă convingerea că literatura fantastică arată că realitatea imediată aparent cenușie și nesemnificativă „camuflează altceva”:

„Așa cum o nouă axiomă revelează o structură a realului, necunoscută până atunci – altfel spus, instaurează o lume nouă –, literatura fantastică dezvăluie sau mai degrabă *creează* universuri paralele. Nu este vorba de o evaziune, cum o cred unii filozofi istoriciști; deoarece *creația* – pe toate planurile și în toate sensurile cuvântului – este trăsătura specifică a condiției umane.”⁵⁰⁸

Este important să precizăm aici că, în viziunea lui Eliade, nu există discontinuitate între imaginarul artistic și cel științific. O axiomă, subliniază filosoful religiilor citându-l pe savantul Jacob Bronowski, este formulată în urma activității conștiinței extinse a omului de știință. Tot astfel, remarcă Eliade, creația literară revelează noi universuri de sens care arată infinitele posibilități de a fi în lume ale omului integral⁵⁰⁹. Savantul român observă că acest fapt este demonstrat de afirmațiile unor importanți cercetători în domeniul științelor exacte, anticipând conturarea unei noi viziuni asupra gândului amplu care se ivește prin colaborarea dintre adâncul conștiinței și intelect. Iată ce scrie Eliade în *Jurnal*:

„Clișeul omului de știință terorizează încă mediile academice. Mulți cred că imaginația poetică, creativitatea literară nu se împacă cu cercetările științifice «obiective». (Clișeul este moștenit din epoca pozitivistă dar nu și-a pierdut încă prestigiul.) Foarte puțini știu că «adevărații» oameni de știință gândesc tocmai contrariul. Încă de acum vreo douăzeci de ani, Norbert Wiener (și nu era singurul) afirma că fizicianul nu înregistrează «obiectiv» (cum se credea pe vremuri) propriile observații, ci participă activ la experiențele pe care le face. Cita în special rolul observatorului în teoria relativității și teoria cuantelor. Va trebui să mai treacă zece-cincisprezece ani până ce omologarea creativității științifice cu creativitatea artistică va deveni evidentă pentru toată lumea, inclusiv în mediile academice. Curând după aceea, observațiile de față vor părea truisme.”⁵¹⁰

Este interesant faptul că Eliade se referă la niveluri ale imaginației, sugerând că un creator înzestrat, care nu se ferește de „saltul în întuneric”, crede în „obiectivitatea și valoarea intelectuală” a *mundus imaginalis*, a universului imaginar „creat or descoperit” de un artist sau de un savant⁵¹¹. Creația artistică sau descoperirea științifică ivită în urma acestui efort de ieșire din sine oferă noi instrumente de cunoaștere, deschizând conștiința spre o realitate multidimensională. Referindu-se în special la literatură, Eliade arată că această „creație a spiritului” prelungește mitul, fiind mereu în legătură cu realul, cu structurile primordiale datorită cărora conștiința umană se „trezește”, reînnoindu-se. Și totuși, spre deosebire de mit, care oferea valori exemplare omului societăților tradiționale, pentru omul modern, literatura poate doar să „camufleze” semnificații sacre, existând posibilitatea ca ea să devină o hierofanie. Convinși că prin invenție literară există șansa eliberării de constrângerile realității imediate, scriitorul se lasă călăuzit de mesaje și teme mitice, pe care se străduiește să le înțeleagă în profunzime,

⁵⁰⁸ Idem, *Încercarea Labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 172.

⁵⁰⁹ Idem, „Literary Imagination and Religious Structure”, în *Symbolism, the Sacred and the Arts*, Diane Apostolos-Cappadona (editor), Continuum, New York, 1985, p. 174.

⁵¹⁰ Idem, *Jurnal*, Vol. II, 8 aprilie, 1976, Editura Humanitas, București, 1993, p. 226-227.

⁵¹¹ Idem, „Literary Imagination and Religious Structure”, în *Symbolism, the Sacred and the Arts*, Diane Apostolos-Cappadona (editor), Continuum, New York, 1985, p. 176.

privind apoi fascinat cum acestea structurează „adâncul” creațiilor sale literare⁵¹². Eliade insistă asupra „necesității existențiale a narațiunii”, subliniind faptul că nu crede în „moartea romanului”. Literatura epică, precizează filosoful religiilor, „nu poate dispărea pentru simplul motiv că imaginația literară prelungește creativitatea mitologică și experiența onirică. Posibilitățile narațiunii sunt infinite, pentru că infinite sunt personagiile și evenimentele atât în viață și în istorie, cât și în universurile paralele pe care le fundează imaginația creatoare”⁵¹³. Filosoful religiilor privește astfel spre nesfârșitul joc al virtualităților la care participă conștiința eliberată de îngrădirile individualității, căutând în poveste bucuria de a fi împreună cu ceilalți, în afara timpului.

Fiecare cuvânt din textul literar eliadesc se deschide spre semnificații pe care nivelul „limbii obișnuite”, din lumea istoriei și timpului, nu le poate cuprinde. Scriitorul pune astfel în lumină funcția unificatoare a cuvintelor simbol, care au un impact semnificativ asupra tuturor structurilor conștiinței umane. În această privință, textele sacre de care Eliade a fost fascinat încă din tinerețe și-au pus amprenta asupra modului în care scriitorul ascunde la vedere „sensul ultim” al operelor sale. De exemplu, scriind despre *Cântarea cântărilor*, la doar 19 ani, Eliade evidențiază bogăția interpretărilor mistice, istorice și alegorice oferite de-a lungul timpului de valoroși comentatori evrei și creștini. Eliade acceptă teoria orientalistului german Wetzstein, conform căreia poemul biblic ar fi putut fi alcătuit de „vreun îndrăgostit de frumos” pe baza unor cântece populare. Viziunea mistică însă schimbă informația cuvintelor *Cântării*, punând în lumină „corespondențele ce se pot găsi între feluritele manifestări ale spiritului omenesc”. Eliade reflectă în aceste rânduri asupra „putinței de a privi și judeca un lucru în deosebite chipuri”. Atitudinea mistică, prin care lumea „capătă alte valori”, oferă tânărului cercetător o frumoasă ilustrare a capacității conștiinței umane de a structura realitatea în funcție de „îndemnul sufletului”⁵¹⁴. Aceste idei, pe baza cărora se va contura în mintea cercetătorului teoria multivalenței simbolismului religios, reprezintă prezențe importante în laboratorul de creație eliadesc, conducându-l pe cititor și pe scriitor deopotrivă, deși pe căi diferite, spre sensul cel mai general, acela al coincidenței contrariilor, care integrează toate celelalte semnificații ale textului mitic⁵¹⁵.

Limbajul existenței în timp și în istorie este o creație a conștiinței profane, care tinde să închidă totul într-un singur sens, cel al finitudinii condiției umane. Prin proza sa mitică, Eliade creează propriul său cifru care să reflecte dimensiunea transcendentă a existenței, dizolvând, asemeni mitului, lumea concretă a timpului și spațiului. Personajele sale trăiesc „pe verticală”, căutând mereu corespondențele dintre nivelurile cosmice pentru ca fiecare componentă a participării lor la istorie să le conducă spre înțelegerea sensului unificator al vieții.

Vom intra în acest alt labirint al operei lui Eliade pornind de la povestirile publicate în anii de liceu, când tânărul scriitor era fascinat de ideea reînnoirii prin explorarea laturii întunecate a ființei, în care vedea un izvor nesecat de creativitate. Lăsându-se călăuzit de impulsul de a depăși fragmentarea cunoașterii și de intuiția existenței unei dimensiuni transcendente pe care omul o actualizează aparent întâmplător, Eliade descoperă treptat că fiecare „film mental” din care se naște o povestire mitică

⁵¹² Este semnificativă în acest sens scrisoarea lui Eliade către Basarab Nicolescu, în care filosoful religiilor subliniază arhaismul structurilor mitice care informează scrierile sale literare: „Într-adevăr, întreaga mea literatură «realist-fantastică» (așa cum prea bine spui) a fost scrisă în afara tradiției hermetice familiare cititorului occidental. Asta nu înseamnă, bineînțeles, că n-am utilizat (adesea fără să-mi dau seama) elemente dintr-un patrimoniu mult mai vast și mai arhaic, de-abia de curând accesibil occidentalilor.” Vezi Mircea Eliade, „Scrisoare către Basarab Nicolescu”, 15 iunie 1974, în *Europa Asia America Corespondență I-P*, Editura Humanitas, 2004, p. 350.

⁵¹³ Idem, *Jurnal*, Vol. II, Editura Humanitas, București, 1993, p. 287-288.

⁵¹⁴ Idem, „Cântarea cântărilor”, în *Adevărul literar și artistic*, 24 octombrie, 1926, p. 4, republicat în *Misterele și inițierea orientală. Scrieri de tinerețe 1926*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 185-193.

⁵¹⁵ Sabina Fînaru evidențiază „funcția estetică a simbolului arhaic” care se împlinește „într-un limbaj supraindividual”, cultural. Vezi Sabina Fînaru, *op. cit.*, p. 279.

reprezintă în același timp o importantă deschidere spre semnificația existenței autentice. Astfel, piesa de teatru intitulată *Comedia Morții*, la care începuse să lucreze sub influența „pedagogiei Indiei”, îl confruntă pe tânărul cercetător cu fascinanta mișcare descendentă a sacrului, care se autolimitează în profan, așteptând să fie recunoscut de ființa umană care alege să caute „ieșirea din sine”. Scriind *Șarpele*, în 1937, Eliade luminează pentru sine și pentru cititorii săi informația irecognoscibilității miracolului. Treptat, cu fiecare semn al „camuflării sacrului în profan” pe care conștiința sa îl interiorizează și prin intermediul creațiilor literare, Eliade arată prin universul imaginar al romanelor și povestirilor sale că omul participă, dincolo de sine, la misterul întregii creații, ceea ce face ca fiecare manifestare a sacrului să nu mai fie străină.

În perioada postbelică, în urma confruntării cu încercările din labirintul propriei existențe, Eliade privește într-o lumină nouă operele de artă în care se ascund, chiar „fără voia” celor care le-au creat, semnificații care pot produce mutații în conștiința omului modern. Conștiința martor a acestor texte mitice eliadești încearcă să cuprindă totalitatea nivelurilor cosmice, căutând mereu să se cucerească pe sine, construind un destin care să reînvie legăturile dintre sufletul omenesc și ordinea divină a creațiilor spiritului. Este interesantă în această privință observația lui Matei Călinescu referitoare la modul special în care Eliade creează literatură fantastică datorită descoperirii „semnificației «ontologice» a narațiunii”. Pornind de la definiția fantasticului dată de Soloviov, criticul observă că în universul imaginar creat de Eliade prin narațiunea mitică nu există confruntarea dintre două tipuri de cauzalitate, dintre „două posibilități opuse de *a explica* aceeași serie neobișnuită de evenimente”. „Prezența fantastică”, sugerează Matei Călinescu, este la vedere în poveștile lui Eliade, punând în lumină sensul care guvernează evenimentele din lumea fenomenală⁵¹⁶. În opinia noastră, această problematică trebuie pusă în legătură cu viziunea lui Eliade asupra realului, care învăluie conștiința umană, informând astfel și raporturile dintre lucrurile percepute ca fiind exterioare subiectului observator. Apreciem că Eliade caută „prezența fantastică” ivită prin echilibrul celor două tipuri de cauzalitate menționate de Soloviov⁵¹⁷. Savantul român arată astfel, în rezonanță cu tradițiile religioase și cu orientarea filosofică a cosmologiei cuantice, că este fundamentală adoptarea unei viziuni unificatoare asupra lumii. Aspectele realității sunt interconectate, mișcarea lor fiind guvernată de același principiu ordonator care structurează conștiința observatorului.

Remarcăm cum interesul lui Eliade pentru punctele de legătură dintre științele exacte și religie își pune amprenta asupra modului în care povestirea mitică pune în lumină puterea conștiinței umane de a structura realitatea. Există o solidaritate misterioasă, spun protagoniștii operelor literare eliadești, între viața interioară a omului și labirintul lumii, a cărui mișcare ondulatorie are menirea de a trezi spiritul, de a-l ajuta să „vadă”, dincolo de aparențe, transparența lumii.

Așadar, dacă imaginația literară este informată de structuri religioase, mesajul prozei mitice create de istoricul religiilor poate fi înțeles intrând într-un labirint al gândurilor care absorb structuri arhetipale⁵¹⁸. Reflectând multivalența simbolismului religios, poveștile lui Eliade sunt deschise mai multor niveluri de interpretare. Prin totalitatea operei sale, Eliade ilustrează multiplele posibilități de a fi în lume ale omului integral, care caută să cuprindă în ființa sa descătușată toate aspectele realității situându-se, în același timp, în miezul ei și dincolo de ea. Să urmărim, în cele ce urmează, înfășurarea și

⁵¹⁶ Matei Călinescu, „«Funcția irealului»: reflecții despre proza scurtă a lui Mircea Eliade”, în *Despre Ioan P. Culianu și Mircea Eliade. Amintiri, lecturi, reflecții*, Editura Polirom, Iași, 2001, p. 132.

⁵¹⁷ Soloviov atrage atenția asupra faptului că adevărata semnificație a fantasticului este dată de un alt tip de cauzalitate, care transcende domeniul cauzalității locale: „Această altă cauzalitate este mai profundă și universală, dar explicația ei este mai puțin limpede. Și aceasta este caracteristica distinctivă a fantasticului adevărat; nu e niciodată, ca să spunem așa, la vedere.” Vladimir Soloviov, prefață la nuvela lui Alexei Tolstoi, *Vampirul*, apud Matei Călinescu, *op. cit.*, p. 131.

⁵¹⁸ Despre estetica religioasă eliadescă, vezi Sabina Fînar, *op. cit.*, p. 302-309.

desfășurarea unui univers imaginar care se organizează după o logică proprie, cea a simbolului, ilustrând modalitatea vizionară a creației literare.

IV. 1. Secretele naturii și ispitirile diavolului alb. Scrieri de tinerețe

Scrierile literare la care ne vom referi în următoarele pagini, respectiv *Cum am găsit piatra filosofală*, *Omul care a voit să tacă* și *Eu, Sfântul Diavol și cele șaisprezece păpuși* au fost publicate de Mircea Eliade în revistele vremii, în perioada 1921-1929. Textul *Memoriilor unui soldat de plumb* a fost extras de Mircea Handoca din manuscrisul tânărului prozator și publicat în primul volum al *Scrierilor de tinerețe*, în 1996. În opinia lui Eugen Simion, aceste narațiuni reprezintă „exerciții de stil, schițe pentru viitoare opere, încercări de a formula teme noi”⁵¹⁹, având în comun idealul împlinirii unei noi sinteze spirituale. Criticul remarcă faptul că tânărul cercetător „transcrie” în aceste texte literare „un mic infern ascuns”, privilegiind „viziunile apocalitice” și „peisajele întunecate”. Este semnificativ că protagoniștii acestor povestiri explorează jocul de lumini și umbre al propriei vieți interioare, încercând să integreze latura întunecată a spiritului. Demonicul se întrepătrunde cu seraficul, acest fapt indicând posibilitatea depășirii condiției umane prin unificarea realului din profunzimile ființei cu cel din exteriorul acesteia. La nivelul construcției epice, remarcăm apariția unei prime inovații. Textul este „perforat” prin introducerea fragmentelor din scrierile personale ale protagonistului, dezvăluind astfel corespondențele dintre diferitele niveluri ale scriiturii și sugerând interiorizarea experienței întâlnirii cu misterul.

Studiul textelor sacre, al tradițiilor folclorice și al operelor lui Goethe îi stârnesc tânărului Eliade interesul pentru funcția inițiatoare a spiritului lumii. Încă de la vârsta de 14 ani, Eliade publică în *Ziarul științelor populare* povestirea *Cum am găsit piatra filosofală*, pe care scriitorul o va considera ulterior o creație revelatoare pentru viitoarea sa orientare științifică, având în vedere că primele sale scrieri despre alchimie urmau să apară peste trei ani. Naratorul este un tânăr om de știință care este ispitit în vis de un alt cercetător, care își vânduse sufletul Diavolului în schimbul secretului Pietrei Filosofale⁵²⁰. În urma unui experiment, fiind intoxicat cu gaz, tânărul adoarme și visează cearta a doi șoareci cauzată de dorința unuia dintre ei de a dezvălui formula unui lichid misterios. Lupta dintre aceste creaturi neobișnuite se încheie cu o explozie din care apare un bătrân cu fața strălucitoare care-l îndeamnă pe tânăr să cerceteze lucrurile ascunse fără a pierde din vedere dimensiunea spiritului. Misteriosul personaj îl inițiază astfel pe tânărul alchimist în tainele universului magic, insistând asupra faptului că numai o conștiință purificată poate avea acces la acea structură pe care materia o actualizează când atinge perfecțiunea. Pentru că ceea ce nu poate fi cunoscut decât prin raportare la planul transcendent al vieții nu poate fi testat prin metodele științei profane, aurul dispare, iar cel care se trezește din vis rămâne doar cu o bucată de pirită⁵²¹.

În acea perioadă, scrie Eliade în *Memorii*⁵²², miracolul materiei îl fascina, determinându-l să caute, dincolo de imediata utilitate a substanțelor, legile care guvernează transmutația omului și a întregului cosmos cu ajutorul Pietrei Filosofale. Reflectând asupra semnificației acestei scrieri de

⁵¹⁹ Eugen Simion, *op. cit.*, p. 35.

⁵²⁰ Piatra Filosofală, explică filosoful religiilor, reprezintă starea paradoxală a Unității, a perfecțiunii, cunoașterea în totalitate a esenței divine. Vezi Mircea Eliade, *The Forge and the Crucible* (1962), The University of Chicago Press, Chicago and London, 1978, p. 166.

⁵²¹ Idem, „Cum am găsit Piatra Filosofală”, în *Ziarul științelor populare și al călătoriilor*, an XXV, nr. 52, 27 decembrie, 1921, p. 588-589, republicat în *Cum am găsit Piatra filosofală. Scrieri de tinerețe, 1921-1925*, Editura Humanitas, București, 1996, p. 23.

⁵²² Idem, *Memorii*, Vol. I, Editura Humanitas, București, 1991, p. 62.

tinerețe, Eliade remarcă faptul că, lăsându-se purtată de imaginație, conștiința sa integra prin intermediul simbolurilor informația unui nou mod de a fi în lume, cel al omului care transformă natura interacționând în primul rând cu dimensiunea spirituală a sistemelor care o alcătuiesc.

Timp de doi ani, între 1921 și 1923, Eliade lucrează la *Memoriile unui soldat de plumb*, în care tânărul scriitor duce mai departe ideile sale referitoare la miracolul Creației și la rostul omului în lume. Reflectând asupra planului istoric al existenței umane, Eliade își amintește că intenționa ca prin vocea soldatului de plumb să arate cât de efemere sunt ființele umane, cum se pierd prin voința destinului orb națiuni întregi și oameni înzestrați cu geniu creator⁵²³. Pe de altă parte, tonul pesimist al acestei scrieri de tinerețe este atribuit sentimentului de neîmplinire pe care-l trăia adolescentul Eliade, confruntat cu indiferența profesorilor și a colegilor față de remarcabilele sale progrese intelectuale.

Povestea soldatului de plumb, scrisă tot la persoana I, se deschide cu reflecțiile amare ale protagonistului asupra căderii ființei umane. „Fărăma de metal”, pentru care expansiunea universului și succesiunea evenimentelor cosmice face parte din armonia lumii create, trăiește într-un alt timp decât cel al oamenilor, cunoscând sensul tuturor acestor transformări. Omul însă este rătăcit prin veacuri, urmându-și „științele fără rost”, întrucât a ales să fragmenteze cunoașterea, uitând de corespondențele care există între ființă și neființă între viață și moarte:

„E! Asta nu le-o pot răbda. Cum ? După ce cunosc atâtea lucruri, greutatea sorilor, iuțeala luminii, vibrațiile eterului, curba descendenței din moneră, mai pot susține că suntem fără viață?! Atâta orizont îngust n-am mai văzut.”⁵²⁴

Pe de altă parte, „motivul cel de seamă” pentru care protagonistul își „desfășoară în minte viața” este speranța că, prin puterea omului, va fi transformat în aur, reușind astfel să treacă din nou dincolo de timpul profan actualizat în momentul Creației. Deși făptura de plumb „are necaz” pe modul de a fi în lume al oamenilor, ea crede în darul ființei create după chipul și asemănarea „Celui de sus”, în puterea conștiinței extinse datorită căreia omul este „gata, gata să învingă”⁵²⁵.

Spre deosebire de ceea ce crede *homo sapiens* că știe despre nașterea universului și despre viața care-l străbate, primele momente ale genezei au fost încărcate de frumusețe și bucurie, pentru că întreaga natură este însuflețită și fiecare parte a ei este legată de celelalte prin dragoste. Atunci, la începutul lumii, ființa coincidea cu neființa. Făpturile erau de fapt spirite care nu cunoșteau constrângerile formei, existând în mai multe stări în simultaneitate, bucurându-se de jocul permanentei lor transformări:

„Eu mă aflu în șapte galerii și tot eu nu mă aflu în nici una din ele, ci în toate șapte. Și pe vremea aceea nu existau ceasornice, nici n-avusesem de-a face cu ele, dar noi știam ce se petrece pe-afară și timpul cât se află, dar nu așa cum îl știu oamenii, ci altfel. Fiindcă noi suntem din univers născuți, din carne cerească și în ființa noastră e ceva care ne face eterni și atotștiutori.”⁵²⁶

Tot în joacă, particulele de plumb intră într-un nor din care nu mai reușesc să scape și astfel începe istoria lor în lumea în care urma să apară omul, cu suferințele și slăbiciunile sale. Existența umană se desfășoară sub semnul fricii, al distrugerii și al morții, însă metalele știu că „rostul întregului cosmos” este menit să se împlinească și prin mișcarea conștiinței. Cea mai frumoasă noapte din existența în timp a făpturii de plumb este cea în care copilul unui ostaș cântă „privind trist cerul”, lăsând apoi

⁵²³ *Ibidem*, p. 72.

⁵²⁴ Idem, „Memoriile unui soldat de plumb”, în *Cum am găsit Piatra filosofală. Scrieri de tinerețe, 1921-1925*, Editura Humanitas, București, 1996, p. 396.

⁵²⁵ *Ibidem*, p. 396.

⁵²⁶ *Ibidem*, p. 397.

bucata de metal pe marginea fântânii, în „vuietul minunat” al cedrilor. După cântecul băiatului, întreaga natură începe să-și „țasă melodiile”, sărbătorind parcă frumusețea tuturor creațiilor spiritului, care nu există decât pentru a lua „viața de la început”⁵²⁷, urmându-și calea spre desăvârșire.

Fiind neterminată, această scriere de tinerețe nu conduce spre semnificații care pot fi clar definite. Remarcăm însă faptul că Eliade era preocupat de misterul legăturilor dintre sistemele naturale, căutând, asemeni lui Goethe, structura care unifică toate planurile cosmice.

Prin povestea din *Omul care a voit să tacă*, Eliade ilustrează modelul mistico-magic al înălțării și coborârii sufletului încărcat de influențe divine. Scriitorul transmite astfel mesajul lumilor care, în viziunea sa, se deschid prin cuvântul viu, izvorât din conștiința ascetului a cărui forță crește din chiar contradicția duhul său muncit de primejdioase ispite. Limbajul celui care participă la tăcerile lumii devine străfulgerare care risipește umbrele, pregătind ființa atât pentru înaltul, cât și pentru abisul condiției sale.

Pustnicul, care cunoaște rostul fragmentării generate de „conștiința care a luminat neputința omului în cosmos”⁵²⁸, coboară în lumea „sufletelor rupte” de gânduri, vorbe și fapte, hotărând să tacă. Personalitatea spre care tinde ascetul, născută din obsesia totului, din tumultul dorinței de „a pătrunde în adâncuri”, presupune depășirea limitărilor individualității, ascultarea acelor chemări din interiorul ființei sale. În același timp, ascetul simte impulsul de a se dăruia, de a trece în ceilalți, trăind astfel umilința neputințelor trupului, suferința înstrăinării de sine sub influența copleșitoare a mulțimii din târgurile cenușii ale orașului. Tăcerea lui însă ascunde jocul virtualităților din conștiința sa, al cărei potențial creator crește odată cu hotărârea de a nu închide în rostire acele „esențe amețitoare” care pot dăruia libertate sufletelor doritoare să cunoască, prin neliniștea tăcerii, sinteza care „întrece toate sintezele”⁵²⁹:

„El voia să făurească un om care să nu semene cu nimeni altul. Voia să pătrundă în sine, să se pipăie ca un frate, să se mângâie și să se ascundă de ceilalți, batjocoritor ca un zâmbet. Voia să tacă”⁵³⁰.

Ascetul, care nu mai rătăcește în labirintul dorințelor sale, caută semnele purificării duhului său în deșertul unei vieți interioare care este din ce în ce mai intens tulburată de dorul de a se arunca în apele mereu schimbătoare ale existenței. Asemeni lui Faust, pustnicul caută rostul vieții omenești cu toate patimile și speranțele ei zdrobite de gânduri și fapte. Rezistând ispitei de a se destăinui umbrei, acceptând înghețul sufletului, omul se apropie de momentul contopirii cu Divinitatea prin creație. Pustnicul intră astfel în universul fapturilor de vis, care readuc la viață „o lume de mult înmormântată”⁵³¹, a oamenilor din vechime care nu zdrențuiau cu mintea lor țesătura lumii create. Cutremurat de puterea sa de a actualiza forme care doar prin tăcerea minții pot prinde viață, ascetul se pierde între lumi. Rătăcește prin cetăți, tulburat de neliniștile oamenilor, de neputința lor de a înțelege sensul tăcerii eroice.

Recunoaștem în această poveste două niveluri ale sacrificiului pe care și-l asumă ascetul. Încercând să rupă nodul iluziei, el decide să se implice în acțiunile existenței omenești care-i cutremură trupul, tulburând liniștea conștiinței. Absorbând în sine esența elementelor universale, omul care tace consumă în focul inimii sale multiplicitatea, iradiind în același timp spre ceilalți căldura iubirii sale, pregătindu-se să urce următoarea treaptă a sacrificiului său.

La curtea regelui orb, „ochii domniței”, care au văzut și ei faptele de dincolo de sine, sunt cei care aduc laolaltă lumea oamenilor și tărâmul „nălucirilor” născute din „apa vie a minții lui”. Cuprins de

⁵²⁷ *Ibidem*, p. 423.

⁵²⁸ Mircea Eliade, „Apologia virilității”, în *Maddalena*, Editura Jurnalul literar, București, 1996, p. 18.

⁵²⁹ *Ibidem*, p. 29.

⁵³⁰ *Ibidem*, „Omul care a voit să tacă”, p. 123.

⁵³¹ *Ibidem*, p. 124.

farmec, cu voința înfrântă, ascetul rostește cuvintele „coapte ca aurul” care întunecă sufletul, arătându-i bogăția din umbră, oferind speranța recuperării Logosului divin care totalizează lumile. Mesajul ascetului ridică negura de pe ochii regelui, arătându-i astfel puterea creatoare a cuvântului viu, crescut din încheștarea dintre sens și contrasens. Doctorul curții, personaj care ilustrează limitele cunoașterii prin intelect, refuză să creadă în realitatea „Împărăției tăcerii”. Vorbele sale înrobesc conștiințele oamenilor iar lumea se schimbă, pietrificându-se, îndepărtându-se de viața adevărată, care oferise ascetului speranța nemuririi și care luminase ochii domniței. Descoperind fapăturile „luminate și sprintene” cărora le dăduse viață pustnicul prin jertfa și muncile duhului său, învățații au căutat să înțeleagă doar mecanismul funcționării trupurilor acestora, transformându-i în robi, reușind chiar să producă în fabrici și ateliere, după modelul ființelor create de ascet, mai mulți robi care să muncească și să sporească „rodnicia cetății”. Astfel, ceea ce înainte era plin de viața și de lumina spiritului crescut din tăcere, se transformă într-o structură tristă, a unui muzeu în care mulțimile pot să vadă doar ce a mai rămas dintr-o lume de basm.

Redus la nivelul profan al existenței, cuvântul moare. Departe de binecuvântarea Logosului, fapăturile se nasc din carne, nu mai recunosc esența divină a sufletului lor, trăind în robie. Ascetul care, în țara regelui orb și a domniței reușise să arate tuturor împletirea lumilor în conștiința extinsă a omului care iubește viața, rămâne pentru doctor doar un nebun doborât de propria ignoranță și teamă. Pentru cel rupt de freacăta vieții interioare, de „pofa creației”, singura lume reală este cea a robilor care trebuie „măsurați, numărați și cântăriți”⁵³².

Aceleași întrebări își caută răspunsul în parabola *Eu, Sfântul Diavol și cele șaisprezece păpuși*, din care Eliade a publicat fragmentul intitulat *Apocalipsul soarelui mort* în revista *Universul literar* din octombrie 1927. A doua secvență narativă a acestui „poem în proză”, numită de Mircea Handoca și Nicolae Florescu *Ispita Diavolului trist*, a fost păstrată în manuscris și publicată în volumul *Maddalena* în 1996. O altă bucată epică, intitulată de Eliade *Carnaval*, a apărut cu specificația „nuvelă” în *Viața literară*, mai, 1929. Mircea Handoca și Nicolae Florescu integrează acest text în structura parabolei *Eu, Sfântul Diavol și cele șaisprezece păpuși* doar ca „ipoteză de lectură”, în încercarea de a „defini debutul scriitoricesc” al tânărului orientalist⁵³³.

Scriitorul intră în jocul simbolismului demonic pentru a reflecta asupra umbrelor ființei care, generând contradicția, actualizează o nouă creație. Eliade spune povestea unui fiu de rege care-și trăiește viața sub îndrumarea diavolului. Acesta se ivește în tăcere din abisul conștiinței pentru a-l iniția în arta imaginației creatoare, potolindu-i setea de infinit. Protagonistul se confesează oamenilor „de dincolo”, scriind cu sânge despre revelațiile pe care le trăiește în palatul tatălui său datorită ispitirilor Sfântului Diavol. Eroul insistă asupra dimensiunii soteriologice a acestor experiențe pe care ceilalți oameni, cutremurați de „diavolul cărnii”, nu le pot înțelege, rămânând să aștepte moartea soarelui. Fiind deja eliberat de iluzii, fiul de rege nu se mai teme de diavol, care nu mai este acel duh creat de conștiința omului căzut între lumi, luptându-se să distingă între bine și rău.

Prezentarea itinerariului spiritual al eroului continuă în *Apocalipsul soarelui mort*, în care sunt dezvăluite etapele reintegrării în Totalitate. Viziunea scriitorului asupra rolului jucat de diavol în această transfigurare reflectă convingerile tânărului Eliade referitoare la amplificarea potențialului creator al ființei datorită practicării ascezei. Sinteza spirituală dintre dionisiac și christic este rezultatul unor repetate morți și renașteri simbolice:

„Un om se poate naște de două sau de trei ori. Pentru întâia oară, se naște din păcat, pentru păcat. Carnea înflorește în omul cărnii și el toate le măsoară cu carne. A doua oară, se naște omul din duh și

⁵³² *Ibidem*, p. 130.

⁵³³ Vezi Nicolae Florescu, „Note și postfață”, în Mircea Eliade, *Maddalena*, Editura Jurnalul literar, 1996, p. 265-266.

pentru duh. Cătreieră în văzduhuri fără să-și înalțe trupul. Nu v-a înspăimântat niciodată minunea aceasta? Atunci să nu vă înspăimânte nici minunea pe care v-o descopăr în ceasul acesta de seară. A treia naștere a omului e de la Diavol și pentru Diavol. Siliți-vă să mă înțelegeți: omul, dacă vrea – și dacă vrea și Diavolul – poate să-și aleagă să-și făurească el lumea. Această a treia naștere învrednicește pe om să se numească fiu de rege.”⁵³⁴

Identitatea protagonistului se schimbă datorită trecerii prin moarte, reconstruindu-se pe un alt nivel cosmic, unde conștiința eliberată de constrângerile individualității și ale trupului creează o altfel de realitate, a duhului, care se extinde pe mai multe planuri cosmice, fără a actualiza comuniunea cu Unitatea. Acest cel mai înalt nivel al ființei poate fi atins prin cea de-a treia naștere, care face ca ființa umană să participe la natura zeului.

Viziunea lui Eliade exprimată în această lucrare de tinerețe reflectă cunoașterea tradițiilor mistice, conform cărora, prin întoarcerea spre interiorul ființei, începe o nouă aventură a cunoașterii, dincolo de intelect. Confesiunea protagonistului prin intermediul foilor scrise cu sânge exprimă angajarea pe drumul ascezei, datorită căreia neofitul participă la frenezia mișcării sufletului, trăind, în același timp, detașarea de tot ceea ce este „dincolo”, stare care marchează cea de-a doua naștere. Ispitirile Sfântului Diavol îl eliberează pe ascet de dorințe, oferindu-i șansa de a depăși constrângerile unei conștiințe care separă ființa de neființă. Comportamentul Sfântului Diavol, care „risipește vrerile pentru că știe cât amar și gol aduc omului neîmplinirea lor”⁵³⁵, reflectă cele patru nobile adevăruri budiste, care corespund, în planul poveștii, celor patru etape ale eliberării fiului de rege de iluziile lumii create. Primul adevăr este acela al suferinței nesfârșite care cuprinde întreaga creație. Al doilea adevăr arată că originea suferinței este Karma, privită ca factor mental care ține de voință. Al treilea adevăr pune în lumină posibilitatea salvării, care trebuie înțeleasă ca un atribut al conștiinței. Al patrulea adevăr este însăși calea salvării, prin care conștiința obține eliberarea de *samsara*⁵³⁶.

După cum remarcă Mac Linscott Ricketts⁵³⁷, este posibil ca figura profetică din *Apocalipsul soarelui mort* să fie inspirată și de filosofia lui Nietzsche, exprimată în *Așa grăit-a Zarathustra*. Asemeni noului Dionisos care se naște, în viziunea filosofului german, prin moartea lui Dumnezeu, protagonistul textului eliadesc exaltă virtuțile voinței, afirmând capacitatea omului de a-și depăși limitele. Pe de altă parte, căutând sensul acestei negări a sacrului care marchează existența omului modern, Eliade are în minte expresia mistică a misterului totalității. Fiul de rege din *Apocalipsul soarelui mort* nu afirmă dispariția dimensiunii transcendente, ci necesitatea depășirii fragmentării generate de cunoașterea doar prin intelect. Mica rațiune, care împietrește adâncul creator al sufletului, este asociată în acest context cu „latura funerară” a soarelui⁵³⁸. Ființa celui care aspiră spre reintegrarea în unitate trebuie purificată pentru a pregăti momentul iluminării, al recunoașterii adevăratei naturi a spiritului. Iată cum tânărul Eliade exprimă idei care-și au rădăcinile în filosofia religioasă orientală pentru a reflecta asupra neliniștilor exprimate de cel care a reprezentat apogeul crizei civilizației occidentale⁵³⁹. Având în minte situația existențială a omului modern, scriitorul realizează această sinteză cu scopul de a arăta că omul poate trăi „în mai multe văzduhuri”, ajungând până la recuperarea unității primordiale.

⁵³⁴ Mircea Eliade, „Apocalipsul soarelui mort”, în *Maddalena*, Editura Jurnalul literar, București, 1996, p. 135.

⁵³⁵ *Ibidem*, p. 136.

⁵³⁶ Idem, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Vol. II, Editura Universitas, Chișinău, 1992, p. 93.

⁵³⁷ Mac Linscott Ricketts, *op. cit.*, p. 243.

⁵³⁸ Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 219.

⁵³⁹ Vezi și Thomas J. J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Philadelphia, The Westminster Press, 1963, p. 176- 200.

În *Ispita Diavolului trist*, protagonistul explorează un alt nivel al ființei sale, intrând în palatul din tărâmul întunecat, structură care corespunde haosului primordial în care se întorc fiii de regi. Doar ei aleg să împlinescă reintegrarea în starea nediferențiată a începuturilor, murind și revenind la o nouă viață pentru a treia oară. Acest alt suflet întunecat, care creează realitatea pe care o dorește, înconjurându-se de altfel de fantasmе, tânjește după Totalitate. Știe că va trebui să moară din nou, „orbit de un suflet *străin*, coborât din *alt cer*, și întrupat”⁵⁴⁰. Cea de-a patra naștere reprezintă sinteza dionisiacului și chisticului. Ochii domniței, care nu sunt ai vreunui trup, fac posibilă experiența uniunii dintre principiul masculin și cel feminin:

„Am vrut să aprind candelabrele albastre, dar făptura cea mai dragă mie mă opri. Ea a vrut să lumineze încăperea numai candela ce pâlpaie deasupra mesei mele. Și eu am ascultat. Ochii ei sînt stăpânii sufletului meu. Niciodată trup anume n-a purtat ochii dragei mele. Și nici glas omenesc n-a rostit atît de dulce cuvintele pe care ea mi le spune.”⁵⁴¹

Fantasmele dispar iar neliniștile se sting toate într-un somn care oprește cernerea lumilor. Ca și în opera lui Goethe, „etern femininul”, care este dincolo de Creație, unifică nivelurile cosmice. Cel care este fiu de rege actualizează conștiința Unului, integrând, în simultaneitate, toate sensurile trecerii sale prin timp.

Secvența narativă intitulată *Carnaval*, scrisă în India, în 1929, surprinde actualizarea unui nou salt în paradox, ilustrând viziunea scriitorului asupra magiei ca modalitate a sacrului⁵⁴². Protagonistul este asemeni unui mag din a cărui umbră se nasc păpușile, făpturile purtătoare de mască prin al căror joc sunt dezvăluite adevăruri ascunse. Astfel, naratorul introduce „faptul straniu” mult așteptat, prezența fantastică, în datele unui mod de viață care pare lipsit de sens. Căutând „faptul cu parfum din lumea celor de dincolo”⁵⁴³, eroul alege să intre într-un spațiu situat la granița dintre lumi, care tinde să armonizeze fluxul vieții lăuntrice cu dimensiunea existenței în timp și în istorie. Ruptura de nivel pe care o caută protagonistul se ascunde în obișnuita desfășurare a unui carnaval, înainte de perioada de purificare a postului. Granițele însă nu mai sunt fixe, nici o ușă nu se mai închide vreodată, marcând trecerea într-un cadru menit să creeze o ordine diferită de cea a vieții obișnuite. Astfel începe jocul, experimentul cu sine, care reunește rațiunea cu simțirea, generând impulsul de a explora întreaga complexitate a realității cu bucuria autodescoveririi.

Intrarea în spațiul consacrat prin care se poate ajunge la „real” presupune purificarea sufletului de tot ceea ce este iluzie și unificarea stărilor conștiinței⁵⁴⁴. Parcurgerea acestei etape a armonizării cu ritmurile cosmice guvernate de lună este pusă sub semnul numărului 8, care semnifică echilibrul cosmic, transfigurarea și saltul spre dimensiunea totalizantă a veșniciei⁵⁴⁵. Eroul tinde să depășească cele opt aspecte ale intelectului, corespunzând, în filosofia indiană, lotusului cu cele opt petale. Al nouălea element, din mijlocul petalelor, corespunde stării mistice supramentale prin care ființa transcende nivelurile realității, rupându-se de dualitate și ieșind din noaptea iluziei.

⁵⁴⁰ Mircea Eliade, „Ispita Diavolului trist”, p. 132.

⁵⁴¹ *Ibidem*, p. 134.

⁵⁴² Eliade consideră magia „o stare primară a spiritului omenesc”, manifestată prin „voința de a crea, de a stabili punți invizibile între diferite obiecte; credința că viața sufletească poate trece dincolo de om, poate depăși limitele timpului și spațiului cantitativ”. Vezi Mircea Handoca, *Mircea Eliade. Pagini regăsite*, Editura Lider, București, 2008, p. 301.

⁵⁴³ Idem, „Carnaval”, în *Maddalena*, Editura Jurnalul literar, București, 1996, p. 141.

⁵⁴⁴ Despre treptele cosmizării, vezi Mircea Eliade, „Cosmical Homology and Yoga”, în Mircea Handoca, *Mircea Eliade. Pagini regăsite*, Editura Lider, București, 2008, p. 229.

⁵⁴⁵ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, Vol. II, Editura Artemis, București, 1995, p. 380.

Urmând semnul care arată calea jertfei, eroul intră în încăperea dominourilor negre, personaje care, sub aparența unor „oameni ciudați”, îl invită să ia parte la scenariul inițiativ prin care protagonistul află, prin renunțare, calea spre nemurire. Se petrece astfel transcenderea negrului spre lumină, spre sursa cerească, eveniment care conține promisiunea unirii cu zeul. Eroul face un pact cu cei însuflețiți de ispita unor „bucurii drăcești”, acceptând să fie cel de-al nouălea participant la misteriosul ritual al poveștilor, din care doar una este adevărată. De asemenea, el știe că va trebui să renunțe la viața în iluzie, în fragmentare, tocmai pentru că misterul existenței se degradează prin participarea la realitatea păpușilor. Astfel, treptat, povestea care „încântă” lumea se deschide din nou spre multiplu, păstrând ascuns în felurite plămuiuri ale minții același centru divin. Tinerețea eroică se pregătește să moară, protagonistul transformându-se pentru cele opt păpuși într-un *alter* care refuză să bea din otrava iluziei, alegând calea nemuririi.

Spre deosebire de ceilalți participanți la acest joc pe viață și pe moarte, taina eroului nu vine din exteriorul ființei acestuia, ci din zbuciumul vieții lăuntrice. Omul care tinde spre condiția zeului cunoaște magia visului, a detașării de tot ceea ce este doar nălucire, pentru a cunoaște sinele real, nemărginit, care participă la aventura limitării în materie, rămânând, în același timp, liber. În mod paradoxal, cel care trebuie să moară este tocmai omul care, în profunzimile ființei sale, a cunoscut farmecul prezenței fantastice, mirarea în fața semnelor nemuririi.

Am putea spune că aceste scrieri, care reflectă filosofia tânărului Eliade, sunt rezultatul unor fascinante experimente cu sine ale tânărului prozator, care urmărește cu atenție mișcarea propriei vieți interioare, în încercarea de a înțelege rostul ascuns al lucrurilor. Remarcăm faptul că, înainte de Jung, tânărul cercetător, care căuta în filosofia religioasă calea depășirii condiției umane, are intuiția corespondențelor dintre diferitele niveluri ale conștiinței, actualizând saltul dincolo de nivelul psihismului și indicând principalele etape ale cosmizării. În următorii ani, tânărul Eliade se concentrează asupra problematicei reîntregirii spiritului în cadrul unor proiecte literare mai ample, informate și de pedagogia spirituală a Indiei eterne. Înțelegând importanța întoarcerii la fondul arhaic al culturii, Eliade integrează în conștiința sa acele modele socotite de cei vechi de inspirație transumană, lăsându-se apoi călăuzit de ele în creații menite să ilustreze valorile autenticității, ale existenței în inima realului.

IV. 2. Isabel și apele diavolului. Omul nou între magic și mistic

„Problema răului și a mântuirii, în general, înseamnă aceeași problemă a lui *esse*, însă dramatizată, experimentată. Întrebări asupra conținutului acestei existențe, asupra sensului ei, a omului, a destinului etc.” („Note despre problema răului”, în Mircea Handoca, *Mircea Eliade. Pagini regăsite*, Editura Lider, 2008, p. 332.)

Publicat de Eliade în 1930, primul lui roman se situează la granița dintre confesiune spirituală și literatură, ascunzând parcă misterioase secrete inițiatice, reflectând speranța într-o *renovatio* personală și colectivă. Scriitorul explorează complexitatea spirituală a geniului străbătut de fior religios, care trăiește experiențe marcate de misterioase contraste, căutând să recunoască misterul camuflat în datele experienței imediate. În acest sens, Sabina Fînarul subliniază faptul că rostul călătoriei spre est a eroului care descoperă, creează și trăiește paradoxul este „crearea unei noi umanități arhetipale”, existența protagonistului fiind pusă sub semnul lui Dionysos⁵⁴⁶. În rezonanță cu aceste observații, în opinia

⁵⁴⁶ Sabina Fînarul, *op. cit.*, p. 339.

noastră, *Isabel și apele diavolului* arată că tânărul Eliade a găsit axa spirituală a creației sale, care conține revelația propriului destin.

Remarcăm faptul că romanul a fost primit cu rezerve de criticii raționaliști, pentru care recursul la paradox al romancierului s-a dovedit a fi prea îndrăzneț. De exemplu, Pompiliu Constantinescu observă lipsa „disciplinei interne” a scriitorului, apreciind că romanul este rodul unei „imaginații biciuite de un mereu prezent egotism”. Creatorul se dovedește a fi „un spirit plin de contraste”, care oferă cititorilor doar un „jurnal cerebral confuz romanțat, un carnet de experiențe morale ale unui intelectual care se vede numai pe sine în contactul cu lumea”⁵⁴⁷.

Afirmând afinitatea dintre Gide și Eliade, G. Călinescu sugerează că literatura tânărului romancier reprezintă doar o „prelungire a cultului eului”, având „un singur erou, pe autorul însuși, care-și notează cu răceală experimentele în *caiete*”⁵⁴⁸. Remarcăm faptul că aceste argumente se îndepărtează de complexitatea gândirii eliadești. Într-adevăr, problematica romanului este în legătură cu ideea autenticității, însă aceasta nu se limitează la nivelul esteticului, actualizând în conștiință totalizarea aspectelor participării la drama existenței. Ceea ce spune romancierul despre autenticitatea scriiturii arată că literatura eliadescă nu poartă amprenta ideologiei vitaliste, fiind orientată spre sens, spre esențele care guvernează conexiunile dintre evenimente⁵⁴⁹. Această idee a întâlnirii dintre gândire și ființă în sferele imaginarului, prin care se plăsmuiesc opere deschise spre „epocile ulterioare”, informate de aceleași modele primordiale, rămâne o constantă a gândirii eliadești. Iată însemnările din *Jurnal*, în timpul șederii la Lisabona:

„Mă gândesc că morala și filosofia unui mare romancier modern, care ar vrea să oglindească în opera sa efortul de cunoaștere al contemporaneității, nu se mai poate mulțumi cu lecțiile științelor naturale, la modă pe vremea tinereții lui Gide. Ea va trebui să țină seama de tot ce au revelat un Heisenberg, un Ueskill, un Heidegger, un Frobenius – și îndeosebi de tot ce ar putea revela descoperirea lumilor arhaice, ale miturilor și ale simbolurilor.”⁵⁵⁰

Tinerii intelectuali din noua generație urmăresc cu atenție construcțiile ideatice care alcătuiesc urzeala acestei povești misterioase despre aventură și absolut, care reflectă disponibilitatea scriitorului spre noi salturi în paradox. Ei remarcă faptul că lumea magică desfășurată pe ecranul interior al tânărului romancier integrează experiența intelectuală și spirituală a Indiei, ilustrând efortul conștiinței eroului de a se cristaliza în personalitate. Reținem aprecierile lui Constantin Noica referitoare la cel dintâi roman al lui Mircea Eliade:

„Dincolo de slova gândurilor sale, Eliade a știut să îmbogățească viața lor. E un om care a trăit, care trăiește, care lovește ideile pentru a suferi din replica lor brutală, care se agasează spiritual, zdruncinându-se și menținându-și totuși un echilibru, prăbușindu-se și crescând. *Isabel* arată că experiența lui Eliade în India este o autentică aventură spirituală, nu doar o tentativă de terapeutică prin pozitivism.”⁵⁵¹

Prin acest roman, adaugă Noica, Eliade dovedește că este „un aventurier care-și desăvârșește propria legendă interioară”. Tânărul orientalist intră în contact cu lumea plină de contraste a unui ținut misterios care oglindește propria sa tulburare. Universul imaginar al poveștii îl încântă și îi oferă șansa

⁵⁴⁷ Pompiliu Constantinescu, *Scrieri*, Vol. II, Editura pentru literatură, București, 1967, p. 491-495.

⁵⁴⁸ George Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Editura Minerva, București, 1985, p. 956.

⁵⁴⁹ Despre problematica autenticității eliadești în acest roman, vezi Sabina Fînar, *op. cit.*, p. 53.

⁵⁵⁰ Mircea Eliade, *Jurnal*, Vol. I, Editura Humanitas, București, 1993, p. 22.

⁵⁵¹ Constantin Noica, *Semnele Minervei*, Publicistica, Vol. I, Editura Humanitas, București, 1994, p. 462-463.

de a topi rezultatele teoretice ale gândirii în „vedenie” plină de viață, care luminează sensul experiențelor pe care le trăiește depășind limitele concretului sensibil.

Mircea Vulcănescu duce mai departe ideea ridicării conștiinței scriitorului spre un nou nivel de sens, văzând în povestea doctorului o țesătură de simboluri care indică ipostazele eului magic aflat în căutarea căii de mijloc, a unei vieți trăite cu ochii larg deschiși, sub semnul ieșirii din sine prin absorbția în conștiință a alterității. În viziunea acestui coleg de generație, romanul demonstrează faptul că Eliade a ales să renunțe la calea eroului pe care o prețuise atât de mult înainte de plecarea în India. Eliberarea de suferință și de păcat nu poate fi realizată decât prin intervenția Grației divine. Eliade a înțeles, în opinia lui Vulcănescu, faptul că, prin încremenirea în individualitate, semnificația mântuitoare a deschiderii spre alteritate se pierde⁵⁵².

Eliade transpune în imaginar aspecte ale experienței sale în India, punând în evidență dimensiunea metafizică a raporturilor dintre evenimente și personaje. Tânărul cercetător descoperă și creează în același timp o nouă lume, pe care o reflectă într-un text literar labirintic, menit să ilustreze capacitatea conștiinței umane de a transforma tumultul existenței în durată profană în senină participare la real. O prezentare succintă a romanului este realizată de Eliade în scrisoarea sa către Cezar Petrescu din 25 septembrie 1929:

„Personajele sunt: un om care nu poate rodi, nici cu gândul, nici cu carnea, un artist secătuit de diavol, ajuns «doctor» în istoria artelor și trimis de soartă în cele mai neașteptate împrejurări, agent de legătură între oamenii care nu s-ar fi cunoscut altfel; Isabel, o stupidă care se deșteaptă în urma unei jigniri, și deșteptarea ei maturizează căderea, care rodește – așa cum a rodit căderea omului în pântecul Neprihănitei Fecioare – și mântuiește; soldatul, care împlinește și «visul unei nopți de vară», coșmar al personajului principal și lămuritor al menirilor, Miss Roth, o Hypathia; Tom, maestru gimnastic, Dna Axon, mama, pe jumătate sfântă, pe jumătate codoașă, ca oricare mamă a unei fete de măritat.”⁵⁵³

Miza romanului trebuie însă căutată în țesătura sa subtilă, care poartă amprenta structurilor religioase. *Isabel și apele diavolului* ilustrează drama existenței între lumi, căutând nu fericirea, ci Totalitatea, care nu poate fi cunoscută decât datorită paradoxalei integrări a umbrei. Demonicul lui Goethe este asimilat și revărsat într-un nou univers imaginar care ilustrează complementaritatea antinomiilor. Doctorul este întruparea simbolică a omului care tinde să reactualizeze condiția umană primordială⁵⁵⁴. Asemeni lui Goethe și Balzac, Eliade readuce la viață mituri preistorice care pun în lumină posibilitatea ființei de a redobândi plenitudinea de dincolo de contrastul care-și pune amprenta asupra lumii create⁵⁵⁵. Asemeni fiului de împărat din „basmul ființei”⁵⁵⁶, doctorul este o ființă renăscută în afara firii omenești, a cărei menire este să caute tinerețea fără bătrânețe și viața fără de moarte⁵⁵⁷.

Pentru a ieși din sine și a dobândi înțelepciunea care să-i dăruiască nemurierea și libertatea, călătoria eroului începe cu o uitare. Mișcarea trecutului în conștiință trebuie oprită pentru ca semintele sale să nu conducă la actualizări care să blocheze reînnoirea ritmului ființei. Protagonistul nu mai este constrâns de limitele individualității, alegând să renunțe la fructul acțiunilor sale pentru a face din existența sa punte între oameni și ordinea ascunsă a lumii. Conștiința ființei renăscute participă la un nou

⁵⁵² Mircea Vulcănescu, în *Cuvântul*, 26 septembrie, nr. 4, apud Mac Linscott Ricketts, *op. cit.*, p. 433-436.

⁵⁵³ Mircea Eliade, *Europa, Asia, America...*, *Correspondență I-P*, Vol. II, Editura Humanitas, București, 2004, p. 463-464.

⁵⁵⁴ Idem, *Mitul reintegrării*, Editura Vremea, București, 1942, p. 87.

⁵⁵⁵ Sabina Fînaru arată că, „asemenea lui Faust”, eroul acestui roman „este inițiat în plan metafizic, disprețuind vechile tipare”. În acest sens, este sugestivă interpretarea autoarei referitoare la temele sterilității și creației în relație cu spiritul demonic, care devine *daimon*. Vezi Sabina Fînaru, *op. cit.*, p. 54-55.

⁵⁵⁶ Constantin Noica, *Basmul Ființei și "tinerețe fără bătrânețe"*, Editura Humanitas, Multimedia, 2008.

⁵⁵⁷ O analiză în profunzime a corespondențelor dintre structura romanului și cea a mitului românesc al *Tinereții fără bătrânețe și vieții fără de moarte* este oferită de Sabina Fînaru, *op. cit.*, p. 53-68.

joc al virtualităților, recunoscând chiar în degradarea formelor realității imediate armonia care anunță actualizarea unei noi creații. Spre deosebire de Miss Roth, a cărei conștiință scindată percepe doar cenușiul și sărăcia vieții locuitorilor din Port Said, omul atins de neliniștea apropierei de Spirit adoptă un alt punct de vedere, invitând-o pe profesoara de istoria artelor să privească strălucirea ascunsă în elementele grele ale realității.

Desăvârșirea spirituală spre care tinde doctorul presupune purificarea conștiinței prin arderea gândului iscoditor în caietul inchizitorial. Acesta topește obsesiile eului fragmentat, oferindu-i darul înțelegerii creatoare. Prin noile sale experiențe, eroul îmbină cunoașterea legilor, a cauzelor și a dinamismului elementelor realității cu atitudinea vizionară, care-l determină să ancoreze mișcarea vieții interioare în fapte concrete:

„De ce am părăsit gândurile care mă făceau pe mine până acum? ... Senzația nouă și fericită a schimbării de personalitate; ajung un doctor, sunt un doctor, nu mai sunt eu, cu nume și prenume, ci un doctor. Restul se pierde. Diletantismul culturii mele capătă strungul științific. În brațele cuvântului nou crește o făptură nouă.”⁵⁵⁸

Remarcăm faptul că Eliade asimilează trihotomia susținută de vechii greci⁵⁵⁹ și de învățăturile Noului Testament. Ființa umană reprezintă o sinteză dintre trup, suflet și Duh. Cel care caută desăvârșirea este chemat să trăiască neliniștea generată de existență la intersecția dintre lumi. Depășind condiția omului a cărei privire nu trece de marginile lumii sensibile, el reușește să participe prin gândul său actualizat în cuvânt creator la o realitate saturată de ființă, care-l călăuzește pe drumul împlinirii unei datorii spirituale⁵⁶⁰. Însă înnoirea nu se realizează prin continuitate în imanență, ci prin repetiție ancorată în fapt transcendent. Eroul reintră în lume esențializându-și individualitatea, visând la împlinirea sintezei, hotărât să-și privească fără teamă umbra pentru a învăța să cheme lumina ființei pure.

Integrând în conștiință condiția tinereții fără bătrânețe, Doctorul aparține unei alte ordini, care privilegiază mișcarea neconținută a vieții în armonie cu ritmurile cosmice. Noua sa libertate, apreciază eroul, nu este „izvorâtă din aburii sângelui”⁵⁶¹, prin urmare sensul care-i îmbogățește existența arată în egală măsură, atât spre virtualitatea păcatului, cât și spre posibilitatea de condiționării treptate a ființei sale. Plutind spre tărâmul realului, întâlnirea semnificativă cu Miss Roth îl pune față în față cu noua realitate spre care se deschide conștiința sa prin exercitarea voinței sale orientate astfel dincolo de sine pentru a „sluji ținte diverse”⁵⁶². Eliade insistă asupra faptului că mântuirea presupune întoarcere la natură. „Nu materia este cea care împovărează sufletul, ci artificialul, ceea ce este învățat”. Eul nu trebuie să fie contaminat de prejudecăți, de atașamentele generate de obiceiuri învățate, care pun omul în opoziție cu divinul⁵⁶³. Neadunându-se cu alții, privind cu indiferență spre existența artificială a călătorilor cu „umeri subțiri”, „piept milog” și „pântec roz”⁵⁶⁴, protagonistul simte că sufletul său se umple de voluptatea unui nou joc al virtualităților. Remarcăm aici apropierea gândului eliadesc de

⁵⁵⁸ Mircea Eliade, *Isabel și apele diavolului*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 10.

⁵⁵⁹ În opinia Sabinei Fînar, căile inițierii eroului „evocă tripartiția platoniciană a sufletului (apetitiv, senzitiv, rațional), preluată și de filosofia kierkegaardiană în împărțirea oamenilor în trei clase”. Sabina Fînar, *op. cit.*, p. 48.

⁵⁶⁰ Vezi „Către un nou diletantism”, în *Itinerariu spiritual. Scrieri de tinerețe, 1927*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 272-274.

⁵⁶¹ *Isabel...*, p. 12.

⁵⁶² *Ibidem*, p. 13.

⁵⁶³ Vezi „Note despre Problema Răului”, în Mircea Handoca, *Mircea Eliade. Pagini regăsite*, Editura Lider, București, 2008, p. 336-337.

⁵⁶⁴ *Isabel...*, p. 14.

modelul religiozității mistice, care arată că numai omul plin de vitalitate poartă în suflet scînteia desăvârșirii. Omul slab, devitalizat, nu poate actualiza o asemenea transformare.⁵⁶⁵

În același timp, întreaga realitate a cunoașterii generează neliniște. Observăm, în acest sens, afinitatea spirituală dintre Eliade și Kierkegaard, în viziunea căruia prezența anxietății este în legătură cu apropierea sufletului de Spirit⁵⁶⁶. Protagonistul romanului eliadesc se simte în permanență tulburat de relevarea potențialității păcatului, fără de care mișcarea ascendentă a conștiinței nu este posibilă. În această privință, este interesantă analiza lui Eugen Simion asupra dimensiunii viciului în acest roman. Criticul evidențiază faptul că „Eliade dă la o parte barierele și înregistrează experiența păcatului, formele răului”, făcând, „într-un mod inabil intelectual și neverosimil psihologic, cazuistica forței spiritului și a cărnii”. Într-adevăr, protagonistul integrează și depășește aceste niveluri ale ființei. În opinia noastră, este important să corelăm gândul din spatele acțiunilor eroului cu filosofia personală a tânărului orientalist. În *Solilocvii*, Eliade reflectează asupra „aspectului creștin” al Satanei, considerând ispitirea „agonie, crucificare”, „verificare a binelui prin rău”. Scriitorul pune ispitirea în legătură cu noutatea mesajului creștin, care este dată de „certitudinea convertirii, a transsubstanțializării”⁵⁶⁷.

Participând atât la unitate cât și la multiplicitate, doctorul se bucură de viziunea nemărginirii pentru a se simți apoi rob de impulsul de a-i ispiti pe cei pierduți în ignoranță, sperând că astfel va reuși să trezească în ei instinctul libertății. La pensiunea Pastorului Tobie, călăuzit parcă de o instanță mai presus de firea omenească, doctorul explorează posibilitatea zguduirii „zidurilor ghimpate ale unei căsătorii protestante”⁵⁶⁸. Însă încercarea eroului de a crea taina unui suflet uscat este zadarnică. Ființa soției pastorului refuză jocul virtualităților. Doar Isabel, tânăra pe chipul căreia se așterne o mirare tristă la auzul poveștilor doctorului mai simte impulsul de a îmbrățișa misterul unor noi creații.

Cunoașterea de sine se împlinește numai prin integrarea alterității din interiorul și din exteriorul ființei. În acest sens, un rol important îl joacă povestea, prin care doctorul stabilește importante punți de comunicare cu abisul creator al conștiinței. Depășind limitele realității imediate, trăind experiența vie a transraționalului, protagonistul se deschide spre celălalt, căutând să-și înțeleagă menirea:

„Ce am putut face de când am venit? Am povestit, serile, despre minunile continentului, despre vântul ce bate mările, turnurile cetăților vechi, și pescarii golfurilor. Am mințit și m-am mințit lăudându-le frumusețea. Am insinuat aventura acolo unde nu era decât întâmplare. Și le-am vorbit mult, mult, despre țările ce nu le-am văzut niciodată”⁵⁶⁹.

Prin poveștile sale, protagonistul se orientează pe sine și pe cei care-l ascultă spre zona de transparență a Terțului, prin care sensul transcendent informează lumea sensibilă. În visul camuflat în minciună, întâmplarea reîncântă lumea, devenind parte din misterosul proces al desăvârșirii sufletului. Datorită creației, existența protagonistului și a personajelor care participă la realitatea fascinantei aventuri a ființei se îmbogățește cu noi virtualități. Jocul saturat de ființă al poveștii abolește legile destinului, oferind omului șansa de a trăi în armonie cu ritmurile unui cosmos reînnoit⁵⁷⁰.

⁵⁶⁵ Vezi și „Mistica. Simbolismul mistic” în Lucian Blaga, *Curs de filosofia religiei*, Editura Fronde, Alba Iulia, 1994, p. 201-221.

⁵⁶⁶ Filosoful danez subliniază faptul că „acolo unde este puțină anxietate este și puțin spirit”. Vezi Soren Kierkegaard, *The Concept of Dread*, Princeton University Press, Princeton, 1957, p. 38. (t. n.)

⁵⁶⁷ Vezi Mircea Eliade, *Solilocvii*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 65.

⁵⁶⁸ *Isabel...*, p. 17.

⁵⁶⁹ *Isabel...*, p. 18.

⁵⁷⁰ Idem, „Literature and Fantasy”, în David Carasco (editor), *Waiting for the Dawn. Mircea Eliade in Perspective*, University Press of Colorado, Boulder, 1991, p. 63.

Povestea din poveste despre visul Isabellei, ființă a mirării, ale cărei virtualități nu au fost prinse în cercul timpului, începe prin contradicția sădită în inima tinerei prin deschiderea spre realitatea închipuită de doctor. În reveriile tinerei se înfiripă nădejdi și nostalgii mediocre. Acestea se împletesc însă cu vise care plămădesc o altă menire, a unei existențe orientate spre sensul unei aventuri pe tărâmul din istorisirea „infamă” spusă de doctor la căderea nopții. Și această narațiune este marcată de discontinuități de suprafață menite să arate continuitatea din adânc dintre evenimente și ordinea ascunsă a lumii⁵⁷¹. Planul narativ care încadrează viitorul creat de Isabel prin jocul imaginației se închide brusc pentru ca epicul să reflecte o nouă prăpastie sufletească a eroului. Doctorul își dorește să-și continue drumul, să atingă echilibrul dintre realul interior și realul exterior, căutând în operele de artă expuse la *Indian Museum* structurile care să-i arate calea spre nemurire. După această coborâre în adâncul ființei, naratorul revine la „gândurile și tainele Isabellei”, care cu greu se desprind de nivelul existenței pe orizontală, concentrându-se asupra menirilor plătuite prin înfășurarea ființei în structurile multiplicității. Așadar, textul eliadesc poartă amprenta translogicului. Acesta informează filosofia religioasă indiană ale cărei subtilități sunt asimilate de tânărul cercetător, intrând în rezonanță cu preocupările sale pentru crearea unui univers imaginar care să consolideze înțelegerea unui alt mod de a fi în lume, deschis spre structurile realului. În acest sens, considerăm semnificative observațiile lui Constantin Rădulescu-Motru referitoare la această depășire a logicii prin experiență spirituală:

„Am impresia că filosoful indian parvine să intensifice lumina termenilor izolați ai raționamentului, dar nu izbutește să dea raționamentului o lumină continuă. Când citesc o carte de filosofie indiană, parcă mă găsesc înaintea unei lămpi cu lumină intermitentă, câteodată prea vie, și altădată prea slabă. Probabil însă că eu nu sunt pregătit să urmăresc raționamentul și de aceea îmi apare fragmentar.”⁵⁷²

Iată cum această aparentă fragmentare a textului eliadesc ar putea avea rădăcini profunde, greu de urmărit și de înțeles de către cei nefamiliarizați cu semnificația gândului paradoxal ivit din trăirea supremă a geniului mistic. Departe de a fi confuz, sfărâmând textul doar pentru a institui o autenticitate a scrisului limitată la dimensiunea estetică, tânărul Eliade își propune să stăpânească prin povestea sa logica pentru a înțelege domeniul Terțului, pe care îl explorează filosofia religioasă indiană.

Tot astfel, depășind nivelul gândirii care se gândește pe sine, doctorul descoperă și creează „transnatura”⁵⁷³. Dincolo de materialul oferit cunoașterii prin simțuri, sufletul luminat de spirit izolează „experiența indistinctă”⁵⁷⁴ a senzațiilor și ideilor, punând sufletul în relație cu structurile realității ultime. Eroul mărturisește că descrierea obiectelor și a raporturilor dintre acestea îl desfată, nefiindu-i necesară decât în relație cu ceilalți, a căror viziune nu trece dincolo de vălul aparenței:

„Dacă aș scrie pentru alții m-aș desfăta zugrăvind ceea ce nu simt nevoia să descriu pentru mine. Aș folosi o paletă vastă, cu vâpsele crude și stranii. Aș caligrafia cerul. Și senzația albastrului lichid mi-ar înfierbânta pumnul. Cuvintele s-ar așterne crispate, neputincioase să cuprindă senzația albastrului ce-mi dilată sufletul. Și aș caligrafia cu același condei al vedeniei: colinele... munții

⁵⁷¹ Despre constituirea scriiturii eliadești prin fragmentare și reunire, vezi Sabina Fînar, *op. cit.*, p. 44.

⁵⁷² Vezi scrisoarea lui Constantin Rădulescu-Motru către Mircea Eliade din 24 Septembrie, 1929, în „Correspondență Mircea Eliade ă Constantin Rădulescu-Motru” de Mircea Handoca, în *România literară*, nr. 18, 1999, disponibil la www.romlit.ro › Home. Arhivă.

⁵⁷³ În viziunea lui Basarab Nicolescu, „transnatura” este asociată conștiinței unificate, fiind înțeleasă doar „prin integrarea unei experiențe trăite”. Prin urmare, „transnatura se referă la domeniul sacrului, care cuprinde atât natura obiectivă cât și natura subiectivă”. Vezi Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea. Manifest*, Editura Polirom, Iași, 1999, p. 77.

⁵⁷⁴ Mircea Handoca, *Mircea Eliade. Pagini regăsite*, Editura Lider, București, 2008, p. 328.

răsturnați cu păduri dospite în flori, platformele de piatră albă, albul devastând vegetația – și soarele sus.”⁵⁷⁵

Remarcăm în acest pasaj interacțiunea dintre lumea fenomenală și conștiință, esențială atât pentru alchimiștii din vechime, cât și pentru oamenii de știință moderni care privesc realitatea cu mirare, căutând să acumuleze înțelegere pentru a putea percepe complexitatea uimitoare a universului. Eliade insistă asupra continuității structurilor vieții interioare, care se află în corespondență cu lumea materială și cu dimesiunea transcendentă. Sâmburele perfecțiunii începe să rodească în omul natural care se lasă călăuzit de aspirația spre absolut datorită căreia existența umană profană se transformă treptat în *via unitiva*. Senzațiile gândite se dovedesc a fi prea reci, prea îndepărtate de conștiința extinsă, care absoarbe realitatea imediată, trecând prin „starea lunii” sau „faza albului” pentru a împlini hierogamia cosmică și a prefăce în aur materia impură din *Athanasios* naturii. Eroul renunță la credința sa în puterea absolută a voinței izvorâte dintr-un suflet care se delimitează de mișcarea întregului cosmos. Năzuința sa spre desăvârșire îi deschide ochii spre profunzimile ființei, unde se află noile aripi ale sufletului eliberat de iluzie⁵⁷⁶.

Până la împlinirea sintezei însă este necesară cunoașterea antinomiilor. Expresia extremă a acestui proces este sexualitatea, care implică păcatul. Elementul pasional din om trebuie să iasă la suprafață pentru a fi învins, eliberând ființa de povara apartenenței la domeniul multiplului:

„Eu *voiam* să inoculez o turburare efectivă în sufletul femeii pastorului. Nu căutam motivele. [...] Nu poftesc o viață inconștientă, instinctivă. Instinctele se dezlănțuie prin serii continue de explozii – dar eu trebuie să le cunosc și să-mi cunosc situația. Altminteri, aş trece dintr-o armură în alta. [...] Nu vreau să fiu comun. Aceasta e spaima sufletului și a trupului meu. E strigătul pe care îl aud pe orice drum aş apuca. Țesuturile mele de plebeu robust sunt gătuite de metrul cifrat; sângele mi se învinețește în văzduhul celor zece mii. Libertatea mea e ascensiune; oriunde.”⁵⁷⁷

Magicul se împletește cu miticul în conștiința protagonistului care, în această etapă a aventurii sale spirituale, nu cunoaște încă bucuria rodirii prin trăire mistică⁵⁷⁸. Voința sa depășește domeniul individualității, împletindu-se cu secretele adânci ascunse în plăsmuirile imaginației, orientând sufletul în direcția împlinirii unei datorii spirituale. Eroul își propune să asimileze întâi puterile transcendente ale Infernului, pe care-l plasează în zonele înalte ale sufletului, în vecinătatea Raiului. Antinomiile stau alături, așteptând clipa atemporală a întâlnirii în Totalitate.

Pentru că sufletul Isabellei din Oatacamund se dovedește a fi prea robit de nostalgii și reverii nesemnificative, devenind prea mărunț pentru a „apuca” tiparul instinctului libertății, doctorul caută același sâmbure sufletesc în ființa unei alte tinere. Școlărița din casa familiei Axon poartă numele iubitei menite să-l însoțească în pelerinajul său spre cerul interior. Eroul se apropie din nou de pământ, descoperind frumusețea chipului fecioarei, care oglindește armonia întregii lumi create. Doctorul vede în neliniștea din ochii fetei virtualitățile creatoare ale unui suflet pregătit pentru saltul spre

⁵⁷⁵ *Isabel...*, p. 16.

⁵⁷⁶ Este semnificativ comentariul lui Mac Linscott Ricketts referitor la viziunea lui Eliade asupra metamorfozei voinței prin înțelegerea sensului spiritual al datoriei, așa cum aceasta este exprimată în articolul „Schită pentru un Îndreptar” publicat de tânărul orientalist în *Cuvântul*, 21 martie, 1929, p.1-2. Eliade a înțeles, arată exegetul american, că voința omului primordial nu mai poate fi reactualizată din pricina înrădăcinării în conștiință a credinței în dualismul dintre om și cosmos. „Doar prin nostalgie și dor de început omul mai poate crea sinteze și valori, viața sa interioară fiind singura sa speranță de salvare.” Vezi Mac Linscott Ricketts, *op. cit.*, p. 331. (t. n.)

⁵⁷⁷ *Isabel...*, p. 19.

⁵⁷⁸ Despre diferența dintre „gândirea magică”, „gândirea mitică” și „gândirea mistică”, vezi Lucian Blaga, „Mistica. Simbolismul mistic”, în *Curs de filosofie religioasă*, Editura Fronde, Alba Iulia, 1994, p. 201-221.

transcendență. Povestea Isabellei se repetă pentru a lumina tainele spiritului, care creează o nouă existență, transfigurată prin dragoste.

Duhul reînnoit al doctorului caută, pe un alt nivel al ființei, în timp mitic, aceeași iubire a unei tinereți neîmplinite, petrecute într-o țară uitată, în care participase la alte rânduieli, menite să-l pregătească pentru noile stadii ale vieții magului însetat de Absolut. Isabel este noul nume dat dragostei care tinde să părăsească scena lumii, reprezentând în același timp păcatul vieții și lumina duhului purificat de instincte. Doctorul este un artist care recunoaște în făptura tinerei seduse de mirajul lumii puterea adâncului demonic îngemănată cu strălucirea lumii îngerești. Lăsându-se absorbit de sufletul iubitei, eroul speră să-i modifice metamorfoza, ridicându-l din existența sa larvară la dimensiunea spiritului creator. În planul creației, iubirii pentru Isabel îi corespunde o nouă viziune asupra artei, al cărei sens este asimilat de totalitatea conștiinței doctorului:

„Am descifrat frumusețea statuțelor anamite de la Muzeu. Până mai ieri, le priveam cu ochiul cercetătorului lucid. De acum firește, mă voi îndepărta tot mai mult de adevăr în ceea ce privește busturile de lemn și pietrele cioplite din Anam. De-acum, dragostea mea le descoperă linii savuroase, revelatorii. Dacă adevărul nu se află prin dragoste, oriunde s-ar afla el – nu mă interesează.”⁵⁷⁹

Arta aparține unei lumi revrăjite prin sentimentul certitudinii apropierii de adevărul divin cunoscut prin iubire. Vederea doctorului ajunge până în inima lucrurilor, a căror adâncime este desfășurată prin rațiune încununată de revelație. Recunoaștem în aceste referiri ale eroului la arta indiană germenii unor importante idei exprimate de filosoful religiilor în lucrările științifice dedicate dimensiunii metafizice a creațiilor geniului asiatic. Protagonistul romanului eliadesc este fascinat de modul în care artistul indian creează în conformitate cu valori spirituale care transfigurează planul fizic pentru a arăta cum toate elementele lumii create sunt prinse în aceeași plasă magică a iluziei cosmice. Statuetele, peștii cu ochi mari și crinii exprimă în viziunea doctorului misterioasele corespondențe dintre existența umană și totalitatea vieții cosmice actualizate prin jocul creator al zeilor⁵⁸⁰. Spre deosebire de doctor, care examinează și absoarbe în conștiință diversitatea situațiilor religioase reprezentate prin arta sacră, Isabel nu este impresionată de sistemele iconografice indiene, preferând să admire pictura unei reclame de ceai sau chipul blondei de pe cutiile cu biscuiți „Riva”. Fata se eliberează în acest mod de Timp, comportamentul ei arătându-i doctorului că structurile mitice rămân operante în activitatea inconștientă a psihicului⁵⁸¹.

În caietul eroului, Isabel se apropie de arhetip prin tăcerea ei. Cântecele fetei este manifestare a multiplicității care tinde să se reintegreze în Unitate. Doctorul nu-și amintește vorbele ei, concentrându-se asupra virtualităților unui suflet care încă mai participă la sacralitatea timpului copilăriei. Conștiința ei depășește astfel fragmentarea, extinzându-se spre ceilalți, totalizând realitatea.

Regăsind-o pe Isabel, protagonistul caută în adâncurile propriei povești semnele miracolului transformării. Doctorul urmărește linia frântă a vieții sale în care începe să se manifeste eternul, lăsând în urmă zidurile unui destin. Vârtejul interior care i-a marcat copilăria și adolescența generează sterilitate. „Celălalt” din sine este o prezență a spaimei care, rămânând în abisul terifiant al conștiinței, nu participă la actualizarea creației. Străin de ființa artistului încă prins între zidurile logicii binare, duhul care seacă geniul pietrifică potențialitățile, blocând trecerea în trupul sculpturilor a structurilor de dincolo de formă. Privind nedumerit spre cea dintâi piatră cioplită, doctorul nu recunoaște în ea esența

⁵⁷⁹ Isabel... , p. 31.

⁵⁸⁰ Mircea Eliade, „Divinities: Art and the Divine”, în *Symbolism, the Sacred and the Arts*, Diane Apostolos-Cappadona (editor), Continuum, New York, 1985, p. 55-64.

⁵⁸¹ Vezi teoria lui Eliade referitoare la comportamentul mitic al omului modern în *Mituri, vise și mistere*, Editura Univers enciclopedic, București, 1998, p. 28.

divină. Drama lucrărilor care nu se pot actualiza se răsfrânge asupra întregii ființe a artistului, care se recunoaște înfrânt, știind că astfel gândul său plămăiește adevărata victorie, cunoscută doar de cel care se ridică din deznădejde. Setea de adevăr obținut prin valorizarea întâlnirii contrariilor îl determină să asimileze alteritatea, atât a propriei conștiințe, cât și a unei culturi îndepărtate. Doctorul devine „singurul iubitor priceput al artei asiatice”, fiind în același timp preocupat de scrierea unei „metafizici strategice a diavolului”⁵⁸².

Protagonistul mărturisește că efortul său de a surprinde creația diavolului alb sub aspectul ei real și etern nu a fost înțeles de semenii lui, care-l atrag spre propriile lor năluciri. Așa se produce „căderea protagonistului”, printr-un joc al măștilor lumii care, neliniștindu-l, are în același timp menirea de a-i descoperi natura reală a propriului sine. Dureroasa captivitate a spiritului este conștientizată de doctor în momentul în care un om care arăta ca un demon se apropie de el:

„Nu, nu era nălucire. Era un om ce părea diavol. Și nu era asemenea diavolului meu, diavolului adevărat, diavolului vrăjmășind și luptând cu Dumnezeu. Nu știu ce s-a petrecut în sângele meu când omul ce părea diavol s-a apropiat, mi-a atins trupul, mi-a apucat mâna și mi-a șoptit. Chemat am fost și am venit. Mi-amintesc de un dezgust nespus ce m-a cuprins.”⁵⁸³

Gluma colegului face ca răul oamenilor care trăiesc „printre și pentru nimicuri” să se manifeste prin pierderea sensului unității. Visul cel mare al adolescenței se risipește, retrăgându-se într-o lume care se desparte de realitatea imediată. Începe astfel o nouă aventură, prin care protagonistul încearcă, valorizând experiența alterității și a iubirii, să depășească scindarea, recuperând starea conștiinței unificate. Doctorul visează să se împlinească dincolo de Creație, în viața fără de moarte.

După cum remarcă Sabina Fînar, „eroul pleacă de la situația universală a eternei regenerări cosmice, pe care încearcă să o integreze destinului individual”⁵⁸⁴. Eterna reîntoarcere însă nu aduce eliberarea totală de iluziile lumii create. Intrarea în eternitate presupune o nouă intrare în labirint, pe un alt nivel al realității, angajând toate structurile conștiinței sale, pentru a actualiza ieșirea din sine. Protagonistul este, așadar, un inițiat care are capacitatea de a percepe realitatea în totalitatea ei. Viitorul mire știe că va avea de înfruntat noi neliniști pentru a deveni astfel un adevărat creator.

Relația doctorului cu fratele Isabellei ilustrează aspirația eroului spre împlinirea androgeniei⁵⁸⁵. Experiența sa însă este contaminată de vină atunci când înlănțuirea trupurilor tulbură sufletele celor doi prieteni. Unitatea primordială, sugerează scriitorul, nu poate fi actualizată prin lucrarea conștiinței orientate spre dimensiunea profană a existenței, în care fiecare faptă însămănțează răul. În același timp, asemeni Isabellei, Tom devine în roman ipostază a inocenței orientate spre cunoaștere. Doctorul remarcă faptul că rugăciunea lui Tom este direcționată spre exterior, nefiind însuflețită de neliniștea căutării rădăcinilor ființei. Pentru a depăși această identificare a maestrului gimnast cu aspectele condiționării ființei, eroul valorifică „ignoranța divină”⁵⁸⁶ și sinceritatea credinței tânărului cu scopul de a-i strecura în suflet ispita menită să consolideze instinctul libertății.

Datorită visului în care Tom apare „zăcând în descântecul apei moarte”⁵⁸⁷, doctorul înțelege că păcatul „sădit” în inima tânărului său prieten nu este „fapt diavolesc”, rostul său fiind în legătură cu eliberarea ființei de limitările unui destin strivit de timp. Pornind de la iubirea lui Tom pentru izbândă,

⁵⁸² *Isabel...*, p. 39.

⁵⁸³ *Ibidem*, p. 40.

⁵⁸⁴ Sabina Fînar, *op. cit.*, p. 62.

⁵⁸⁵ După modelul oferit de *Seraphita*, remarcă Sabina Fînar, protagonistul „încearcă să recapete condiția apolară a androgenului”. *Ibidem*, p. 57.

⁵⁸⁶ *Isabel...*, p. 43.

⁵⁸⁷ *Ibidem*, p. 57.

valorificând forța structurilor mitice încă vii în conștiința celui care dorea să fie mereu „șampion”, ispititorul insistă asupra alegerii luptei cu viața pe un tărâm îndepărtat. Latura întunecată a aventurii este însă trecută sub tăcere:

„În fiecare zi îi descopeream alte posibilități, îl îndemnam mai viu, îl ispiteam mai adânc. Tom, care mă iubea și mă slăvea, își pierduse punctele de sprijin. [...] Îi prevesteam numai izbândă. Nu-i pomeneam de cumplitele schimbări ale plecărilor, de întunericul ce coprinde sufletul fiului răătăcitor, de nebunia uitărilor. Nu-i aminteam întâmplările mele și nu-i descopeream prăpastia iscată după despărțirea de pământul și trecutul meu. Nu-i prevesteam decât izbânda și Tom, ca orice șampion, nu iubea decât izbânda.”⁵⁸⁸

Eroul insistă astfel asupra biruinței care împlinește sufletul celui tămăduit prin suferința înfrângerii. Doctorul îl orientează pe Tom spre fluiditatea realității mitice în care este invitat să pătrundă pentru a explora toate posibilitățile existenței sale. Urmărind rodirea semințelor păcatului în sufletul din ce în ce mai neliniștit al lui Tom, doctorul o ispitește pe Isabel în spatele scenei de la „Bristol Theatre”. Dacă în lupta cu Tom fusese învingător, simțind că este părăsit de sentimentul copleșitor al „nedumeririi după victorie”, după ruptura sufletească generată de confruntarea principiilor antagonice întruchipate de doctor și de Isabel, eroul se simte înfrânt. Pe un alt plan, dincolo de spectacolul de pe scenă, raportul de complementaritate contradictorie dintre diavolul viselor și „nedumerirea după victorie” ordonează mișcarea ascendentă a spiritului⁵⁸⁹. În aceste împrejurări, în spațiul magic al teatrului, departe de jocul încărcat de simboluri degradate al scenei, doctorul creează echilibrul dintre actualizare și potențialitate. El observă absența sa din conflict, faptul că lucrarea sa se împlinește prin disoluția eului individual, în planul virtualităților, de unde păcatul este atras în cercul timpului prin intervenția diavolului.

Pornind de la principiul existenței mai multor niveluri de realitate, putem spune că, deși aparent nu există raport cauzal între ispitirile doctorului și actualizările din viața „personajelor oglindă”⁵⁹⁰, eroul nu este străin de visurile acestora. Umbra ispititorului participă la mișcarea unei realități fluide, misterioase, ale cărei structuri trec prin gândul de dincolo de individualitate în conștiința celor care trăiesc paradoxul singularității în multiplicitate.

După ispitire, conștiința martor a protagonistului se extinde spre dimensiunea posibilului. În această etapă a ascensiunii spre rădăcinile sufletului, eroul înțelege rostul tuturor atributelor ființei, învățând să-și accepte slăbiciunile și să le depășească. Când mintea liniștește gândul, existența se închide „ca o floare după apus” pentru ca ochii să se deschidă „în altă parte a lumii”. În visul treaz, eroul ascultă povestea vieții altfel, cu atenție, integrând în conștiință sensul care „descuie tainele existenței”. Pentru a împlini transmutația spiritului, doctorul își amintește de starea conștiinței unificate, datorită căreia sufletul său primea prin vis virtualitățile „nedumeririi după victorie”:

„Trăiam atunci în nespusă intimitate cu miturile. Nu mă înălțam deasupra lumii, ci lumea primea oaspeți pe împărații și săracii visului. *Vedeam* în lucruri sensurile lor; firesc, continuu, fără efort. Nu exista pentru mine hiatus între lume și mit, nu exista dialectica. Obiectele erau obiecte și, în

⁵⁸⁸ *Ibidem*, p. 59.

⁵⁸⁹ Sesizăm în acest episod asimilarea în cadrul viziunii eliadești despre ispitire, vinovăție și ascensiune spirituală a gândului filosofic formulat de Kierkegaard cu privire la actualizarea saltului calitativ: „Saltul calitativ este în afara ambiguității, însă cel care prin anxietate devine vinovat este nevinovat pentru că o forță străină lui l-a ispitit, o putere pe care nu a iubit-o pentru că i-a fost teamă de ea. Cu toate acestea, acel om este vinovat pentru că s-a lăsat cuprins de anxietatea pe care totuși o prețuia în aceeași măsură în care se simțea cutremurat de stăpânirea ei.” În concepția lui Eliade, care depășește nivelul explicației psihologice, atunci când omul uită de sine angoasa dispare. Vezi Soren Kierkegaard, *The Concept of Dread*, Princeton University Press, Princeton, 1957, p. 39. (t. n.)

⁵⁹⁰ Sabina Fînar, *op. cit.*, p. 59.

același timp, simboluri, semnificații, îndemnuri, probe, lupte, idei. Cât de mult ar trebui să spun ca să se înțeleagă «în același timp»...⁵⁹¹

În simultaneitate, complementaritatea contradictorie dintre *mythos* și durata profană se împlinesc în eternitate. Derulând în conștiință succesiunea temporală pe fundalul dorului de veșnicie, soteriologicul cuprinde existența în istorie a eroului. Cunoscând realitatea prin și dincolo de rațiune, doctorul trăiește virtualități ale viitorului care-i modelează structura spirituală în sensul ieșirii din sine, al rodirii prin pierdere și regăsire în ceilalți. După ce primește prin vis „revelațiile mitologice primordiale”⁵⁹², pe o altă treaptă a vieții spirituale, eroul depășește limitările propriei individualități. „Prelungirea existenței” în rezonanță cu ordinea sacrului se petrece printr-o schimbare neașteptată, cerută de „vameșul” întunecat al conștiinței eroului⁵⁹³. Doctorul se căsătorește cu Isabel, deși nu înțelege „necesitatea și sensul” unui fapt care ar putea fi „un nou izvor de viață”. Conștientizând apropierea sa de atingerea spiritului prin trăirea în zona de transparență dintre lumi, eroul urmărește cu atenție dialogul interior al ființei sale. El pune între paranteze realitatea imediată pentru a înțelege mecanismele impermanenței și schimbării, ordonând relațiile care alcătuiesc timpul.

În noua construcție a minții, protagonistul transformă conținuturile conștiinței pentru a ieși din sine și a intra într-o relație intrasubiectivă cu celelalte figuri din vis⁵⁹⁴. Doctorul se lasă modelat de „forma” gândurilor Isabellei, renunțând să-l mai creeze pe celălalt⁵⁹⁵. Cu toate acestea, proiecția în conștiință a acestei existențe pierdute de sine se petrece detașat. Prin exercițiul voinței, eroul depășește „strâmta înțelegere a oamenilor”, lămurind rostul ispitirilor din celălalt vis. Revenind în „jocul cu oglindirile” unei alte lumi, conștiința sa derulează un timp al degradării relațiilor și interdependențelor care structurează realitatea:

„În cel dintâi an, petrecut în muzee și parcuri, încercam lungi agonii simțind crud *cum trece timpul*; moartea lentă a lucrurilor, scurgerea distinctă a clipelor mă otrăveau, mă sângerau, rodeau fundamentul existenței, turburau axa, săpau prăpăstii în dreapta și în stânga. Acel simț nou, al timpului, era prea puternic pentru sufletul meu. Întrevăzut, apucat câteva ceasuri sau zile – mă devora și mă fărâmița. Nu puteam umbla pe străzi, pentru că simțeam cum toți acei oameni mor clipă cu clipă; iar în grădini, neliniștea mă copleșea, privind trecutul negru și fără sfârșit, crescut și împlinit cu fiecare clipă pierdută, și fiecare frunză apropiindu-se ca un fir de praf, murind, înghițită și uitată în acea groapă pe care nu știam unde să o situez, dar care se afla oriunde aș fi voit și oriunde aș fi căutat-o.”⁵⁹⁶

În sfera visului, intenționalitatea transformă realitatea, apropiind ființa de materialitate, pentru a o propulsa apoi din nou spre transcendență. Actualizarea creației în dimensiunea fragmentării prin cei doi copii implică o nouă resorbție în jocul virtualităților, o „memorare a ceea ce nu s-a manifestat încă”⁵⁹⁷ exprimată prin neliniștea unor noi ispiti. Reluând legătura cu pământul și eliberându-se de sub stăpânirea legilor realității imediate, eroul creează o nouă relație cu modul de a fi în lume al fiului său. Observând diferențele dintre sensibilitatea lui Michel și propriile trăiri din vremea adolescenței, doctorul alege să-l ispitească pe tânărul „muncit de întrebări”. El își amintește de luminile conștiinței

⁵⁹¹ Isabel..., p. 75.

⁵⁹² Mircea Eliade, *Șamanismul*, Editura Humanitas, București, 1997, p. 109.

⁵⁹³ Isabel..., p. 81.

⁵⁹⁴ Stephen Laberge, „Lucid Dreaming and the Yoga of Dream State: A Psychophysiological Perspective”, în B. Alan Wallace (editor), *Buddhism and Science. Breaking New Ground*, Columbia University Press, New York, 2003, p. 233-258.

⁵⁹⁵ Sabina Fînaru interpretează experiența doctorului și relațiile acestuia cu celelalte personaje prin conceptele de „conținut” și „formă”. Vezi Sabina Fînaru, *op. cit.*, p. 60.

⁵⁹⁶ Isabel..., p. 87.

⁵⁹⁷ Basarab Nicolescu, *Ce este Realitatea?*, Editura Junimea, Iași, 2009, p. 31.

care cunoaște saltul spre dimensiunea mitului, sădind astfel în sufletul fiului său sămânța sintezei spirituale.

Ancorându-și din nou existența în potențialitatea arhetipală, eroul se trezește în visul „vieții de toate zilele”, care mai păstrează amintirea vagă a „unei noi dimensiuni”. Camuflându-se în trăire bolnavă, acesta îl determină pe doctor să caute „oginda cu păcate” a conștiinței îmbătate de opium. În această etapă a parcursului inițiativ, protagonistul valorifică forța voinței sale pentru a stăpâni mintea tulburată de drog. Se deschide astfel un nou spațiu de rezonanță, în care relațiile cu ceilalți dobândesc sens înnoitor. Observând corespondențele dintre „geniul său sterp” și existențele actualizate de Miss Roth și de prietenii ei, eroul trăiește o nouă criză, dublată de mistificarea „visului coborât în creieri” menit să-i amintească de potențialitățile ființei aflate „și altundeva, mai departe”⁵⁹⁸.

Interiorul se împletește cu exteriorul prin îmbinarea dintre confesiunea eroului și punctul de vedere exprimat de Miss Edna în jurnalul ei. Pasajul scris de personajul martor introdus de narator are în centru faptul surprinzător de important al „înlocuirii ochilor” străinului care o însoțise acasă pe Lucy Roth. Edna este fascinată de substanța metafizică a conversației purtate de doctor cu celelalte personaje, sesizând în paradoxalele sale „basme” semnele trecerii dincolo de rațional și irațional:

„Ceea ce m-a înspăimântat, la început, a fost conversația lui. Câteodată uimitor de directă, de concisă, părea vorba unui creier rectiliniu, cu educație matematică. Alteori însă – și perioadele acestea durau mult – monologul era ininteligibil, ritmat și seducător. Acesta e adjectivul care i se potrivește. Nu înțelegeam și totuși plăcerea de a asculta e extraordinară. Păream vrăjiți, în sensul tehnic al cuvântului. Acei ochi micșorați aduceau o lumină ciudată. N-aș putea spune ce înțeleg prin expresia «lumină». Adevărul e, însă, că părea lumina firească a unor ochi ce sunt înlocuiți.”⁵⁹⁹

Cuvintele doctorului alcătuiesc un exercițiu spiritual menit să modeleze sufletele personajelor a căror existență primește doar fiorul misterului. Farmecul chipului fetei zărite ca prin vis într-o *gari* schimbă viața consulului, fiind apoi uitat, învăluit în umbrele adâncului ființei. La rândul ei, Edna și profesorul de istorie împărtășesc aceeași convingere referitoare la importanța unei descoperiri științifice care ar fi putut oferi o nouă perspectivă asupra istoriei budismului. Însă gândul creator al savantului își pierde treptat forța pentru că „nimeni nu voia să-l creadă”, să-l susțină în efortul său de a oferi lumii rezultatele revelatoare ale cercetării sale.

Prin relația cu profesoara de istoria artelor, protagonistul se întoarce la structuri ale trecutului pe care le proiectează într-un alt plan, al simultaneității. El interiorizează astfel sensul religios al trăirilor care au pregătit derularea în conștiință a visului. Neștiind numele păsării cu pieptul vânat, Miss Roth este străină de jocul creator al virtualităților. Lucy trăiește doar prin „marea moartă a sufletului ei”⁶⁰⁰, pietrificându-și subiectivitatea. Viața ei interioară nu cunoaște „greutatea posibilităților”⁶⁰¹ care strecoară în inimă neliniștea infinității ființei. Geniul pe care îl admiră Lucy Roth, sugerează doctorul, nu reușește să apropie conținutul conștiinței de concret, rămânând captiv în domeniul individualității. Secătuită de neputința de a absorbi în suflet comorile adunate în odăile ei, Lucy simte impulsul de a cunoaște farmecul tulburării de dincolo de sine prin apropierea trupestă de cel care actualizase saltul în paradox:

„Doctore, era mult straniu și chemător în tine, cu acea poveste stupidă, cu acel vis din care nimeni nu înțelegea nimic și paradoxele tale, țâșnind, șiroind, scânteind și apoi o tăcere de om înviat din morți și

⁵⁹⁸ Isabel..., p. 101.

⁵⁹⁹ Ibidem, p. 104.

⁶⁰⁰ Ibidem, p. 18.

⁶⁰¹ Soren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 139-140.

apoi o spaimă de tremens poeticus... și apoi Dumnezeu știe cum l-aș putea numi ... un soi de dispreț de sine, de ciudă că ești și că nu ești, că n-ai avut curajul să rămâi, că te-ai născut din nou și totuși, tânjești întunericul de dincolo... Dumnezeu știe cum aș putea numi și zugrăvi ... Dar, erai mai mult decât un bărbat instruit... Îți mărturisesc sincer, pe acela îl caut. Sunt curioasă, sunt însetată de nebunia visului tău ...⁶⁰²

Deși viețile lor se intersectează doar, fără a realiza comuniunea în iubire, același sens reflectat în artă și desfășurat în visul nopții de vară le unește destinele. Această prietenie prilejuiește descoperirea „tărâmurilor noi”⁶⁰³ în „ghicitorie” și în parte, privirea „față către față” rămânând inaccesibilă. Referirile doctorului la adâncimea culturii orientalistice a profesoarei reflectă fascinația tânărului Eliade pentru gândul care însușește arta indiană. Miss Roth îl uimește prin capacitatea sa de a depăși limitele cunoașterii prin intelect, sesizând, printr-o „intuiție profundă și completă”, nuanțe care pun în lumină substanța „țesutului organic încărcat de forță magică” al fiecărei opere de artă indiene⁶⁰⁴. Această profundă înțelegere a puterii de vizualizare a „meșterului indian” evidențiază o sensibilitate „înmărmuritoare”⁶⁰⁵, caracteristică unui suflet angajat într-o călătorie lăuntrică purificatoare.

Conștiința de sine a doctorului este fluidă, îndreptându-se spre cele două chipuri ale dragostei din cele două lumi, pe care le absoarbe, în același timp, în adâncul ființei sale. Protagonistul devine astfel relație, punte între imperfecțiunea care dă naștere iubirii și jocul de oglinzi al culturii. Trăirea „la întâmplare” în mijlocul familiei Axon, dublată de „orgia spirituală” din vila domnișoarei Roth reprezintă actualizări ale păcatului pe diferite niveluri ale ființei, unificate prin sensul religios al zbaterii pentru eliberarea de servitutea condiționărilor pentru a primi bucuria iertării și a iubirii depline.

Itinerariul cunoașterii prin „suprafirească ghicire”⁶⁰⁶ îl poartă pe doctor din nou spre sufletul neliniștit al Isabellei, care „aleargă, fără să-l poți prinde”⁶⁰⁷. Contradicția dintre gestul liber al naturii și lumina obosită a unui suflet îndepărtat de adâncurile vieții se topește pentru un moment ieșit din timp prin frenezia jocului fantezie inițiat de Catherine. Conștiința întunecată de limitare și păcat se luminează prin dans și muzică, făcând din trupuri „potire întinse de mâini nevăzute” pentru a culege în ele „esențe tari, vinuri neștiute”⁶⁰⁸. Privirea stinsă a profesoarei face ca dansul să se oprească, funcționând asemeni unei oglinzi prea îndepărtate pentru a reflecta suflul vieții. Întâlnirea dintre domnișoara Roth și Isabel însămânțează o ușoară tulburare în sufletul fecioarei, oferind profesoarei posibilitatea recunoașterii unei taine sfărâmate prin existența limitată la o muncă seacă și la visuri deșarte.

Misterul coborât în lumea fragmentării prin „tăcere jignită”⁶⁰⁹ rupe vraja care leagă sufletul doctorului de cel al Isabellei. Unitatea se destramă în multiplicitate. Faptul neașteptat coboară în imanență însă lumina sa pâlpâie din nou în moarte. Catherine, care înlănțuise sufletele în jocul vieții, îi aduce din nou împreună pe cei alături de care a creat dansul fantezie prin riturile funerare desfășurate pentru a o petrece în lumea de dincolo. Un nou joc stăpânit de destin se deschide prin această moarte care închide libertatea într-un „cerc vrăjit”⁶¹⁰. Menirile plămădite în vis se împlinesc, arătând o nouă împletire a lumilor, la un alt nivel al ființei. Soldatul cu numărul 11 871 este „un venit din ceruri”⁶¹¹ care

⁶⁰² Isabel..., p. 116.

⁶⁰³ Ibidem, p. 117.

⁶⁰⁴ Mircea Eliade, „Note despre arta indiană” (1932), în *Insula lui Euthanasius*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 281-285.

⁶⁰⁵ Isabel..., p. 124.

⁶⁰⁶ Ibidem, p. 139.

⁶⁰⁷ Ibidem, p. 148.

⁶⁰⁸ Idem, *Solilocvii*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 55.

⁶⁰⁹ Isabel..., p. 157.

⁶¹⁰ Ibidem, p. 160.

⁶¹¹ Ibidem, p. 164.

actualizează noua creație sădită de doctor în sufletul Isabellei prin legătura suprafirească dintre două ființe unice, capabile să privească dincolo de hotarul lumii vizibile. Taina învăluie firesc gestul Isabellei de a se dăruî multiplicității, devenind izvor de viață fără de moarte. La rândul său, eroul își descoperă și creează libertatea prin dăruire totală, acceptând căsătoria cu Isabel și dedicându-și viața întemeierii unei familii spirituale⁶¹² care să „închege vremelnicia”⁶¹³:

„Pe scurt: refuzând tinerețea fără de bătrânețe, tânjesc viața fără de moarte, și mă căsătoresc cu Isabel. Căsătoria fiind legătura transcendențială, e nemuritoare – în cer. Iar pe pământ, voi trăi prin fiii mei, în veacuri. Pentru că, Lucy, crede-mă, voi avea zece mii de fii.”⁶¹⁴

Lumea este din nou fermecată prin puterea sufletului care se umple de visuri, întrezărind adevărul vieții adevărate, încununate prin rodire suprafirească, pe măsura generozității omului care împlinește sinteza dintre dionisiac și christic. Ispitirile se risipesc pentru a face loc sentimentului liniștitor al certitudinii, al credinței în posibilitatea ființei de a se elibera de legăturile sorții. Atunci când se întrupează, dincolo de oboseala sufletelor încarnate, dragostea este încântare supremă, realizând „identitatea calitativă” a contrariilor⁶¹⁵.

Romanul *Isabel și apele diavolului* dezvăluie un Eliade fascinat de complexitatea experienței transpersonale. Pentru protagonistul acestui roman de tinerețe, nu întâmplător un om de știință înzestrat cu o remarcabilă suplețe spirituală, specializat în arta ispitirii și „trezirii” sufletelor, „prezența fantastică” este o forță a abisului ființei care privește în sine pentru a redescoperi izvorul potențialităților creatoare. Remarcăm și în această poveste parcurgerea etapelor cosmizării, care presupun morți și renașteri simbolice prin care ființa umană armonizează structurile conștiinței. Eroul redescoperă forța magică a sinelui descătușat de individualitate, trăind experiența participării la o Totalitate dinamică a lumii create, pe care o transcende.

⁶¹² În opinia Sabineî Fînarui, prin paternitate și simbolul fiului, eroul imită gestul unei naturi supraumane. Descoperind misterul creației, doctorul renaște ca ființă spirituală. Vezi Sabina Fînarui, *op. cit.*, p. 63.

⁶¹³ *Isabel...*, p. 170.

⁶¹⁴ *Ibidem*, p. 172.

⁶¹⁵ Idem, *Solilocvii*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 63.

IV. 3. Misterul Totalității reflectat în drama *Aventură spirituală*⁶¹⁶

„Noncontradicția e acceptabilă numai într-un singur fel de nebunie: dragostea. Dragostea nu admite schimb, adică contradicție, pentru că ea e o revelație absolută și sui-generis, de sine stătătoare.” (Mircea Eliade, *Solilocvii*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 63)

Piesa de teatru intitulată *Aventură spirituală*, pe care o vom prezenta în următoarele pagini ale acestei lucrări, nu a fost publicată în timpul vieții. Eliade a scris textul acestei drame în toamna anului 1946, purtând în minte sensul sacrificiului Ninei și sentimentul copleșitor al reîntregirii sufletești prin iubirea sa și prin creațiile pe care se simțea chemat să le ofere celorlalți.

Drama *Aventură spirituală*, menționată de Mircea Eliade în repetate rânduri în scrierile autobiografice, este, după mulți ani de uitare, accesibilă tuturor celor fascinați de misterioasa lume imaginară a literaturii mitice scrisă de savantul român. Profesorul Mac Linscott Ricketts a publicat pentru prima dată această dramă inedită în ianuarie 2012, în limba engleză, în paginile revistei *Theory in Action*. Pe baza manuscrisului nepublicat al jurnalului eliadesc, profesorul Ricketts pune la dispoziția cercetătorilor și importante comentarii referitoare la modul în care creatorul a scris această piesă de teatru. Pentru demersul interpretativ pe care îl propunem în această lucrare, „The Writing of *A Spiritual Adventure*”, lucrarea profesorului american, reprezintă un important punct de plecare.

Numită inițial *Euridice*, această dramă extinde schema mitului elenistic, fiind construită pe ideea participării la firea divină prin har. Simbolistica nunții luminează înțelesurile aventurii spirituale a omului, reflectând principalele momente ale comuniunii cu divinitatea: logodna, nunta și căsătoria încununată de rodnicia sufletului purificat prin suferință. Înfășurându-se în jurul tainei ființei, povestea descoperă prin țesătura ascunsă a destinelor personajelor „realitatea absolută a dragostei”, prin care omul învață „tehnica îndumnezeirii”⁶¹⁷.

Primii pași ai personajelor pe scena posibilităților sunt făcuți prin oglinda magică a unui colț din Delta Dunării, spațiu magic ascuns în labirintul fluid al apelor și stufărișului. Aici se petrece dialogul încărcat de „semne” dintre Teodor Manci, tânăr dramaturg amenințat de sterilitate sufletească, și Alexiu, prietenul său mai în vârstă, bine ancorat în realitatea imediată. Aflăm astfel că Teodor este fascinat de taina unui compozitor de geniu, Mihai Barbură, pe care-l găsește retras în acel spațiu uitat de lume. Misterul celebrului compozitor se luminează prin prezența Ștefaniei, căreia artistul îi vorbește despre trecerea în moarte a soției sale, Cristina. Această confesiune țese fire nevăzute între cele două suflete care se caută, alegând să se unească din nou, sub semnul veșniciei. După logodnă, Mihai Barbură se dovedește a fi un necunoscut, un om obișnuit cu identitate ambiguă, care afirmă că numele său este Petru Baranda. Acest personaj misterios, care devine soțul Ștefaniei, este singurul cunoscător al secretului Maestrului. Vorbele sale sunt tainice, luminând virtualități ale unei conștiințe prinse între două lumi. Ștefania nu-și recunoaște soțul în persoana lui Petru, pierzându-se nefericită în disperare și păcat, căutându-și singură calea spre mult așteptata iubire absolută, de dincolo de patimă. În ultimul act, jocul potențialităților se mută pe scena unui teatru. Teodor Manci asistă la repetiția generală a piesei sale, al cărei mesaj se dovedește a fi în legătură cu așteptarea stării de har, în tăcere coborâtă în suflet, departe de năluciri, prin iubire.

Aventura spirituală a omului, pare să spună piesa lui Mircea Eliade, presupune existența pe mai multe niveluri ale realității, care pot fi unificate prin extinderea conștiinței umane. Prin urmare, descifrarea semnificațiilor acestui text mitic implică raportarea la experiența inițiativă a căutării Centrului, așa cum este ea reflectată de tradițiile religioase ale omenirii atât de misterios învăluite în

⁶¹⁶ Acest studiu este publicat în revista *Theory in Action*, Vol. 6, Nr. 4, octombrie 2013, p.18-37.

⁶¹⁷ Mircea Eliade, *Solilocvii*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 63.

scrierile eliadești „văzute”, „inspirate”, izvorâte parcă din zonele înalte ale sufletului. Profesorul Ricketts selectează din paginile jurnalului rândurile care ilustrează starea de grație care-l copleșea pe scriitor atunci când „filmul mental” al unei opere literare încerca să-și facă loc în conștiința sa pentru a fi apoi oferit, prin opera de artă, memoriei colective:

„De ceva vreme, înainte să adorm, sunt din nou tentat de «obsesia» unei piese pe care am văzut-o prima dată într-o seară în decembrie 1944, plimbându-mă de-a lungul teraselor din Estoril, pe vremea când stăteam la familia Coste. [...] Văd acum prima scenă. Nu mai este o insulă, ci malul unui canal al Deltei Dunării. Problema, personajele, viziunea dramatică au rămas neschimbate. Uneori tentația este atât de mare încât stau mai mult de o oră în întuneric, cu ochii deschiși, observându-mi personajele, ascultându-le, încercând să le văd mai bine fețele.”⁶¹⁸

Încercător în capacitatea literaturii de a reflecta esența vieții și a morții în raport cu dimensiuni ale existenței care amplifică nivelul de percepție al omului, Eliade recunoaște în această viziune a operei care urma să se contureze în mintea sa amprenta sacralului, a revelației care marchează ieșirea dintr-un alt labirint și trecerea într-o altă etapă a aventurii cunoașterii. Eliade își propune să camufleze în textul piesei o reîntâlnire cu Nina, făcând astfel alte „descoperiri” uimitoare despre sine și despre felul în care lumea pe care o creează reflectă setea sufletului omenesc de acel „cu totul altul” pe care istoricul religiilor îl cercetează cu instrumentele științei. După cum remarcă Virgil Ierunca, Eliade scrie o literatură a cunoașterii, în care explorează diferitele dimensiuni ale iubirii, timpului și morții, cele „trei realități simple și mari”⁶¹⁹ care marchează existența umană.

Urmând modelul mitic al arhitecturii cosmosului, textul literar care tinde să-i oglindească misterul este structurat pe niveluri între care există legături ascunse, pe care doar cei care „citesc semnele” le pot simți și înțelege. Pornind de la principiul autenticității operei literare, atât de drag scriitorului, distingem un plan al istoriei, în care cercetători precum Fevronia Novac identifică asemănări între personajele principale ale piesei și oameni care au marcat destinul scriitorului⁶²⁰. Astfel, s-ar putea spune că Nina Mareș, prima soție a lui Eliade, ar putea fi umbra care însușește în universul imaginar al piesei un anumit fel de a fi al Ștefaniei. Este cu siguranță semnificativ faptul că piesa a fost scrisă la puțin timp după suferința și moartea Ninei. Eliade scrie în *Jurnalul portughez* despre tristețea care l-a copleșit atunci, despre nevoia pe care o simțea de a reciti pe Heidegger împreună cu alte texte referitoare la mitologiile morții. Așa cum îi sfătuia pe cei care-l ascultau și-i citeau cărțile, Eliade încerca să găsească un sens chiar în acele evenimente dureroase ale vieții sale.

Alte fațete ale Ștefaniei legate de integrarea sa în arhitectura întregului text mitic trimit spre relația dintre Mircea și prima sa iubire, Rica Botez. Așa cum Manciuc, dramaturgul din piesă, încearcă să

⁶¹⁸ Idem, manuscrisul nepublicat al *Jurnalului*, octombrie 1946, Mircea Eliade Papers, Special Collection Research Center, The University of Chicago Library, *apud* Mac Linscott Ricketts, “The Writing of *A Spiritual Adventure*”, în *Theory in Action*, Vol. V, Nr.1, Ianuarie, 2012, p. 59. (t. n.)

⁶¹⁹ Virgil Ierunca, *apud* Monica Lovinescu, *Întrevederi cu Mircea Eliade*, Eugen Ionescu, Ștefan Lupășcu și Grigore Cugler, Editura Cartea Românească, București, 1992, p. 15.

⁶²⁰ Fevronia Novac insistă în “Powerful Eurydice: The Female voice in Eliade’s *A Spiritual Adventure*” asupra momentului de criză provocat în existența scriitorului de moartea soției sale și asupra sentimentelor de vinovăție care-i măcinau conștiința în acei ani: „Citind *Jurnalul portughez*, am descoperit mărturisirea tragică pe care Eliade o face despre viața sa personală, fapt care m-a determinat să cred că suferința este cea care a generat inspirația pentru literatura sa, construită în jurul posibilității existenței unor lumi paralele, unde timpul este subiectiv, nu cronologic, unde vârsta bătrâneții nu este ireversibilă, adevărul etern poate fi cunoscut, cancerul vindecat iar iubirea pierdută poate fi regăsită.[...] Pentru cei care știu că sacralul este camuflat în existența profană, salvarea este posibilă. Se pare că Eliade căuta această eliberare, încercând să întoarcă timpul pentru a reveni asupra unor decizii pe care le-a regretat.” *Theory in Action*, Vol. V, No.1, Ianuarie, 2012, p. 71. (t. n.)

creeze o personalitate „virilă”⁶²¹ pentru Ștefania, Eliade, în anii studenției, se străduia să cultive intelectul Ricăi pentru a o salva de o existență banală, prăbușită în mediocritate. Confruntarea din anii care au urmat cu alteritatea Indiei, experiența iubirii pentru Maitreyi și căsnicia cu Nina vor schimba multe dintre ideile pe care le străjuia cu strășnicie mintea tânărului student în timpul dragostei pentru Rica. Această nouă viziune asupra valorii principiului feminin în existența umană este strălucit ilustrată de modul de a fi în lume imaginat pentru Manciu, care rămâne în final singur cu intelectul său, hotărât să nu schimbe nimic din felul în care creația sa reflectă aventura spirituală a omului.

Dincolo de toate acestea, întrucât „o operă de artă trebuie contemplată în toate sensurile pe care le indică creatorul ei”⁶²², este esențial să urmărim planul mitic al piesei, cel pe care Eliade ar fi vrut poate să-l dezvolte dacă ar fi reușit să învingă timpul și istoria. Asupra acestui nivel ne vom concentra atenția în cele ce urmează pentru a pune în lumină coerența symbolismului prin care universul imaginar al *Aventurii spirituale* prinde viață, arătând celor care participă la spectacol o parte din frumusețea comuniunii dintre om și Dumnezeu prin iubire.

Pentru a deschide calea spre înțelegerea complexității mesajului acestui text mitic, prin care se conturează o altă lume, guvernată de legi diferite de cele la care se raportează existența profană, este esențial să subliniem credința lui Eliade că bogăția de sensuri ascunsă în profunzimile ființei sale putea fi cel mai bine oglindită prin arta spectacolului⁶²³. Reprezentarea teatrală pune în fața ochilor minții, în timpul prezentului etern, drama divină a morții și reînvierii, oferind conștiinței spectatorului informația sacră a căii spre nemurire. Pentru a spori intensitatea stărilor sufletești cu valoare inițiativă, pe un alt nivel al creației mitice, se impune oglindirea aventurii spirituale într-o altă piesă, spre care se deschide țesătura unui prim univers imaginar.

Decorul celui dintâi act al dramei sugerează intrarea personajelor într-un spațiu magic, labirintic, în care fiecare element pare să deschidă porți spre lumi nevăzute. Pe întinderea triunghiulară a Deltei Dunării, așezarea omenească pe care o descrie Eliade indică începutul unei orientări spre centru a protagoniștilor aventurii spirituale. Locuința în care se retrage marele muzician este de culoare galbenă, ascunsă între sălcii, învăluită în jocul de lumini și umbre al înserării. Symbolism solar și lunar se îmbină în descrierea acestui cadru natural feeric, anunțând apropierea unei hierofanii, pe care fiecare personaj o primește diferit, în funcție de propriul său ritm interior, care începe să se transforme datorită expunerii la magia locului străin, încărcat de sacralitate.

Manciu, tânărul dramaturg îndrăgostit de Ștefania, oscilează între chemarea irezistibilă a forței intelectului său și impulsul inimii de a se apropia de „izvorul viu” al vieții. Felul în care evoluția acestui personaj este tratată prin dimensiunea mitică a *Aventurii Spirituale* indică un prim pas în direcția orientării lui Eliade spre un alt mod de a fi în lume imaginat pentru personajul central al unui text mitic. Este vorba de acel „om cumsecade”, în care sacrul se camuflează tocmai pentru că spiritul său nu atrage atenția prin nimic deosebit și a cărui prezență devine din ce în ce mai frecventă în textele postbelice,

⁶²¹ În tinerețea sa, Eliade credea în valorile unei personalități „virile”, care să nu fie contaminată de „feminitate”, înțeleasă ca o structură spirituală lipsită de libertate interioară. Deși atitudinea lui Eliade față de feminitate poate părea ambiguă, este important să subliniem faptul că el se referă în scrierile sale și la un „geniu feminin”, care totalizează nivelurile realității. De fapt, în contradicție cu „personalitatea virilă” se află configurațiile spirituale „pseudofeminine și pseudomascule”. Vezi „Virilitate și asceză”, în *Cuvântul*, an IV, Nr. 1247, 11 octombrie 1928, p. 1-2, republicat în *Virilitate și asceză. Scrieri de tinerețe 1928*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 275.

⁶²² Mircea Eliade, „Tainele lui Dante”, 2 decembrie 1937, în *50 de conferințe radiofonice 1932-1938*, Editura Humanitas, București, 2001, p. 269.

⁶²³ Mircea Eliade, manuscrisul nepublicat al *Jurnalului*, loc. cit., p. 63:

„Cred că teatrul este revelator pentru mine, și că mă exprim mai autentic în dialog dramatic decât în proză. De aceea, nu trebuie decât să dau frâu liber imaginației ca să mă proiectez afară din mine și să mă regăsesc din nou, cu toate obscuritățile, nostalgia și conflictele mele. Întrepătrunderea dintre fantastic și real, poate nefirească în operele altor scriitori, se potrivește naturii mele. Întreaga mea producție literară o dovedește.” (t. n.)

după cum remarcă Monica Lovinescu⁶²⁴. Încadrarea personajelor în această logică a simbolului este cu atât mai fascinantă în cazul genialului muzician Mihai Barbură care se dedublează în Petru Baranda, un om obișnuit, exprimând, în cadrul unei identități complexe, misterul coincidenței contrariilor.

Alexiu, la rândul său atras de personalitatea luminoasă a Ștefaniei, este căsătorit cu Lucia, mai apropiată de structura sa sufletească tocmai datorită permanentei contradicții pe care prezența ei o generează în existența unui om ca el, înzestrat cu spirit practic dar neîncrezător în sine „mai ales când se află într-o situație de inferioritate intelectuală”⁶²⁵. În relația cu Manciu, Alexiu aduce cu sine oglinda intelectului profund ancorat în realitatea profană, care exprimă însă, în momente cheie, funcția sacrului. El sesizează primejdiile la care se expune tânărul dramaturg în căutarea omului care, în opinia sa, deține cheia „singurului mister care merită descifrat”⁶²⁶. Muzicianul, a cărui existență este pusă sub semnul paradoxului, fiind și geniu și om obișnuit în același timp, ar putea câștiga inima unei femei atât de speciale ca Ștefania, la rândul ei angajată pe drumul căutării de sine. Pierderea femeii iubite, pe care Manciu s-a străduit să o modeleze după voința sa, ar putea însemna pentru cel care creează doar pentru intelect o cădere, o rătăcire în spațiul sterp al artei desacralizate.

Dialogul din deschiderea primului act dintre Manciu și Alexiu ilustrează complexul demers hermeneutic prin care tânărul dramaturg se străduiește să înțeleagă semnificația poveștii lui Barbură. Cunoscător al muzicii genialului compozitor, care dispăruse timp de cinci ani, Manciu hotărăște să-l caute în munți, conform propriei viziuni asupra locului pe care o persoană atât de înzestrată l-ar fi ales pentru a se retrage. Raționamentul său se dovedește a fi greșit. Existența în orizontul mitului se desfășoară după alte legi, care presupun coborârea între ape, sub semnul morții, pentru a se împlini o nouă naștere, a unei ființe pregătite pentru întâlnirea cu femeia zeiță și reintegrarea în Totalitate. Este semnificativă, în acest sens, teoria lui Eliade referitoare la „stabilirea în Ape”, care marchează noua intrare în existență a omului angajat pe drumul cosmizării. Filosoful religiilor precizează:

„Nu se poate obține o desăvârșită desolidarizare a omului de Cosmos, atâta timp cât omul nu s-a «cosmizat» perfect el însuși. Din Haos nu se poate trece direct în libertate. Faza intermediară este «Cosmosul»; adică realizarea în toate nivelurile vieții biomentale a unui ritm și a unei armonii perfecte. Or, acest ritm și această armonie ne sunt indicate în chiar structura universului prin rolul de unificator și dirijor pe care îl au astrele, în special luna.”⁶²⁷

Confrunțați cu misterul irecognoscibilității sacrului, Manciu și Alexiu nu văd în Barbură decât un om care vorbește foarte puțin și care nu mai păstrează geniul prin care s-a născut simfonia în E major. Rămâne, totuși, în conștiința dramaturgului, întrebarea despre cauza acestei transformări și retrageri din lume a unui compozitor care se bucura de succes⁶²⁸.

Observațiile lui Manciu pun în evidență dimensiunea orfică și zalmoxiană a textului, necesitatea morții inițiatice pentru renovarea ființei, dar și felul în care toate elementele naturii caută mântuirea

⁶²⁴ În viziunea Monicăi Lovinescu, Mircea Eliade „inventează un tip nou de om cumsecade”. Vezi Monica Lovinescu, *op. cit.*, p. 21.

⁶²⁵ Mircea Eliade, *A Spiritual Adventure*, traducere de Mac Linscott Ricketts, în *Theory in Action*, Vol. V, Nr. 1, Ianuarie, 2012, p. 2.

⁶²⁶ *Ibidem*, p. 5.

⁶²⁷ Idem, „De la Gang zu den Mutern la Magna Mater” (1939), în *Arta de a muri*, Editura Eikon, Cluj Napoca, 2006, p. 305.

⁶²⁸ Eliade evidențiază în acest context, pornind de la un principiu fundamental al gândirii budiste și al fizicii cuantice, că nu există cauzalitate strictă, așadar întrebările despre cauza fenomenelor îndepărtează conștiința de natura lui Buddha, de realitate. Vezi mesajul lui Buddha referitor la calea de mijloc și parabola omului rănit de o săgeată în Mircea Eliade, *Essential Sacred Writings from Around the World*, Harper One, New York, 1991, p. 571.

împreună cu omul, având parcă menirea de a contribui la trezirea spiritului adormit, înlănțuit în iluzie⁶²⁹. Moartea vegetală, spune cel care a trăit magia ritmului veșnic privind spre maeștrii spirituali ai Indiei, este „dar al preaplinului vieții, bucurie a materiei ce se schimbă, palingeneză și sacrificiu, dans”⁶³⁰. Manciu simte „moartea plutind” într-o „atmosferă de descompunere și putrefacție”, privind cu un amestec de fascinație și teamă casa care „pare că vrea să se reintegreze în lutul din care a fost construită”⁶³¹. Alexiu completează această informație a dizolvării în substanța primordială cu aceea a regenerării, remarcând nefireasca tinerețe a celui care ar fi trebuit să aibă peste cincizeci de ani și abordând întreaga poveste din perspectiva unei hermeneutici a suspiciunii.

Personajul Luciei, actriță de succes, căsătorită cu Alexiu, este conturat destul de vag în piesă, având doar funcția de a evidenția artificialitatea artei lui Manciu, care se dovedește a fi lipsit de intuiție mistică. Ea trăiește la intersecția dintre timpul individual și cel concentrat al spectacolului, dând lui Manciu replici împrumutate din piesele de teatru în care joacă și proiectând asupra existenței „reale” a Ștefaniei și a lui Barbură ritualul de seducție imaginat de tânărul dramaturg.

Pe fondul acestei stranii discuții dintre cei doi artiști, apare personajul central al *Aventurii Spirituale*, Ștefania, fata orfană care participă la magia lunii⁶³². Fredonând un cântec de dragoste, așezată lângă salcie, ea le povestește prietenilor săi despre moartea prin înec a Cristinei, soția lui Mihai Barbură, pe care muzicianul o așteptase timp de șase ani să revină din lumea de dincolo. Vorbele Ștefaniei, rostite în spațiul sacru al Deltei, în centrul lumii, deschid poarta spre o altă dimensiune a apelor aceluși loc magic, în care Mihai Barbură se scufundă pentru a reveni pregătit să-și întâmpine mireasa. Sărutul mâinilor Ștefaniei, prelungiri ale inimii ei, pecetluiește legământul celor doi, anunțând o nouă etapă a parcursului lor inițiativ⁶³³.

Actul al II-lea al piesei, deși încadrat în spațiul desacralizat al orașului, este pus sub semnul triadei, al nunții care armonizează toate nivelurile cosmice. La etajul al treilea al unei clădiri „pretențioase, de prost gust, de la începutul secolului”⁶³⁴, colonelul Iliescu, unchiul excesiv de orgolios al Ștefaniei, supraveghează pregătirile pentru logodnă, făcând planuri mărețe pentru cariera viitorului soț al nepoatei sale, deja un muzician celebru. Prin Alexiu, care sosește mai devreme decât ceilalți invitați, încep să apară informații contradictorii care introduc numeroase elemente de ambiguitate. Labirintul textului mitic se complică, în rezonanță cu stările sufletești ale protagoniștilor, confrunțați cu alte probe inițiatice și alegeri dificile. Ștefania pare nefericită, temătoare, se ferește de oglinzi și ascunde vaza albastră decorată cu peisaj lunar care-i amintește de jertfa Cristinei, de destrămarea unui univers și de abolirea timpului profan. În același spațiu, jocul lui Manciu și al Luciei, personaje mefistofelice, continuă. Ei își afirmă voința și propria viziune asupra libertății, încercând să intre în mintea Ștefaniei și să-i influențeze alegerile.

Tânărul dramaturg își privește prietenii ca pe niște marionete, se introduce chiar pe sine în spectacolul pe care îl regizează tot timpul, încercând să înghețe virtualitățile, să sterilizeze dedesubtul

⁶²⁹ Despre dansul iluziei, a cărui menire este să trezească sufletul, Eliade scrie în „Concepția libertății în gândirea indiană”, în *Insula lui Euthanasius*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 68.

⁶³⁰ Idem, „Într-o mănăstire pe Himalaya”, 12 februarie, 1932, *50 de conferințe radiofonice 1932-1938*, Editura Humanitas, București, 2001, p. 28.

⁶³¹ *A Spiritual Adventure*, p. 8.

⁶³² În acest sens, sunt semnificative comentariile filosofului religiilor cu privire la etapa lunară a cosmizării: „De asemenea, numeroase credințe indică luna ca țară a morților. Spațiul lunar nu era decât o etapă în cursul unei ascensiuni care presupunea și alte etape (soare, cale lactee, cerc suprem). Sufletul se odihnea în lună, dar, ca și în tradiția *Upanișadelor*, el aștepta acolo o nouă încarnare, o întoarcere în circuitul biocosmic. De aceea luna prezidează la formarea organismelor, dar și la descompunerea lor.” Vezi Mircea Eliade, „Luna și Moartea” (1949), în *Arta de a muri*, Editura Eikon, Cluj Napoca, 2006, p. 319.

⁶³³ Despre corelația dintre trupul omenesc și potențialitatea arhetipală, vezi Annick de Souzenelle, *Simbolismul corpului uman*, Editura Amarcord, Timișoara, 1999, p. 262-263.

⁶³⁴ *A Spiritual Adventure*, p. 16.

întunecat dar în același timp creator al conștiințelor. El îi oferă Luciei contraceptive în loc de piramidon, sugerând că și el are nevoie de ele de două ori pe zi⁶³⁵. Aceasta este calea, spune Manciuc, prin care speră că poate obține răspunsuri interesante de la persoanele cu care intră în dialog. Prins în propriile capcane intelectuale, acest Mefistofel al *Aventurii spirituale* nu mai dă randament, având nevoie de gândirea oamenilor pentru a continua opera la care contribuie, se pare, și inspirația pe care o primește prin lucrarea lui Dumnezeu atunci când stă în mijlocul naturii. Iată cum evoluează dialogul dintre Manciuc și Colonel:

„**Colonelul:** Cu alte cuvinte, acesta este modul în care lucrezi? Ascultă ce spun oamenii din jur și apoi le pui gândurile pe hârtie? Bravo! Nu știam că e așa de simplu să fii dramaturg.

Manciuc: Trebuie să ai în minte o intrigă, pe care eu nu doar am găsit-o, ci am și inventat-o.”⁶³⁶

Personajul mefistofelic intervine în jocul virtualităților și urzește cu mintea sa o țesătură a faptelor care să fie pe placul său. El nu vorbește despre creație, ci doar despre cum manevrează ceea ce găsește deja, determinând personajele din piesa sa să acționeze în așa fel încât lumea plăsmuită de el să devină reală prin conștiințele celor expuși la această informație. Din nefericire pentru Manciuc, protagoniștii piesei sale nu renunță la libertatea lor, refuzând să se comporte după cum ar fi dorit dramaturgul.

Ștefania intră și ea în jocul lui Manciuc, inițial acceptându-i viziunea și transformându-se în conformitate cu aceasta. Alegându-l pe Mihai Barbură să-i fie mire, ea își urmează visul de a fi în prejma unui Creator care să-i ofere libertatea de a-și urma calea spre sine, chiar dacă aceasta presupune, înainte de întoarcerea spre centru, cădere și suferință. Adevărata ei identitate, pe care o afirmă în finalul piesei, se conturează în momentul în care feminitatea ei devine taina prin care nivelurile realității se armonizează. În ea este salvarea pe care o caută, fiecare în felul său, toate celelalte personaje ale piesei, inclusiv Manciuc, care era mai aproape de fericire atunci când Ștefania îl iubea și când, dacă ar fi reușit să trăiască acea dragoste cu toată ființa sa, nu doar cu mintea, ar fi avut poate șansa să joace adevăratul „rol al vieții sale”.⁶³⁷

În dialogul cu Manciuc, Ștefania dobândește o voce remarcabil de puternică, având în vedere că toate personajele feminine create de Eliade până în 1946 prind viață în universul imaginar al operelor literare doar ca ilustrări ale unor arhetipuri⁶³⁸. În această piesă, protagonista refuză să se limiteze la acest rol, cerându-și dreptul de a fi ea însăși, o ființă umană totală, cu trup și suflet, care-și caută rădăcinile celeste mergând pe propria ei cale. În aceste rânduri, regretele lui Eliade cu privire la alegerile făcute în viața personală se fac foarte bine simțite, scriitorul proiectând în destinul Ștefaniei drama „confuziei planurilor” pe care a trăit-o atât de dureros în acei ani.

Manciuc își reproșează pierderea legăturii cu pământul în relația cu femeia iubită, conștientizând că din vina lui Ștefania s-a îndepărtat de propria fericire, acceptând să joace un rol potrivit pentru o lume închisă, palidă copie a realului, complet separată de izvorul vieții. El este în continuare convins că poate

⁶³⁵ Eliade era deosebit de preocupat de problema uscăciunii sufletești a intelectualului care nu asimilează conținutul cărților pe care le citește. El teoretizează în conferințele sale radiofonice asupra suferințelor generate de acest mod de a fi în lume care „sterilizează întreg cosmosul”, golindu-l de sacru. Vezi Mircea Eliade, „Întrebarea care rodește” (1938), în *50 Conferințe radiofonice 1932-1938*, Editura Humanitas, București, 2001, p. 276.

⁶³⁶ *A Spiritual Adventure*, p. 24.

⁶³⁷ *Ibidem*, p. 26.

⁶³⁸ Eroinele lui Eliade reprezintă misterul principiilor cosmice ale metamorfozei eterne, ale distrugerii și renașterii. Pentru că Ștefania aparține și „lumii de dincolo”, ea este „interzisă” pentru personaje precum Manciuc și Alexiu. Ștefania este predestinată să iubească un om excepțional, înzestrat cu darul de a „vedea” semnele sacralului. Dinamica principiilor cosmice feminine ilustrată prin experiența inițiativă a Ștefaniei unifică nivelurile realității.

să controleze viața viitoarei mirese, sugerându-i că până și dragostea ei pentru muzician este tot actualizarea gândului pe care el i l-a sădit în minte:

„**Manciu:** A, da, eu nu greșesc niciodată și te asigur că doar *crezi* că-l iubești. Crezi asta pentru că ai fost pregătită pentru această dragoste...(*Deodată își schimbă tonul vocii*) Dar recunosc că e prea târziu acum. Nu mai e nimic de făcut. Îmi pare rău pentru tine, și pentru mine, de asemenea. De aceea am venit, să-ți cer să mă ierți. Vorbesc cu toată sinceritatea. Te rog, iartă-mă.”⁶³⁹

Timpul lui Manciu se scurge, secundă cu secundă, fără ca el să primească răspunsurile care să-l elibereze de sentimentul de vinovăție. Rămâne, așadar, devotat jocului său care, în mod paradoxal, are menirea de a contribui la trezirea spirituală a personajelor în al căror destin intervine. În momentul apariției marelui, Manciu se retrage, așteptând ca fantasmеle care tulbură mintea Ștefaniei să intensifice confuzia care începe să afecteze relația dintre îndrăgostiți. Haosul se instalează din nou, la un alt nivel, totul se scufundă în incertitudine, urmând ca din contradicție să se nască o nouă lume. Ștefania este dublul Cristinei, deși ea respinge această identitate arhetipală, în timp ce Barbură, înțelegând problema miresei sale, hotărăște să revină în lumea oamenilor sub chipul unui om obișnuit, Petru Baranda, la rândul său un orfan al cărui destin este proiectat dincolo de timp și istorie. Lumea de dincolo, a Cristinei și a genialului ei soț, nu se poate intersecta cu cea pământească decât în conștiința celor inițiați care, participând și la viața în trup, pot integra dimensiunea celestă⁶⁴⁰.

Actul al treilea este construit în jurul misterului lui Mihai Barbură, cel care, prin muzica lui, demonstrează că a putut cuprinde, prin dragostea sa pentru Cristina, taina nemuririi, a prezentului etern. Coexistența în ființa muzicianului a două feluri de a fi în lume, aparent contradictorii, stârnește curiozitatea lui Manciu, care caută permanent răspunsuri, exemple care să satisfacă nevoia de cunoaștere a intelectului său. El percepe doar fragmentarea lumii, provocând noi confuzii în mintea Ștefaniei. Semnificația poveștii lui Baranda-Barbură poate fi pătrunsă, însă nu prin explicații, ci printr-o stare de neasemuită fericire creată prin unirea mistică, prin armonizarea tuturor dimensiunilor existenței. Prin vocea lui Mihai Barbură, Eliade pune în lumină unul dintre mesajele fundamentale ale întregii sale opere. Mai presus de toate este căutarea sensului ultim al tuturor lucrurilor, care poate fi descoperit prin cosmizare, prin trăirea unei iubiri depline, care se extinde asupra tuturor nivelurilor lumii create și dincolo de acestea, până în planul eternității:

„**Baranda:** N-aș putea să spun prea multe despre credința lui în compasiunea divină. Sunt sigur că aceasta n-ar fi contat foarte mult în ochii lui dacă n-ar fi fost susținut de o mare dragoste pentru o ființă vie. Credea că numai printr-o asemenea iubire pentru viață moartea poate fi abolită, suspendând curgerea timpului, proiectându-i pe cei care iubesc în eternitate.”⁶⁴¹

„Fericirea” nepământească pe care a trăit-o Mihai Barbură este exprimată în *Simfonia în E major*, care îi emoționează chiar și pe iubitorii de abstracțiuni intelectuale, precum Manciu. Sub noua sa înfățișare luminează, adoptând identitatea lui Petru Baranda, farmecul ființei sale, care s-a apropiat atât de mult de sacru, nu mai este recunoscut. Chiar Ștefania se lasă vrăjită de aparențe și tânjește după dragostea pură a muzicianului, pe care-l consideră complet diferit de cel pe care l-a ales să-i fie soț. Spre deosebire de Barbură, cunosător al realității ultime, Ștefania merge încă pe „drumul sufletelor”, confruntându-se cu plăsmuirile minții și cu propria coborâre în infern. Protagonista privește doar spre

⁶³⁹ A *Spiritual Adventure*, p. 28.

⁶⁴⁰ Despre posibilitatea saltului spre dimensiunea prezentului etern, depășind condiționările existenței în fragmentare, vezi Mircea Eliade, „Timpul și Destinul” (1939), în *Arta de a muri*, Editura Eikon, Cluj Napoca, 2006, p. 315.

⁶⁴¹ A *Spiritual Adventure*, p. 39.

limitele condiției umane iar totalitatea ființei⁶⁴², prin care se deschide calea spre nemurire, rămâne pentru ea, în această etapă a parcursului inițiativ, o realitate prea greu de acceptat. Cu toate acestea, mesajul „vocilor supranaturale” camuflat în simfonia lui Barbură pătrunde în inima ei, oferindu-i speranța regăsirii iubirii pierdute.

Hotărât ca de această dată să-și învingă teama și să o aștepte pe Ștefania să-și împlinească destinul, Baranda se retrage din existența ei. În *absentia*, sensul se reconstruiește, mintea tace și adâncurile vieții încep să își spună povestea. Aventura spirituală adevărată este trăită cu întreaga ființă, dragostea divină manifestându-se chiar și în cele mai obscure zone ale sufletului. Existența profană a Ștefaniei este resacralizată, în cele din urmă, prin totalizarea experienței.

Ultimul act îl prezintă pe Manciuc încercând să coordoneze punerea în scenă a propriei piese. Spre surprinderea sa, actorii interpretează o cu totul altă aventură spirituală, înțeleasă doar în termenii unei existențe omenești obișnuite. Viziunea sa, izvorâtă doar din cunoașterea prin intelect, nu reflectă transparența lumii, autolimitarea sacralului în profan și miracolul iubirii. Apariția pe scena teatrului a Ștefaniei se petrece într-o atmosferă tulburătoare, parcă la granița dintre lumi, unde dramaturgul se confruntă cu artificialitatea artei sale care, transmisă memoriei colective, nu va avea efect de catharsis decât în sens aristotelic. Viața reală iese din acest cadru limitat, este infinit mai bogată și își găsește împlinirea prin ieșire din sine, prin comuniune cu divinitatea. Ștefania se eliberează de întuneric, împlinind destinul oricărei iubiri, acela de a uni contrariile, de a pune lumile cerești în armonie cu cele pământești. Pe scena lui Manciuc se lasă doar cortina, în așteptarea viitoarelor repetiții și spectacole.

O lume se înfășoară aproape imperceptibil în alta, guvernată de alte legi, care nu pot fi exprimate decât prin simboluri. Categoriile realului și irealului se sfarmă în textul mitic eliadesc, dezvăluind o viziune impresionantă asupra mișcării lumii create, la care participă și conștiința omului. Această dimensiune a operei lui Mircea Eliade, conturată mai ales în textele literare și autobiografice, evidențiază faptul că Eliade nu și-a pierdut nici o clipă interesul pentru punctele de legătură dintre științele exacte și religie. El asimilează și transfigurează artistic aceste informații referitoare la paradigma realității oferită de fizica modernă care reflectă, spre uimirea oamenilor de știință, infinitatea vieții despre care vorbesc marile tradiții religioase ale umanității. În *Aventură spirituală*, această componentă a gândirii eliadești este reflectată în așa fel încât textul mitic, în care sunt încorporate informațiile oferite de uimitoarele descoperiri științifice ale vremii sale, să pună în evidență puterea conștiinței umane de a structura realitatea.

Natura este „aparent neînsuflețită”, după cum o arată permanenta ei mișcare, „dansul” vegetației și al apei, care pare să fie în rezonanță cu transformarea spirituală a protagoniștilor piesei. Chiar și în spațiul desacralizat al orașului, obiectele au modul lor de a participa la visul oamenilor. Parcă afirmând realitatea izomorfismului dintre câmpul conștiinței și cel cuantic, așa cum aceasta este reflectată de vechi texte tantrice și de filosofia unor savanți precum Heisenberg⁶⁴³ și Ștefan Lupașcu⁶⁴⁴, Eliade arată în piesa sa cum teatrul, scena, decorurile nu sunt doar elemente fără viață. Există în ele o chemare magică, pe care cei pregătiți să o perceapă o urmează, ajungând să înțeleagă nu doar un adevăr, ci splendoarea existenței lumilor în simultaneitate, în prezentul etern. Astfel, în ultimul act al piesei, Ștefania apare pe

⁶⁴² Eliade arată în lucrările sale științifice și literare că, prin experiența iubirii absolute, experiența omului este totalizată, unificată în conștiința extinsă care atinge starea *anātman*. Aceasta înseamnă, conform învățăturilor budiste, că ființa umană ajunge să contemple natura reală a sinelui, care nu este separat de conștiința universală. Vezi și David Galin, “The Concepts of Self, Person, and I in Western Psychology and in Buddhism”, în *Buddhism and Science, Breaking New Grounds*, B. Allan Wallace (editor) Columbia University Press, New York, 2003, p. 108-142.

⁶⁴³ Heisenberg demonstrează în 1927 că manifestarea funcției de undă se realizează în corespondență cu modul în care un sistem se reflectă în conștiința unui observator. Vezi și Stephen M. Barr, *Modern Physics and Ancient Faith*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2003, p. 172.

⁶⁴⁴ Ștefan Lupașcu, *Experiența microfizică și gândirea umană*, Editura Științifică, București, 1992, p. 110-115.

scenă din senin, sugerând că întregul complex al realității teatrului a contribuit la manifestarea prezenței sale în acel loc. Ștefania, foarte aproape acum de centrul ființei sale, știe că toate elementele lumii create contribuie la trezirea sufletului și îi transmite această informație lui Manciuc, care încă trece dintr-o plămădire a minții în alta, căutând răspunsuri potrivite doar pentru lumi încremenite, rupte de viață.

De asemenea, observăm cum personajele sunt și în timp, și dincolo de el, privind spre nenumăratele posibilități ale existenței lor. Eliade creează în piesa sa o realitate guvernată de principiul retrocauzalității. Pentru Ștefania și Mihai Barbură, trecutul și viitorul se suprapun, prezentul aducând experiențe care sunt efectul unui mod de a fi ce poate va fi atins prin inițiere. Dezvoltând această memorie a viitorului prin contemplarea, în singurătate, a realității sufletului său, Barbură așteaptă venirea Ștefaniei, știe ce încercări vor tulbura mintea și inima miresei sale, hotărând să se retragă în așteptarea actualizării metamorfozei sufletești care să restabilească armonia existenței lor. La rândul ei, Ștefania se lasă călăuzită de impulsul de a-l alege pe Mihai Barbură, încercând să-l salveze, să-l readucă printre oameni. Astfel, treptat, după ce trece de pragul fricii și al prăbușirii totale în deznădejde, ea ajunge să conștientizeze faptul că și ea, asemeni fiecărui om, este coroana creației, purtând, în profunzimile ființei sale, informația iluminării. Întreaga istorie a personajelor, la fel ca povestea aparent încremenită în piesa lui Manciuc, nu poate fi înghețată. Conștiințele celor care participă la realitatea ei o modifică neîncetat, căutând semnificația pe care fiecare dintre ei este pregătit să o primească.

Asemeni coexistenței punctului și vibrației⁶⁴⁵ din filosofia hindusă, în rezonanță cu realitatea entităților subatomice care au în același timp proprietăți de particulă și undă⁶⁴⁶, Ștefania și Mihai Barbură, personajele a căror conștiință începe să se trezească, sunt în același timp în moarte și în viață, în timp și în eternitate. Alexiu, Lucia și Manciuc reprezintă alte moduri de a fi în lume, departe de acceptarea coincidenței contrariilor, care se manifestă și în existența lor. Fiecare dintre ei se călăuzește după idei fabricate de alții și îmbrățișate de cei mai mulți dintre semenii lor ca fiind la baza singurei realități posibile. Creativitatea lor este înăbușită, alegând să nu mai viseze la libertate. Intelectul, arată Eliade prin universul imaginar al *Aventurii spirituale*, nu creează, ci doar observă. Doar conștiința umană, în totalitatea ei, cuprinde infinitatea posibilităților și surprinde sâmburele sacru al fiecărei actualizări.

Depănând o poveste ca aceasta, dincolo de logica lui da sau nu, Eliade oferă mai mult decât un mod de a privi spre un adevăr absolut. El contemplă cu mirare jocul lumilor, fără început și fără sfârșit, sperând ca arta sa să genereze un efect profund în conștiința celor care o primesc. Încercând în continuare transformare și reînnoire a fiecărei ființe umane, după nenumărate căderi, confuzii și suferințe, pe care și el le-a îndurat asemeni tuturor celor căzuți în istorie, Eliade afirmă, poate în cel mai dureros moment al vieții sale, că omul nu este un prizonier al vieții pământești, având mereu libertatea de a-și alege drumul, șansa de a se transforma prin creativitate și iubire, împacând contrariile.

⁶⁴⁵ Mircea Eliade, „Caracterul subiectiv al fizicii indiene” (1934), în Mircea Handoca, *Mircea Eliade. Pagini regăsite*, Editura Lider, București, 2008, p. 205-211.

⁶⁴⁶ Remarcăm simetria dintre gândul filosofic eliadesc și principiul complementarității din fizica cuantică, formulat de Niels Bohr, prezentat pentru prima oară în 1927, care demonstrează faptul că entitățile din sistemele subatomice sunt în același timp particule și unde.

IV. 4. Podul. Misterul primei repetiții

„Există un sens religios al repetiției. Dacă omul reactualizează un eveniment mitic, aceasta nu presupune întoarcerea în timpul istoric, ci ieșirea din durată profană și participarea la o realitate în care este alături de zei și de eroi. Așadar, repetiția prin ritual este întotdeauna în legătură cu timpul sacru; prin sincronicitate, mitul devine prezență.” („The Sacred in the Secular World”, în *Mircea Eliade. A Critical Reader*, Bryan Rennie (editor), Equinox, London, 2006, p. 61.)

Poveștile reîntoarcerii și reînnoirii, sugerează Eliade, se adresează tuturor nivelurilor conștiinței, ascunzând misterul evenimentelor aparent ne semnificative care trezesc ființa, determinând-o să caute calea spre realitatea ultimă. Informația experienței beatifice este integrată în structura unui text mitic care se articulează pe baza unor povestiri pe care Eliade le scrisese mai întâi cu inima, repetându-le doar pentru sine, lăsându-le așadar să prindă viață prin fascinanta interacțiune dintre nivelurile conștiinței scriitorului. După cum afirmă în paginile *Jurnalului*, referindu-se la geneza nuvelei, Eliade își propusese inițial să ofere multiple perspective asupra misterului autolimitării sacrului în profan, revenind astfel, pe un alt plan, asupra unor idei exprimate în *Isabel și apele diavolului* (1929), continuând apoi cu mesajul irecognoscibilității miracolului camuflat în *Șarpele* (1927)⁶⁴⁷. De această dată, scriind *Podul* în 1963, după cum precizează în *Jurnal*, Eliade simte impulsul de a da frâu liber imaginației, pentru a camufla altfel „o întreagă filosofie”:

„Se pare că întrezăresc secretul nuvelei: camuflajul misterelor în evenimente și întâmplări din realitatea imediată. Această temă este deja prezentă în *Isabel* și exprimată cu claritate în *Șarpele*. Dar de data aceasta voi încerca altceva: să mă las dus de imaginație și să merg de-a lungul unui fir subțire, confruntându-mă mereu cu riscul de a cădea în grotesc sau senzațional”⁶⁴⁸.

Dincolo de concepte, afirmă Eliade în încercarea de a-și călăuzi cititorul, întregul univers imaginar al poveștii poate fi asimilat prin reîntoarcerea la traseul inițiat pe care acesta îl propune. Se realizează astfel purificarea gândirii, unificarea Logosului cu viața care pulsează în abisul conștiinței. Diferite modalități ale sacrului, cu care istoricul religiilor era familiarizat, sunt surprinse prin patru povestiri care se întrepătrund, se completează una pe alta, reflectând multiplele posibilități ale ființei de a actualiza echilibrul dinamic al existenței în Divinitate. Un prim model este acela ilustrat de relatarea lui Vladimir, care arată că patimile pot să zguduie ființa răătăcită în uitare.

Vladimir se află la munte, într-un spațiu străin de locul unde „se așezase” pentru a se lăsa trăit „prin alții, laolaltă cu alții, la întâmplare”⁶⁴⁹. Emanuel, motociclistul, repetă în zadar gestul eroic de a urca o coastă abruptă lăsând, în cele din urmă, să se întâmple accidentul, cel care declanșează ruptura de nivel, confruntarea cu suflul vieții care se stinge. După cum o cer regulile jocului, sufletul captiv în

⁶⁴⁷ Iată ce scrie Eliade în *Jurnal*: „Ieri după amiază, am început o nouă nuvelă. Am scris opt pagini. Nu știu încă ce titlu va avea: probabil *Decameron*. Pentru că este vorba despre personaje care spun povești. Voi folosi fragmente din vise, alte nuvele și piese de teatru (începute și abandonate). Însă voi da frâu liber scriiturii, fără să mă gândesc la ce voi ajunge. De fapt, îmi tot spun povești pe care nu le-am scris încă.” Vezi Mircea Eliade, manuscrisul nepublicat al *Jurnalului*, Eliade Special Collection, University of Chicago Library, Boxes 15-17 (Microfilm copies, Boxes 18-23) 25 decembrie, 1963, *apud* Mac Linscott Ricketts, „How *The Bridge* was written”, în *Archeus, Studies in the History of religions*, XV, *Remembering, Reimagining, Revalorizing Mircea Eliade*, Norman Girardot, Bryan Rennie (editori), Agence Universitaire de la Francophonie, București, 2011, p. 37. (t. n.)

⁶⁴⁸ *Ibidem*, p. 38.

⁶⁴⁹ Mircea Eliade, *Podul*, în *Proză Fantastică*, Vol. III, Ediție de Eugen Simion, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991, p. 45.

iluzie nu reușește să privească spre ordinea ascunsă a lumii „de la început”. Trecând dintr-o poveste în alta, continuându-și călătoria, acesta acumulează înțelegere, atingând un înalt nivel de percepție. Nu întâmplător, în momentul în care povestea lui Vladimir aduce în prim plan dimensiunea transcendentă a existenței, Onofrei proiectează, prin relatarea sa, un alt mod de a fi în lume, îmbogățit prin cuprinderea mai multor văzduhuri. Locotenentul de roșiori, protagonistul acestei istorisiri, „atât de frumos încât cineva ar trebui să-l descrie” utilizând „și alt limbaj decât cel de toate zilele”, pășește parcă prin adâncul gândurilor tuturor celor care participă la acest dialog cu funcție soteriologică. Prezența sa poate fi integrată în structurile conștiinței doar urcând treptele cunoașterii apofatice, intrând într-un univers al arhetipurilor.

Cunoscător al *Upanishadelor*, el devine, dincolo de individualitate și fragmentare, purtătorul unui mesaj suprapersonal, o adevărată forță al cărei rost este să restabilească prin ritual ordinea cosmică. Și în acest caz, transpunerea în nonființă nu poate fi actualizată decât învingând stările de descompunere, tristețea, melancolia generată de proiectarea în conștiință a unei postexistențe larvare. După spusele lui Onofrei, locotenentului „îi place să se întoarcă acasă călare, de aceea a și ales un regiment de roșiori. Dar i-a interzis colonelul. Călare, un bărbat atât de frumos, în uniformă de roșiori, pe străzile acestea cu atâtea frunze veștede, toamna, străzi atât de melancolice către apusul soarelui”⁶⁵⁰. Frumusețea de nedescris a celui care traversează lumi, fără a se roti împreună cu ele, poate deveni accesibilă doar totalității ființei, care poartă în inimă sensul din adânc al lucrurilor. Așa se explică faptul că, în casa din strada Preoteselor, într-un spațiu consacrat deschiderii spre înalt, se desfășoară o existență ordonată de gesturi simbolice, care armonizează conștiința cu „cifrul” unificator⁶⁵¹.

Un alt orizont se deschide datorită poveștii prin care Zamfirescu exprimă misterul participării la lumea transfigurată prin Logos divin, datorită căruia toate formele zămislite prin actualizarea posibilităților de manifestare ale Principiului Universal devin reale, semnificative. Urmărind structura de adâncime comună a evenimentelor cu potențial hierofanic, Zamfirescu face trecerea de la viziunea brahmanică asupra identității sinelui cu Divinul la înțelegerea creatoare a Logosului, prin care dimensiunea eternității nu mai este străină sufletului detașat de existența în timp și în istorie. Cuvântul deschide poarta spre alteritate, cuprinzând atât domeniul văzutelor cât și pe cel al nevăzutelor, oferind astfel răspunsurile pe care sufletul le așteaptă pentru a contempla asemănarea sa cu Divinitatea⁶⁵².

Binecuvântarea vine prin glasul unei fete care citește dintr-o carte în timp ce călăuzește o bătrână pe drumul spre casă. Revelația primordială este oferită prin cuvântul sacru, însă cunoașterea e mereu deschisă spre alte dimensiuni prin colaborarea între generații și diferite culturi. Un tânăr „delicat” începe să o curteze pe cea care, împlinindu-și potențialitățile, „se făcuse foarte frumoasă”⁶⁵³, încercând să-i vorbească și el despre „universurile ideale” constituite prin cărțile care i-au călăuzit viața interioară.

Înfășurate în urzeala fenomenelor culturale, miturile deschid conștiința spre alte niveluri ontologice. Așa este și istoria sacră a lui Adonis care, traumatizat de întâlnirea cu sacrul urmată de prăbușirea în dimensiunea profană a existenței, actualizează un destin pus sub semnul reconcilierii

⁶⁵⁰ *Ibidem*, p. 35.

⁶⁵¹ Este semnificativă în această privință cercetarea Stellei Kramrisch, care arată că în arta indiană imaginea călărețului sugerează legătura magică între cer și pământ. „Indra, zeul creator, a fost cel care a călărit pentru prima dată. Tradiții mai târzii îl arată pe zeul soarelui pe un cal de foc, referindu-se la toate aspectele focului, atât cerești cât și pământești, lumina de sus și scânteia vieții.” Vezi Stella Kramrisch, „Indian Varieties of Art Ritual” în *Myths and Symbols. Studies in Honour of Mircea Eliade*, Joseph M. Kitagawa, Charles H. Long (editori), The University of Chicago Press, Chicago and London, 1968, p. 24-26.

⁶⁵² Guy L. Beck remarcă faptul că, în filosofia indiană, cuvântul reprezintă o putere decisivă, rostirea sa celebrantă declanșând forțe nebănuite. Vezi Guy L. Beck, *Sonic Theology. Hinduism and Sacred Sound*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1995, p. 34.

⁶⁵³ *Podul*, p. 38.

contrariilor. Aceași structură informează tragedia „de ordin metafizic și teologal” a locotenentului. Salonul „înainte consacrat petrecerilor și conferințelor” devine „un loc rezervat meditațiilor și ceremoniilor”. Explicațiile nu mai sunt necesare, iar efortul de a decoda constelații de simboluri este treptat topit în trăire intensă.

Lumea, sugerează Onofrei, a fost creată din nimic, prin urmare nu poate avea sfârșit. Ea se extinde mereu, în multiple și complexe sisteme care cu timpul se îndepărtează tot mai mult de forța structurii care a împlinit actualizarea lor. Lumina divină însă învăluie mereu Creația, transfigurând-o, inspirând nostalgia reintegrării, generând impulsul de a adopta punctul de vedere interogativ care se dizolvă treptat în mirare⁶⁵⁴.

În acest sens, povestea lui Gologan se dovedește a fi revelatoare, arătând cum dintr-o situație absurdă nu se poate ieși căutând soluții în limita planului orizontal al ființei. În casa cu mai multe niveluri a lui Stavroghin venise „lume bună”, majoritatea străini, chemați parcă de taina botezului care se dezvăluia „mult mai departe, într-o mahala”, celor de la etajele superioare. Toate aceste persoane distinse par să treacă ușor de la un nivel la altul al limbajului, tălmăcind sensul indiferent de limba în care acesta este exprimat. Ei cunosc bine „secretul etajelor”⁶⁵⁵, fapt care determină depășirea antagonismului.

În comparație cu oaspeții lui Stavroghin, explică Zamfirescu, fata și bătrâna rătăcesc încă prin lume. Neavând o identitate precisă, aparținând unui plan de dincolo de individualitate și fragmentare, ele găsesc în Cuvânt centrul care le orientează, care le ajută să absoarbă detașat suferința lumii. Tânărul Blanduzia, care privește cu atenție corespondențele dintre structurile sacralului cristalizate în rostirea chemărilor din Cartea Vieții și diferitele zone ale creației culturale, actualizează o existență „sanctificată prin ritual”⁶⁵⁶. Cina devine prilej de tainică participare la dumnezeire. Doar locotenentul are misiunea de a deschide cea de-a doua sticlă, arătând prin gestul său simbolic drumul vieții și al harului. Treptat, experiența nu se mai limitează la formele gândului, care oglindesc o lume creată din tristețe și uitare, lăsând loc realului, încântării printr-un nou joc al posibilităților:

„Atunci începi să înțelegi. Să-l vezi trecând călare către casă, în amurg, frumos ca un luceafăr și totuși detașat, rănit, să auzi pașii calului pe covorul de frunze veștede, când lumina scade pe nesimțite, și se aprind felinarele, se aprind lămpile cu gaz, și să te întrebi atunci: la ce bun? Ce sens mai pot avea toate acestea? De ce ne-am născut dacă nu-l putem înțelege, dacă nu-l putem recunoaște?”⁶⁵⁷

Iată întrebări care se ivesc datorită rupturii de real, prin conștientizarea unui mod de a fi în lume particular, înstrăinat de Unitate. Aceste interogații, îl învăță Buddha pe discipolului său Malunkyaputta, nu mai pot folosi ființei, care trebuie să se concentreze asupra căii de mijloc, singura prin care poate fi dobândită eliberarea de ignoranță⁶⁵⁸. Alegând să creeze, omul actualizează toate potențialitățile de manifestare cu care a fost înzestrat, reușind să vadă că pragul poate fi trecut oricând, că dincolo de cortină ar putea fi nebănuita splendoare a luminilor de care sufletul trezit nu mai este străin.

A doua oară, Vladimir îl recunoaște pe Emanuel, al cărui destin pare să se construiască prin valul unei emoții pline de har. Această stare de grație, sugerează personajul narator, sporește datorită legăturilor dintre oamenii care văd, în lumina alterității, tainica prefacere a firii în rezonanță cu lumea divină. Epifania se petrece pe la mijlocul vieții, după mulți ani trăiți „ca prin vis”, deși, în tinerețe,

⁶⁵⁴ Eliade corelează povestea lui Onofrei cu învățăturile lui Dionisie Pseudo-Aeropagitul, care pune bazele teologiei apofatice. Vezi Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Vol. III, Editura Universitas, Chișinău, 1992, p. 64.

⁶⁵⁵ *Podul*, p. 41.

⁶⁵⁶ *Ibidem*, p. 42.

⁶⁵⁷ *Ibidem*, p. 44.

⁶⁵⁸ Idem, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Vol. II, Editura Universitas, Chișinău, 1992, p. 155.

încercase să se apropie de sensul ultim al existenței jucându-l pe Iosafat⁶⁵⁹. Prin anamneză, ordinea interioară poate fi restabilită în așa fel încât alte posibilități ale ființei să fie explorate, trecând de la a doua etapă a jocului la cea de-a treia, până la ieșirea din moară.

Pentru Zamfirescu, reamintirea face ca actualizările vieții să se armonizeze, călăuzindu-l spre miezul unor noi întâlniri semnificative. Știind că bătrâna însoțită de fată nu era oarbă, ci se apropia doar de miracolul morții, el își intersectează drumul din ce în ce mai frecvent cu cele două mesagere ale sacrului, care traversează toate spațiile existenței în societatea desacralizată. Pentru că „biserica era goală”⁶⁶⁰, nemaifiind păzită de nimeni, fata începe să citească despre apa Vavilonului, acolo unde se adunaseră cetățenii orașului pentru a respecta regulile unei lumi fără Dumnezeu. Ei par să participe la o altă realitate, emanată parcă din inscripția imprimată pe piatra de temelie a Primăriei de Verde printr-un gest mecanic, îndepărtat de lumina vieții adevărate, care mai pâlpâie tainic, ascunsă în simbol. Rostirea celebrantă a fetei face ca nivelul fragmentării să nu mai fie separat de real. Participanții la eveniment sunt seduși de povestea despre apa Vavilonului, care se împletește cu existența lor repetitivă, închisă, al cărei rost pare pierdut. Ființa căzută în istorie, înstrăinată de sacru, simte că mai există încântare, că glasul pământesc al omului mai poate fi pătruns de armonia divină. Întrucât planul transcendent este răsturnat și fragmentat prin reflectare în conștiința celui care adoptă punctul de vedere profan, exprimat prin structuri lingvistice sfărâmate, cetățenii adunați lângă Primărie nu „înțelegeau despre ce era vorba, dar își închipuiau că e ceva în legătură cu datinile strămoșești”⁶⁶¹. Ei se simt pătrunși de suflul unei noi vieți datorită farmecului unui univers imaginar comun, care se deschide prin poveste.

Sacru se autolimitează în diversele forme ale domeniului multiplicității, între care se stabilesc conexiuni misterioase. Gologan observă că, după moartea lui Stavroghin, prietenii acestuia continuă să organizeze întâlniri cu cei cărora Herghelie le spusese despre taina botezului. Pregătind actualizarea unor noi creații ale spiritului, într-o altă casă cu trei etaje, trei sute de invitați sunt chemați să sărbătorească nunta de argint a lui Aristide. Cu mare greutate, sugerează povestitorul, ar putea fi depășit domeniul multiplicității, pentru a dobândi curajul de a trece dincolo de polaritate. Cunoscând primejdia saltului spre un alt nivel ontologic, mesagerii sacrului nu întârzie să apară „din străinătate” pentru a-i călăuzi pe cei fascinați de promisiunea celei de-a doua morți. De această dată, Gologan își amintește numele frumoasei doamne de la legația Elveției⁶⁶². El se „trezește față-n față” cu ea, dincolo de contrarii, bucuros să primească vestea cea bună a bogăției de sens a lumii create prin jocul magic al mișcării între polarități, mereu pe alte căi, respectând însă aceleași reguli:

„Mingile acelea neastâmpărate, rachetele, sunetele ritmice, căci, nu e așa? Când mingea e prinsă corect de rachetă, auzi un sunet inimitabil, sunet cu totul turburător, îți amintește de copilărie, de tinerețe, înțelegi atunci că sînt oameni în stare să asculte zece, douăzeci de ani mingile de tenis prinse în rachete, înțelegi că nu te mai sature, același ritm, același ritm, misterios, turburător, îți dă neconținut de gândit, ai putea privi și asculta zeci, sute de ani și să te tot întrebi: *De ce ? De ce ?*”⁶⁶³

⁶⁵⁹ Intitulând jocul la care face referire personajul „moara lui Iosafat”, Eliade sugerează existența unor corespondențe între mesajul poveștii lui Vladimir și mitul biblic despre Iosafat, cel care-l căuta pe Dumnezeu cu inima. Vezi *Biblia*, Cartea a doua Paralipomena, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1993, cap.17-19, p. 473-475.

⁶⁶⁰ *Podul*, p. 47.

⁶⁶¹ *Ibidem*, p. 47.

⁶⁶² Guy L. Beck evidențiază semnificația spirituală a „cunoașterii numelui” în filosofia hindusă. Cel care află acest secret actualizează o altă stare a ființei, existând „la același nivel cu zeii”. Vezi Guy L. Beck, *op. cit.*, p. 34.

⁶⁶³ *Podul*, p. 49.

Prin meditație, ritmul exterior cuprinde și guvernează lumea lăuntrică, generând propria intenționalitate, orientând ființa spre interiorizarea armoniei cosmice⁶⁶⁴. Pe de altă parte, asemeni lui Onofrei, Gologan este confruntat cu aceeași întrebare care încolțește în conștiința vrăjită de dansul materiei, ținând spiritul captiv, retrăgându-se în același timp, pe măsură ce ființa reușește, depășind limitele micii rațiuni, să cunoască „structurile profunde ale realului”.

Pe o altă cale, căutând spațiul consacrat în care manifestarea Logosului ar putea să reînnoiască întreaga creație, bătrâna și fata ajung la via lui Eufrosin. Culegătorii ascultă „cu evlavie”, fascinați de puterea cuvântului viu de a exprima numinosul. Zamfirescu doar aude, fiind încă departe de viziunea interioară pe care o puteau trăi lucrătorii viei sub influența vocii de dincolo de lume⁶⁶⁵. Îl urmează așadar pe Eufrosin, care se îndreaptă spre pod, nerăbdător să participe la miraculosul salt spre dimensiunea transcendentă. Pentru omul care „știe” că trebuie să treacă podul, trăind din această cauză drama existenței sub povara îndoielii, există riscul opririi în moarte. Depășind acest prag proiectat de conștiința fragmentată, călătoria pe drumul spre Centru poate fi reluată oricând.

Fundamentul comun al celor patru povești este pus în lumină de Onofrei. El arată misterioasa solidaritate dintre formele lumii, așa cum este ea cuprinsă în constelații de simboluri pentru a fi transmisă, dincolo de „universuri abstracte”, ființei totale. Trăirea care permite reintegrarea în Unitate poate fi actualizată tocmai datorită existenței „în lumea aceasta”. Oglindindu-se în ceilalți, recunoscând în poveștile lor căi de împlinire a potențialităților ființei, Onofrei este învăluit de bucuria cunoașterii depline, care nu se poate naște decât din dragoste. Trăirea intensă, care dezmărginește ființa, asupra căreia personajul insistă pentru a marca încheierea călătoriei sale alături de ceilalți povestitori, amintește de cuvintele Sfântului Apostol Pavel:

„Și de aș avea darul proorociei și tainele toate le-aș cunoaște și orice știință, și de aș avea atâta credință încât să mut și munții, iar dragoste nu am, nimic nu sunt. [...] Căci vedem acum ca prin oglindă, în ghicitorie, iar atunci față către față; acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaște pe deplin, precum am fost cunoscut și eu. Și acum rămân acestea trei: credința, nădejdea, dragostea. Iar mai mare dintre acestea este dragostea.”⁶⁶⁶

Aducând în profunzimile conștiinței sale ritmul din ce în ce mai potolit al lumii exterioare, după cea de-a doua moarte, Onofrei ajunge să cunoască secretul reîntoarcerii, dobândind astfel șansa transformării în picătură, pentru a deveni apoi mare, lumină, cuvânt. Iată, deci, un text în care Eliade pune în lumină bogăția virtualităților spre care se deschide conștiința prin reactualizarea actului primordial, rămânând astfel în real, sporindu-și posibilitățile de creație în planul realității imediate.

⁶⁶⁴ Prin audiere mistică, explică Eliade în *Yoga*, întregul cosmos este transformat într-o vastă teofanie sonoră. Vezi *Yoga, Nemurire și libertate*, București, Editura Humanitas, 1993, p. 132-133.

⁶⁶⁵ Corelăm această secvență narativă cu teoria lui Guy Beck referitoare la impactul sunetelor și cuvântelor sacre asupra conștiinței. În filosofia hindusă, arată Guy Beck, limbajul se actualizează pe trei nivele, care corespund diferitelor structuri ale conștiinței. Manifestarea exterioară a cuvântului este forma *Vaikhari*. Expresia subtilă a ideii este *Madhyama*, stare care se actualizează prin *Pasyanti*, o formă în care ideea este potențialitate, precum sămânța unui copac. Cea mai înaltă expresie este *Para*, tăcerea de dincolo de jocul virtualităților. Vezi Guy L. Beck, *op. cit.*, p. 73.

⁶⁶⁶ *Biblia*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1993, *Corinteni* 13-14, p. 1304-1305.

IV. 5. *Pe Strada Mântuleasa*. Omul total și lumina ascunsă a istoriei

„Dogma marxistă – că nu conștiința oamenilor le determină ființa, ci, dimpotrivă, situația lor socială le determină conștiința – poate fi justificată numai dacă luăm în considerare condiția umană așa cum e dată, adică, «decăzută». Dar toate tradițiile religioase insistă că tocmai de această determinare și condiționare omul trebuie să se elibereze. Toate tradițiile posedă o «metodă», o «asceză», o «yoga», prin care omul își poate dobândi adevărata lui identitate, trecând de la ignoranță la «știință» (gnoză), de la condiționare și sclavie la libertate.”

(Mircea Eliade, *Jurnal II*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 228.)

Această nuvelă, scrisă în 1968, „într-o română mai subtilă decât celelalte romane”⁶⁶⁷, după cum afirmă Eliade în interviul acordat lui Claude-Henri Rocquet, reprezintă una dintre cele mai complexe și misterioase povestiri pe care filozoful religiilor le oferă cititorilor săi. „Subtilitatea” la care face referire scriitorul pare să fie pusă în legătură cu o taină, învăluită după douăzeci de ani de exil în cuvintele unei limbi care informează profunzimile conștiinței, punând în lumină legăturile acesteia cu o Românie eternă. Eliade creează astfel un text cu structură labirintică, o formă impresionantă născută din tăcerea minții care, călăuzită de sens, arată corespondențele dintre nivelurile realității, fondul de lumină care unește toate elementele lumii create. În concepția lui Eugen Simion, această „povestire a unor povestiri” este „cea mai complexă dintre narațiunile lui Eliade”⁶⁶⁸. Criticul remarcă fluiditatea diferitelor niveluri ale textului mitic, modul fascinant în care acestea se întrepătrund, determinând colonizarea „nucleului realist, determinabil”, de structuri ale sacrului⁶⁶⁹.

Basarab Nicolescu privește spre dimensiunea metafizică a acestei nuvele din perspectiva savantului care contemplă realitatea, evidențiind substanța filosofică a tuturor creațiilor spiritului. După cum remarcă autorul *Manifestului Transdisciplinarității*, în această povestire magică, „totul se petrece ca și cum universul fizic spațio-temporal einsteinian ar dobândi o nouă dimensiune – aceea a spiritualității”⁶⁷⁰. Intrarea în rezonanță cu planul transuman al existenței presupune interiorizarea aceluiasi ritm cosmic care ordonează absorbția în conștiință a „micilor istorii”, clarificând fiecare „situație limită”, totalizând sensul evenimentelor⁶⁷¹. Dincolo de timp, cititorul participă, alături de scriitor, la o altă realitate, a unui univers imaginar deschis nesfârșitului joc al posibilităților, căutând mereu modelul primordial mântuitor.

Prin parcursul inițiat al bătrânului director de școală, Eliade ilustrează echilibrul dinamic al polarităților. Pe de o parte, există potențialitatea arhetipală, care este actualizată în conștiința personajului martor sub forma unei existențe în orizontul misterului. Pe de altă parte, viața lăuntrică sfârșimată a „omului înarmat cu logică” fragmentează realitatea, îngrădind accesul la memoria care salvează. Scriitorul reflectă în paginile acestei nuvele asupra celui mai mare pericol actualizat de instaurarea unui regim totalitar: invazia vieții personale a cetățenilor, închiderea conștiințelor în iluzia

⁶⁶⁷ Mircea Eliade, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 175.

⁶⁶⁸ Eugen Simion, *op. cit.*, p. 249.

⁶⁶⁹ *Ibidem*, p. 251.

⁶⁷⁰ Basarab Nicolescu, „Ambiguitate și semnificație în *Pe Strada Mântuleasa*”, în *De la Isarlik la Valea Uimirii*, Vol. I, Editura Curtea veche, București, 2011, p. 285.

⁶⁷¹ Sabina Fînaru subliniază caracterul fragmentar al textelor literare scrise de filozoful religiilor, care „corespunde esteticii autenticității eliadești”, invitând la lectură creatoare, în rezonanță cu profunzimile textului. Cercetătoarea observă, luând în considerare totalitatea operei savantului român, că proza mitică pe care o creează lăsându-se condus de impulsul creator al abisului conștiinței integrează și depășește nivelul estetic, încercând să se apropie de dimensiunea soteriologică a scriiturii. Vezi Sabina Fînaru, *Eliade prin Eliade*, Editura Univers, București, 2006, p. 138.

unei „ere de aur” viitoare care, sfâșiind tradiții sacre, nu poate fi clădită decât pe ignoranță și lipsire de libertate.

Nu fără ezitare, bătrânul profesor pătrunde pe tărâmul umbrelor. Granița dintre realul ca subiect și realul ca obiect al cunoașterii se dizolvă, indicând tranziția spre o altă lume, în care, treptat, iese la lumină țesătura ascunsă a istoriei. Înainte de a-i invita pe cititori să-l urmeze pe Fărâma pe tărâmul labirintic al unei clădiri severe, sobre, „cu multe etaje”, Eliade descrie chipul gânditor, simplu și armonios al „omului fragil”⁶⁷² înzestrat cu forța de a duce „un mare vis”⁶⁷³:

„Era un bărbat destul de înalt și foarte slab, cu o figură prelungă, osoasă, ștearsă, cu ochii cenușii, fără expresie; mustața, crescută neîngrijit, era aproape albă, ușor îngălbenită de tutun. Avea o pălărie veche de paie și era îmbrăcat în haine de vară, decolorate, foarte largi, parcă n-ar fi fost ale lui.”⁶⁷⁴

Este impresionantă această statură înaltă, fața senină care amintește de expresivitatea chipului transfigurat de lumina divină înfățișată în icoanele bizantine⁶⁷⁵. Fărâma este un cunosător, care alege să participe la existența lumească pentru a-și afirma libertatea și a împlini asemănarea cu Dumnezeu. Gesturile pline de curtoazie, mișcările trupului și vorbele bătrânului dobândesc dimensiune sacramentală. Fărâma pare să officieze un misterios ritual menit să ofere o experiență înnoitoare, care apropie ființa de firescul vieții. Bătrânul profesor este pregătit pentru o întâlnire semnificativă *acasă* la domnul maior Borza, care locuiește la etajul IV al clădirii⁶⁷⁶. Deși i se spune că fostul său elev ar putea fi la comisariat, prin urmare departe de spațiul consacrat în care tot ce este fragmentat tinde să refacă unitatea, Fărâma se concentrează asupra înțelesului prezenței sale în acel loc. El afirmă că face parte din familia domnului maior, reprezentând „partea cea mai prețioasă: copilăria”⁶⁷⁷.

Este semnificativ faptul că Fărâma îl caută pe „domn” și nu pe „tovarăș”, străduindu-se să ajungă la centrul lucrurilor. În acest context, bătrânul profesor pare să întruchieze, după cum observă Claude-Henri Rocquet, „dublul” lui Eliade reflectat în oglinda poveștii. Dorindu-și să fie „un mărturisitor de adâncuri sufletești”, filozoful religiilor îi vorbea lui Ion Biberi despre valoarea experienței interioare ca mijloc de cunoaștere, insistând asupra bucuriei de a-ți da seama „că ai ceva de spus, că poți să ridici ochii spre stele, spre frumusețea lumii de sus, privind în același timp fermecat umbrele din lumea de jos”⁶⁷⁸. În același fel, impulsivat de convingerea că polaritățile se întâlnesc, Fărâma urcă „tacticos, fără grabă”, scările clădirii, oprindu-se la fiecare etaj pentru a vorbi cu personaje misterioase. Eliade integrează în țesătura poveștii simbolismul ascensiunii, care este interiorizat de conștiința fiecărui observator în funcție de nivelul de percepție pe care acesta l-a cultivat prin experiențele sale anterioare. Iată ce scrie filosoful religiilor în acest sens:

⁶⁷² Eliade, Mircea, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 176.

⁶⁷³ Este semnificativ în această privință un citat din Bernanos notat de Eliade în *Jurnal*, în iarna anului 1983, meditănd asupra rândurilor scrise de acest autor după publicarea romanului *Sous le Soleil de Satan*: „Imaginația nu i-a înșelat niciodată decât pe cei slabi sau pe cei lași, incapabili să poarte povara unui vis mareț.” Vezi Mircea Eliade, *Jurnal II*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 438.

⁶⁷⁴ Idem, *Pe Strada Mântuleasa*, în *Proză fantastică*, Vol. III, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991, p. 77.

⁶⁷⁵ Despre modul în care icoana bizantină reflectă potențialitatea chipului, care se împlinește în *asemănare*, vezi Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Editura Humanitas, București, 2006, p. 126-141. Vezi și Leonid Uspensky, Vladimir Lossky, *Călăuziri în lumea icoanei*, Editura Sofia, 2011, p. 36-47.

⁶⁷⁶ În tradiția indiană, remarcă filosoful religiilor, „numărul patru simbolizează totalitatea, plenitudinea și perfecțiunea”. *Maha-Yuga* reprezintă un ciclu complet alcătuit din patru perioade cosmice de durată inegală. Eliade subliniază funcția soteriologică a contemplării acestui „șir nesfârșit de lumi” care înlănțuie ființa în suferință. Vezi Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 77.

⁶⁷⁷ *Pe Strada Mântuleasa*, p.78.

⁶⁷⁸ Mircea Handoca (editor), *Convorbiri cu și despre Mircea Eliade*, Editura Humanitas, București, 1998, p.74.

„Escaladarea sau ascensiunea simbolizează calea către realitatea absolută; iar în conștiința profană, apropierea de această realitate provoacă un sentiment ambivalent, de teamă și de bucurie, de atracție și de repulsie, etc. În simbolismul scării, sunt implicate ideea sanctificării, a morții, a dragostei și a eliberării, fiecare dintre ele reprezentând într-adevăr abolirea condiției umane profane, deci o rupere de nivel ontologic”⁶⁷⁹.

La un prim nivel, bătrânul se angajează într-o scurtă conversație cu o femeie inițial zâmbitoare, „fără vârstă”, a cărei figură se „împietrește” brusc sub privirile curioase ale vizitatorului. Această mamă, ai cărei copii pot fi doar auziți, străjuiește o lume a virtualităților care nu trebuie încă să fie expuse actualizărilor din memoria unui observator⁶⁸⁰. Din acest motiv, ea îl invită pe Fărâmbă să coboare și să ceară informații suplimentare portarului. Nedumerit, bătrânul nu se întoarce din drum, ci sună la ușa femeii care răspunde, pentru foarte puțin timp, acestei noi chemări. Ea este însă nevoită să „dispară” repede, având grijă să nu permită nici unui „copil” să „scoată capul afară”.

Legătura dintre cei care se află la diferite niveluri ale clădirii este dată de aceeași informație, a identității celui căutat de bătrânul vizitator. La al doilea etaj, ofițerul declară că îl cunoaște bine pe maior, căutând parcă tulburat de o neînțeleasă teamă să afle mai multe despre locatarul de la etajul al patrulea. Discuția este însă întreruptă de o prezență misterioasă din ascensor. Fărâmbă vede „în treacăt, o figură palidă, cu doi ochi mari, vineți, care-l priviră pătrunzător”⁶⁸¹. La al treilea etaj, tânărul care are acces cu ușurință la nivelurile superioare ale clădirii îl invită pe bătrânul profesor să urce cu ascensorul, avertizându-l că urcușul până la etajul al șaselea nu va fi ușor. Tânărul cu „fața neobișnuit de palidă” pare să știe că Fărâmbă se angajează pe calea primejdioasă a unei noi creații. Totodată, el încearcă să sugereze că Centrul poate fi atins și fără efort, în conștiința extinsă a celui care percepe „solidaritatea intimă între viața Universului și salvarea omului”⁶⁸².

Ajuns la destinație, Fărâmbă este întâmpinat de „o femeie tânără, puternic și nepriceput fardată”, purtând parcă o mască peste chipul ei real. Semnele se amestecă, spațiul locuinței lui Borza devenind înșelător. Fărâmbă se așează emoționat în fața bibliotecii, își mângâie genunchii obosiți, încrezător în împlinirea aspirațiilor sale. Însă cel așteptat poartă în privire și pe întregul său trup amprenta condiției umane căzute:

„Din prag îl privea un bărbat oacheș, voinic, aproape gras, cu obraji purpurii, cu părul negru, cu sprâncenele groase și apropiate și cu ochii foarte mici, oțeliți, ascunși între pleoapele umflate, vinete, pătate. Era în cămașă și bretele, cu mânecile suflecate. Intrase încă răsând, cu șervetul prins încă de cămașă, dar dând cu ochii de bătrân, se întunecă deodată.”⁶⁸³

Bătrânul profesor nu este recunoscut de fostul său elev, căruia îi vorbește zadarnic de timpul mitic al copilăriei, când micul Borza căzuse din vișin. Pentru tovarășul maior, Fărâmbă este un personaj periculos, care a intrat în locuința sa „prin fraudă”⁶⁸⁴, urmărind un scop ascuns. În mod paradoxal, această confuzie se dovedește a fi creatoare, fiind urmată de o confruntare lăuntrică. Borza pare chiar să

⁶⁷⁹ Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 63.

⁶⁸⁰ Despre corespondențele dintre conștiința umană și lumea infinitului mic, vezi Ștefan Lupașcu, „Cele trei materii”, în *Logica dinamică a contradictoriului*, Editura politică, București, 1982, p. 282.

⁶⁸¹ *Pe Strada Mântuleasa*, p. 79.

⁶⁸² Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 68.

⁶⁸³ *Pe Strada Mântuleasa*, p. 82.

⁶⁸⁴ *Ibidem*, p. 82.

nu mai fie atât de sigur de identitatea sa, văzându-se nevoit să dea explicații amănunțite, în cadrul unui discurs redus la un amestec de clișee ideologice comuniste.

Martor nevăzut al acestei scene este Dumitrescu, „un bărbat încă tânăr, cu părul castaniu lins pe cap, cu o mustață tunsă mărunț, cu gura mică și buzele surprinzător de subțiri, dând aproape impresia că nu are buze”. Pleoapele îi sunt „palide”, iar „ochii gălbui” împrăștie o lumină slabă pe o figură „pământie, bolnăvicioasă”⁶⁸⁵. Chipul acestui personaj care „vede” legăturile dintre evenimente reflectă o structură spirituală care amintește de atributele șarpelui. Dumitrescu reprezintă, în același timp, un inițiator în misterele vieții și ale morții, dar și un obstacol în calea mântuirii omului⁶⁸⁶. El simte că Fărâma deține un secret important pe care speră să-l afle pe parcursul interogatoriilor de la sediul Securității. La un alt nivel al labirintului, bătrânul profesor începe să-și spună povestea, în al cărei joc pot intra doar cei care au păstrat în suflet inocența copilăriei. Astfel, în spațiul unui birou auster, în a cărui atmosferă rece și apăsătoare plutește parcă tristețea numeroaselor destine devorate de istorie, se deschide o lume a miracolului. După un prim episod al poveștii, Dumitrescu începe să-și schimbe comportamentul, atitudinea blândă și încrezătoare a bătrânului determinându-l chiar să fie generos. Zidurile dispar, lăsând ochii minții să vadă cu încântare imagini care reînvie un trecut îndepărtat, menit să trezească instinctul transcendenței. Conștiințele celor doi se proiectează într-o altă dimensiune, unde moartea și viața, ziua și noaptea, binele și răul, lumina și întunericul se află într-un echilibru dinamic, căutându-se mereu, pentru a se reîntoarce în Unitate.

Fărâma își țese povestea pornind de la centrul ei, de la evenimentul misterios al dispariției lui Iozi, băiatul rabinului. De rostul acestei întâmplări se leagă „micile istorii” ale celorlalte personaje, dintre care nu toate au fost de la început „în miezul lucrurilor”. Darvari Pătru, după cum își amintește bătrânul profesor, fiind înzestrat cu „un spirit foarte inventiv”⁶⁸⁷, aflase taina începuturilor, a expansiunii și resorbției, devenind astfel un cunoscător al căii spre lumea de dincolo de manifestare. Este semnificativă insistența bătrânului asupra faptului că fostul său elev era înclinat să descopere structuri arhetipale pe baza cărora căuta să actualizeze noi creații. El arată astfel complexitatea corespondențelor dintre structurile conștiinței și elementele lumii create, de care se pare că nu era străin nici puiul de tătar, „exterminatorul” de muște de la Tekirghiol. Murmurând „cuvinte neînțelese, în limba lui”⁶⁸⁸, Abdul reușea să „convingă” muștele să se adune deasupra capului lui, după care le făcea să intre în traistă. Combinații de cuvinte vechi, consacrate, dezlanțuite forțe nebănuite, în rezonanță cu o structură spirituală care caută, asemeni puiului de tătar, „să-și câștige viața”⁶⁸⁹.

Același secret al unei existențe neîngrădite de istorie îl motivează pe bătrân să-l caute pe Borza care, pe vremea când era un copil visător, îl cunoscuse pe Lixandru, „un fel de poet” mereu dornic să participe la un nou joc al potențialităților⁶⁹⁰. Trecând cu bine de încercarea inițiată a unei boli îndelungate, acest prieten din copilărie al maiorului devenise „sculptor”, depășind cu mult posibilitățile de învățare ale celorlalți elevi. Aflând despre poarta spre tărâmul celălalt, Lixandru fuge de acasă, fiind ascuns de Borza într-o pivniță veche pe maidanul de lângă Universitate, unde se mai aflau îngrămădite „blocuri mari de piatră albă-sinilie”⁶⁹¹. Semnele unui spațiu consacrat se află la vedere, întrucât deasupra unor vechi centre inițiatice, de care își mai amintesc câțiva aleși, precum Abdul și Iozi, se află „stâncile

⁶⁸⁵ *Ibidem*, p. 85.

⁶⁸⁶ Despre simbolistica șarpelui, vezi Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, University of Nebraska Press, London, 1996, p.169.

⁶⁸⁷ *Pe Strada Mântuleasa*, p. 88.

⁶⁸⁸ *Ibidem*, p. 91.

⁶⁸⁹ *Ibidem*, p. 88.

⁶⁹⁰ *Ibidem*, p. 89.

⁶⁹¹ *Ibidem*, p. 90.

albe” din cealaltă lume⁶⁹², care urmează să facă parte din zidurile noii aripi a Universității. Învățați de Abdul, băieții umblau prin pivnițele părăsite din București, ducând cu ei un baston lung și o traistă veche, ceea ce indică, așa cum remarcă Basarab Nicolescu⁶⁹³, faptul că zona misterioasă în care se produce ruptura de nivel este, în același timp, măsurabilă. Caracteristicile fizice ale structurii subterane au rostul de arăta calea spre real, spre nemăsurabilul de dincolo de fragmentarea care cuprinde din ce în ce mai mult viața celor care nu mai păstrează în firea lor deschiderea spre sacru⁶⁹⁴.

Referindu-se la simbolismul și funcția religioasă a grottei, Eliade insistă asupra faptului că acest „loc tenebros” nu reprezenta în culturile arhaice din spațiul mediteranean și asiatic doar o „lume a umbrelor”, ci „întregul univers”. De aici, cei vechi credeau că pot pătrunde într-o lume „mai vastă, mai complexă, pentru că încorporează mai multe moduri de existență (zei, demoni, sufletele morților, etc.) și deci e plină de bogății și nenumărate virtualități”⁶⁹⁵. Aceleași concepții despre ființă și real par să-i călăuzească pe băieții din pivnița în care se potrivesc toate semnele, devenind spațiul „total” al experienței sacralului. Fiecare copil se scufundă în apă, primește lumina de pe celălalt tărâm, revenind la suprafață pentru a povesti celorlalți despre strălucirea peșterii de sub pământ. Doar Iozi, cunoscător al unei limbi consacrate vieții religioase, își îmbrățișează prietenii, și dispare în adâncurile apelor care-l conduc spre lumea de dincolo.

În planul orizontal al istoriei, trupul băiatului rabinului este de negăsit, însă ancheta poliției a condus la descoperirea unor urme de așezări omenești foarte vechi. Mai târziu, comisia arheologică a organizat lărgirea ariei săpăturilor, fără a acorda vreo importanță sensului acestor întâmplări misterioase, petrecute tocmai în acel loc care încă mai păstra semnele unui trecut îndepărtat. În timpul războiului, șantierul a fost distrus în totalitate, pierzându-se astfel șansa recuperării acelor fărâme de cultură a căror poveste se împletește cu „micile istorii” pe care le relatează bătrânul profesor.

Verificările efectuate de Dumitrescu la Biblioteca Academiei demonstrează, după cum afirmă anchetatorul, că „Fărămă avea dreptate”⁶⁹⁶. Adevăratul sens al istoriei, „acela de epifanie a unei condiții umane glorioase și absolute”⁶⁹⁷, începe să iasă la lumină. Realul este oferit de povestea despre evenimentele din vremuri imemorabile, datorită cărora și tovarășul maior Borza parcă începe, ca prin vis, să-și amintească de jocul cu arcul din copilărie, când săgeata lui Lixandru a zburat spre cer și nu s-a mai întors⁶⁹⁸. Copiii care fuseseră martori ai dispariției lui Iozi se confruntă cu „o nouă situație existențială”, care-i determină să caute noi posibilități de acces spre lumea nevăzută, a cărei epifanie o trăiseră sub apele din pivnița părăsită. Nereușind, asemeni lui Iozi, să primească misterul structurilor ultime ale universului, băieții se angajează într-un joc primejdios a cărui desfășurare îi proiectează dincolo de

⁶⁹² Idem, *De la Zalmoxis la Ghenghis Han. Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale*, Editura Humanitas, 1995, p. 47.

⁶⁹³ Basarab Nicolescu, „Ambiguitate și semnificație în *Pe Strada Mântuleasa*”, în *De la Isarlik la Valea Uimirii. Interferențe spirituale*, Vol. I, Editura Curtea veche, București, 2011, p. 283.

⁶⁹⁴ Remarcăm aici corespondențele dintre gândul filosofic eliadesc și observațiile fizicianului David Bohm referitoare la legătura dintre ordinea ascunsă a lumii și structurile lumii materiale: „Atunci când dimensiunea măsurabilului se deschide în fața conștiinței care creează, nemaifiind îngădită de limite sau de bariere, întreaga viziune asupra formelor actualizate se schimbă, ordinea explicită a măsurabilului se armonizează cu ordinea implicită a sistemelor naturale, în timp ce fragmentarea este abolită. Însă această gândire creativă care metamorfozează dimensiunea măsurabilului este rezultatul acțiunii nemăsurabilului, care conține cauza formativă esențială pentru toate evenimentele din planul fizic al manifestării.” Vezi David Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*, Routledge Classics, London and New York, 2005, p. 149. (t. n.)

⁶⁹⁵ Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Ghenghis Han. Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale*, Editura Humanitas, 1995, p. 39-40.

⁶⁹⁶ *Pe Strada Mântuleasa*, p. 93.

⁶⁹⁷ Filosoful religiilor teoretizează asupra potențialului hierofanic al istoriei în *Imagini și simboluri*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 44.

⁶⁹⁸ Despre simbolismul săgeții, vezi Mircea Eliade, „Notes on the Symbolism of the arrows”, în *Mircea Eliade. A Critical Reader*, Bryan Rennie (editor), Equinox, London, 2006, p. 142.

lumea obișnuită. Din nou, Eliade insistă prin vocea povestitorului său asupra ambivalenței unui fapt semnificativ care este valorizat prin raportare la corespondențele dintre lumea fenomenală și nivelul transcendenței. Reflectând asupra sensului zborului săgeții, conștiința acumulează înțelegere, ceea ce-i permite să cucerească realul. Imposibilul devine posibil la fel cum procesul „căutării semnelor” cerea ca nemăsurabilul, autolimitat în planul lumii materiale, să fie măsurat.

Spre deosebire de Fărâmbă și eroii săi, care participă la o realitate complexă, guvernată de rostul evenimentelor, fiecare anchetator manifestă un interes aparte pentru unul dintre nivelurile poveștii, nereușind să depășească limitele generate de conștiința lor fragmentată. Dumitrescu, anchetatorul care seamănă cu Dorobanțu, prietenul lui Fărâmbă, îi cere profesorului să scrie tot ce știe despre Lixandru și Darvari, personaje ale căror aspirații sunt legate de poarta pe care planul celest o poate deschide spre cealaltă lume. Sesizând, chiar în discontinuitate, semnele unei aspirații spre reîntregire sufletească, bătrânul profesor însuși devine text, încercând mereu să-și ducă cititorul mai departe, să-l oglindească în apele adânci ale scrierii sale. Dumitrescu remarcă faptul că Fărâmbă „scrie frumos, curgător, artistic”, dar scrisul lui e „greu de citit”⁶⁹⁹, punându-i pe anchetatori în situația de a reveni asupra lui pentru a căuta informațiile pe care sunt pregătiți să le primească. Fluiditatea gândului inspirat de structuri primordiale îl impresionează pe omul care „se opune istoriei” chiar atunci când „se străduiește s-o înfăptuiască”⁷⁰⁰. Îngrădit de actualizările propriului destin, el nu poate urmări arhetipul în expansiune, lăsându-se călăuzit de impulsul de a înnoda firele poveștii într-un mod care să corespundă firii omenești căzute. Sensul spiritual însă nu poate fi sfârșit, el este doar ocultat, cuprinzând din adânc, prin fondul de lumină al evenimentelor, toate destinele exemplare despre care scrie cel a cărui memorie pune în lumină ordinea firească a lumii.

Rostul unificator, pe care se pare că-l urmărește și Dumitrescu, îl conduce pe Fărâmbă spre povestea Oanei, o frumoasă descendentă a strămoșilor mitici, a cărei prezență pune în lumină continuitatea structurilor arhetipale, dincolo de formele pe care acestea le actualizează în diferite culturi și epoci istorice. Această nouă parte din taina pe care o încifrează bătrânul în povestea sa trece în conștiința altor doi agenți ai „terorii istoriei”, proiectându-i într-un alt plan al realității, determinându-i să devină „umani”, prin urmare capabili să-și anihileze pornirile distructive. Prezentând măștile împietrite de pe chipul anchetatorilor, Eliade pune în lumină posibilități de acces la dimensiunea spirituală a existenței⁷⁰¹.

Tovarășul Economu, „un bărbat de vreo 50 ani, cu tâmplele cărunte, cu nasul turtit și buzele foarte subțiri”⁷⁰², o ființă lipsită de vitalitate și de forță spirituală, devine brusc jovial când dă cu ochii de Fărâmbă, cel care-i poate spune „ce-a fost cu Oana”⁷⁰³. El simte o atracție irezistibilă față de acest personaj de basm, care dezvoltă o forță uluitoare, care caută, asemenea întregii naturi, cununia, echilibrul dinamic al contrariilor. Destinul ei este marcat de un păcat, de încălcarea unui tabu, fapt care generează neliniștea unei căutări călăuzite de taine străvechi, știute doar de cei aleși încă de pe vremea uriașilor care au locuit odinioară acele meleaguri. Urmărită de blestem, ea suferă, este nevoită să-și plece capul în fața oamenilor ale căror legi nu poate să le respecte, dominată fiind de impulsul de a da frâu liber firii sale năvalnice, care-i copleșește pe muritorii de rând:

⁶⁹⁹ *Pe Strada Mântuleasa*, p. 98.

⁷⁰⁰ Idem, *Imagini și simboluri*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 43.

⁷⁰¹ Despre morfologia măștilor și funcția acestora în diferite ritualuri inițiatice, vezi Mircea Eliade, „Masks: Mythical and Ritual Origins”, în *Symbolism, the Sacred and the Arts*, Diane Apostolos-Cappadona (editor), New York, Continuum, 1985, p. 69.

⁷⁰² *Pe Strada Mântuleasa*, p. 99.

⁷⁰³ *loc.cit.*

„Când am cunoscut-o eu, începu el deodată, în 1915, avea treisprezece ani și aproape doi metri. Dar nu era numai înaltă. Era voinică, spătoasă și frumoasă ca o statuie. Avea ochi negri, părul lung, bălai, lăsat pe spate, umbla cu picioarele goale și sărea de-a dreptul pe cai, fără șă, ca o cazacă. Încăleca numai cai năvălași. De copilă încă, o duceau geambașii la iarmarocuri, să le încalece caii.”

Capacitatea extraordinară a Oanei de a-și impune voința asupra animalelor indică participarea ei la dimensiunea existenței omului de dinainte de cădere. Blestemul care o îngenunchiază în fața oamenilor de rând, vlăguiri în urma participării la istorie, nu poate să o înfrângă. Dimpotrivă, ea le arată tuturor cum natura umană are tăria de a se împlini pe deplin, căutând să actualizeze faptul care să dea sens existenței. În făptura acestei fete „năzdrăvane”, spune Fărâmbă cu admirație, „se blagoslovesc Dumnezeu din cale afară”⁷⁰⁴. Ființa ei uimitor de frumoasă și de puternică arată revărsarea grației divine peste întreaga natură, în care fiecare formă există în rezonanță cu armonia întregului. Conștiința Oanei cuprinde structurile realității ultime, dincolo de timp și spațiu, demonstrând o capacitate impresionantă de a reactualiza modul de a fi în lume al omului solidarizat cu totalitatea lumii create. Înzestrată cu imaginație, însă „în felul ei”⁷⁰⁵, după cum precizează Fărâmbă, Oanei i se pare firesc să meargă în miez de noapte în inima pădurii pentru a cere sfat Mătrăgunei. După rostirea descântecului care însoțește dansul circular printre șoaptele și umbrele nopții, „dintre buruieni, s-a ridicat deodată o arătare, ca un fel de femeie bătrână, îmbrăcată în zdrențe, despletită și cu o salbă de aur la gât”⁷⁰⁶.

Este remarcabilă această valorizare în plan ficțional a simbolismul mătrăgunei⁷⁰⁷, plantă cu „virtuți magice și medicinale”⁷⁰⁸. În această scenă, structurată după schema mitico-ritualică a culesului mătrăgunei⁷⁰⁹, planta apare personificată, fiind invocată pentru a oferi uriașei dragostea și cununia cu care a fost deja legată, pentru a-și găsi rostul în lume. „Arătarea” unește în ființa ei binele și răul, moartea și viața, trăind după aceleași legi care guvernează toate nivelurile bio-cosmice. Ea devine amenințătoare la cererea fetei de a grăbi măritișul, pentru că ceea ce i-a fost „ursit” nu poate fi schimbat. Bărbatul Oanei, „năzdrăvan” ca și ea, vine de la munte, „călare pe doi cai și cu o năframă roșie la gât”⁷¹⁰. Ceea ce în timpul mitic se întâmplă firesc, după o ordine care unește cerul cu pământul și cu lumea din adâncuri, în istorie se frânge, prelungind efortul căutării și provocând suferința neîmplinirii. Oana pleacă spre munte însoțită de băieți, dar nu ajunge acolo din cauza intrării României în război.

În sprijinul celor rătăciți și dezbinați apare un personaj cu funcție inițiativă. Doforul, un om „înzestrat cu puteri ciudate”, care „cunoștea multe limbi, nenumărate științe și vindeca oamenii și vitele cu leacuri simple, băbești”⁷¹¹, îl convinge pe pădurar s-o lase pe Oana să înfrunte lumea și să-l caute pe cel care i-a fost ursit. Scamatoriile magicianului, pe care le face „pentru plăcerea lui” și nu pentru distracția oamenilor, par să atragă atenția privitorilor din târgurile mai mici asupra caracterului iluzoriu al formelor lumii. Toate sunt parte din nesfârșita respirație a cosmosului, căutând să se întoarcă în substanța primordială care a făcut posibilă manifestarea lor.

⁷⁰⁴ *Ibidem*, p. 101.

⁷⁰⁵ *Ibidem*, p. 102.

⁷⁰⁶ *Ibidem*, p. 103.

⁷⁰⁷ Un studiu interesant referitor la „camuflarea” în textul literar eliadesc a „elementelor dramatice” specifice ritualului culesului mătrăgunei este realizat de Anca Popoaca-Giuran în *Mircea – Eliade – Meanings. The Apparent Dichotomy Scientist / Writer*, The Department of Theology and Religious Studies, Ph. D. Thesis, King’s College, University of London, May, 1998, p. 193-198.

⁷⁰⁸ *Mircea Eliade, De la Zalmoxis la Ghenghis Han. Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale*, Editura Humanitas, 1995, p. 206.

⁷⁰⁹ *Ibidem*, p. 217.

⁷¹⁰ *Pe Strada Mântuleasa*, p.103.

⁷¹¹ *Ibidem*, p. 104.

Semnificative în acest sens sunt cele două trucuri, la care asistase și bătrânul învățator. În scamatoria bazinului, Doftorul se dovedește a fi un bun cunoscător al jocului potențialităților, reușind să actualizeze evenimente care să demonstreze transparența lumii create. Magicianul prinde din aer o linie lungă, de sticlă, pe care o întinde în așa fel încât să formeze un „acvarium enorm” pe care-l pune pe pământ. În acest cadru de sticlă țâșnesc apele primordiale, în care se ivesc apoi pești. „Ca o umbră”⁷¹², Doftorul pătrunde în bazin cu țigara în gură, spre încântarea spectatorilor. După ce oferă unui privitor un pește pentru a-l convinge de „realitatea” acelei experiențe, magicianul bate din palme și face ca acvariul cu pești să dispară. Pentru celălalt truc despre care povestește bătrânul învățator, ceremonialul este schimbat, însă esența lui rămâne aceeași. De data aceasta, în locul Mamei Pământ se află Oana, îmbrăcată în alb, „de părea o statuie”. Dintr-o cutiuță de farmacie, Doftorul face o ladă mare pe care o dă apoi Oanei s-o țină deasupra capului. La cererea magicianului, intră în cufăr „vreo treizeci, patruzeci de persoane”⁷¹³, începând cu primarul și terminând cu preotul localității. Micșorând apoi lada până la dimensiunea unui bob de mazăre, o aruncă spre un bătrân care-și voia înapoi nepoții. Structura minusculă în care fuseseră absorbiți toți acei oameni dispare, după care multiplicitatea este actualizată din nou prin voința bunicului⁷¹⁴. Doftorul ilustrează în mod strălucit prin scamatoriile sale forța conștiinței totale, luminată de rațiune și de intuiție deopotrivă.

Din acest punct, marcat de golul tainic al tăcerii povestitorului, urmează o nouă întoarcere, la alte vremuri în care transcendența învăluia evenimentele din timpul istoric, punând în lumină continuitatea lumilor trecute, prezente și viitoare. Darvari pleacă la Școala Militară de la Târgu Mureș în timp ce Lixandru îi cere rabinului să-l învețe limba ebraică. Mergând pe drumuri diferite, fiecare dintre ei caută împlinirea pe care o atinsese Iozi, recunoscând toate semnele în pivnița părăsită. Interiorizând structura unei limbi consacrate experienței sacralului, Lixandru înțelege semnificația misterioasei dispariții la care fusese martor în copilărie, sperând să-l poată învăța și pe Darvari cuvintele din vechime a căror forță poate contribui la extinderea conștiinței.

Poate din acest motiv Oana îl îndrăgise mai mult pe Lixandru care, fiind „un fel de poet”, își propune să scrie „o nouă mitologie”⁷¹⁵. Inspirat de frumusețea Oanei și de atitudinea spirituală a oamenilor religioși a căror limbă o învățase, tânărul înzestrat cu imaginație descoperă cu mirare rostul călătoriei sale prin lume. Menirea sa nu este de a ieși din istorie, ci de a o integra în conștiința eliberată de timp pentru a arăta tuturor prin scrierile sale că nu există rupturi în Creație și că, la un alt nivel, ecoul lumii vechi poate fi auzit de omul modern. De aici vine legătura dintre Oana și toate celelalte personaje, indicând firul din țesătura subtilă a narațiunii mitice asupra căruia insistă bătrânul profesor atunci când anchetatorii îi cer să revină asupra unui singur aspect al poveștii.

Fărămă îndreaptă atenția lui Dumitrescu, interesat doar de Darvari, asupra momentului revelator petrecut la cârciuma lui Tunsu, pe la trei dimineața, când „se coboară Dumnezeu pe Pământ”⁷¹⁶. Acea clipă care se extinde în eternitate cuprinde întâlnirea semnificativă dintre cei trei prieteni și perechea misterioasă care, asemeni bătrânului povestitor, asamblează creator peripețiile vieții pentru a extrage din ele esențele transfiguratoare. Zamfira vede în Oana o manifestare antropomorfă a armoniei divine, pe care o proiectează asupra structurii propriului trup, îmbrăcat în haine potrivite de ea după „moda veche”,

⁷¹² *Ibidem*, p. 105.

⁷¹³ *Ibidem*, p. 106.

⁷¹⁴ Este interesantă simetria dintre filosofia religioasă orientală referitoare la iluzia cosmică și teoriile fizicianului David Bohm cu privire la înfășurarea și desfășurarea universului. Vezi David Bohm, *op. cit.*, p. 218-227.

⁷¹⁵ *Pe Strada Mântuleasa*, p. 110.

⁷¹⁶ *Ibidem*, p. 112.

astfel încât să nu mai semene cu nimic⁷¹⁷. Conștiința ei articulează durata profană, ireversibilă, cu timpul sacru al „eterneli reînnoiri”, reușind să îmbătrânească și să întinerească după voie.

În opoziție cu această structură mobilă, care se reînnoiește prin participarea la sacralitate, se află chipul aspru și pietrificat al Ancăi Vogel, „temuta luptătoare” pe care Fărâmbă o privește cu admirație. Asemeni unui specialist al sacrului, el știe că monștrii istoriei, asemeni „creaturilor” înfricoșătoare care populează inconștientul, îndeplinesc „aceleași funcții pe care le-au avut în toate mitologiile”⁷¹⁸. Menirea lor este să apere Centrul, forțând ființa umană să se desăvârșească, să conștientizeze caracterul lor iluzoriu:

„Era mai aprigă, parcă, decât o judecase el după fotografiile din ziare. Arăta o femeie de vreo 50 de ani, mare, mătăhăloasă, cu obrazul lătăreț, tăiat de zbârcituri adânci, cu gura enormă, cu grumazul scurt și gros, iar părul cenușiu îl purta tăiat scurt, aproape băiețește.”⁷¹⁹

Scriitorul nu este inspirat, după cum demonstrează și Isabela Vasiliu-Scraba, de „un model din realitate”⁷²⁰, întrucât, după cum afirmă în *Încercarea labirintului*, „nimic nu poate fi desăvârșit în istorie”⁷²¹. Vorbele anchetatoarei sunt în rezonanță cu structura „din adânc” a textului mitic. Apriga Anca Vogel susține că nu este rea, decât cu cei care-i sunt subordonați ei. Prin urmare, răul istoriei are putere numai asupra ființei care structurează realitatea uitând de real, de posibilitatea ascensiunii spre alt plan ontologic tocmai datorită existenței printre formele degradate de timpul profan. Oglinzindu-se în arhetipul lumii celeste întruchipat de fata „frumoasă ca o statuie”, agentul „terorii istoriei” dispare, nemaigăsindu-și locul în lumea deformată de mitul sfârșit al comunismului⁷²².

Referindu-se la comisarul Borza, personaj care devine suspect în urma discuției cu bătrânul profesor despre vremurile copilăriei, Anne T. Mocko remarcă faptul că fostul elev al lui Fărâmbă „este lipsit de propria sa istorie”⁷²³. Asemeni tuturor celor seduși de ideologia comunistă, el își neagă trecutul real, construind o altă poveste despre primii ani ai vieții sale, sperând că astfel va reuși să actualizeze o existență mai bună. Ajungând să creadă atât de mult într-o poveste golită de sens sacru, Borza actualizează „frauda” în propria existență, pierzând șansa de a-și cunoaște identitatea reală. Explicațiile referitoare la această „răsturnare” a modului de a fi în lume al unui om care odinioară privea fermecat zborul săgeții lui Lixandru sunt oferite de Dumitrescu:

„Borza ăsta nici n-a fost elevul dumitale în Mântuleasa. N-a făcut nici o școală, nici măcar școala primară. L-au descoperit că fusese multă vreme bătaș în Tei și agent de Siguranță. Se introdusese prin fraudă în Partid.”⁷²⁴

⁷¹⁷ Ne raportăm în textul nostru la semnificația cabalistică a veșmintelor care, după cum precizează Moshe Idel, „reprezintă forma pe care și-o asumă o entitate spirituală pentru a fi percepută de oameni”. Vezi Moshe Idel, *Cabala și interpretare. Perfecțiuni care absorb*, Editura Polirom, Iași, 2004, p. 209.

⁷¹⁸ Despre această absorbție și transfigurare în conștiință a structurilor haotice, întunecate, vezi Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 17.

⁷¹⁹ *Pe Strada Mântuleasa*, p. 114.

⁷²⁰ Isabela Vasiliu-Scraba, *Despre lipsa individualizării în personajul anchetatoarei din romanul eliadesc “Pe Strada Mântuleasa”*, articol disponibil la www.isabelavs.go.ro/, accesat la data de 13. 01. 2013.

⁷²¹ Mircea Eliade, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 179.

⁷²² Idem, *Mefistofel și androginul*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 155.

⁷²³ Anne T. Mocko, „Tracing the Red Thread”, în *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions*, Wendy Doniger, Christian K. Wedemeyer (editori), Oxford University Press, 2010, p. 293.

⁷²⁴ *Pe Strada Mântuleasa*, p. 113.

Interpretările oferite de anchetatori, subliniază Eliade în *Jurnal*, au rolul de a „salva întregul”⁷²⁵, integrând în poveste și punctul de vedere profan, care nu poate primi misterul, urmărind doar implicațiile unui secret politic. Prin contrast, străfulgerările de sens din povestea lui Fărâmbă își amplifică forța, pătrunzând din ce în ce mai adânc în conștiința omului orbit de materie.

Acasă la Anca Vogel, pe un alt nivel al ființei, mai aproape de sacrul autolimitat în opusul său, bătrânul vorbește despre taina cununiei și despre schimbarea sorții prin participare la existența sanctificată prin raportare la modele primordiale. Fărâmbă relatează un fragment semnificativ al poveștii Doftorului care, alegând calea magului, renunță la împlinirea vieții personale prin căsătorie.

Alte amănunte în aparență „fără însemnătate”⁷²⁶, care cuprind misterul totalității, sunt înfășurate în țesătura vie a narațiunii mitice prin povestea fără sfârșit care marchează destinul lui Dragomir. Misterul, sugerează cel numit și Dionis, nu poate fi deslușit, el trebuie primit de conștiința unificată a omului care privește lumea cu atenție, dar și cu mirare, bucurându-se de lumina ei ascunsă. Încercarea de a modifica această ordine firească a existenței în orizontul sacrului generează sterilitate spirituală, sărăcie, pierderea valorilor moștenite de la strămoși. Un străbun de-al lui Dragomir, care a vrut să afle „unde și cum stau cei care stau pe sub pământ”, a produs dezechilibrul care a cauzat înstrăinarea pământurilor familiei Calomfir. Fascinat de misterul „creșterii” minereurilor și nestematelor în pântecul muntelui, soțul frumoasei Arghira își deschide conștiința spre alte forme de sensibilitate. Primind știința „meșterilor din Apus”⁷²⁷, el actualizează un „salt mental” care-l determină să-și dorească să interacționeze cu un alt mod de existență, precum cel al ființelor vrăjite de sub Pământ. Însă împlinirea acestei aspirații presupune înțelegerea semnificației primordiale a tuturor acestor învățături⁷²⁸. Convins că ar putea recupera sinteza mentală a celor din vechime, care cunoșteau misterele legăturilor dintre lumi, Calomfir caută în credințele bătrânilor de la țară semnele cu ajutorul cărora să înțeleagă tainele „pe care Biserica nu are îngăduința să le dezvăluie”⁷²⁹. Stăpânit de patimă, el se îndepărtează de realitatea arhetipală spre care îl orientaseră bătrânii, vorbindu-i despre mitul Blajinilor⁷³⁰. Calomfir construiește un laborator în pivniță, spațiu care este în scurt timp acoperit de apele pământului. Așadar, trecerea spre lumea vrăjită a adâncurilor nu poate fi găsită de cercetătorul a cărui orientare spirituală fragmentează realitatea⁷³¹.

Aceeași primejdie, asociată cu dorința de a cunoaște taina prin zbuciumul minții, departe de pacea potențialității arhetipale, îl amenință și pe Lixandru. El încă este consumat de o ardere a rătăcirii pe drumuri care-l îndepărtează de Centru, expunându-l pericolului unor iluzii care l-ar putea înlănțui pe un târâm al umbrelor. Așa se explică temerile Leanei, fata ca „o drăcoaică” care cânta în cârciuma din Popa Soare și care „avea slăbiciunea să se înconjoare de mister”. Transfigurată de demonul interior al

⁷²⁵ Idem, manuscrisul nepublicat al *Jurnalului*, Eliade Special Collection, University of Chicago Library, 4 Noiembrie, 1967, apud Isabela Vasiliu-Scraba, *Despre lipsa individualizării în personajul anchetatoarei din romanul eliadesc “Pe Strada Mântuleasa”*, articol disponibil la www.isabelavvs.go.ro/, accesat la data de 13.01.2013.

⁷²⁶ Idem, *Pe Strada Mântuleasa*, p. 127.

⁷²⁷ *Ibidem*, p. 129.

⁷²⁸ În *Cosmologie și alchimie babiloniană*, Eliade arată că oamenii de știință care nu acordă atenția cuvenită „gestului spiritual” pe care se bazau științele din vechime adoptă un punct de vedere eronat. Vezi Mircea Eliade, *Cosmologie și alchimie babiloniană*, fascicula a II-a, în *Alchimia asiatică*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 78.

⁷²⁹ *Pe Strada Mântuleasa*, p. 130.

⁷³⁰ Eliade pune în evidență valorificarea credințelor preistorice în culturile tradiționale contemporane. În această nuvelă, scriitorul face referire la Paștele Blajinilor, tradiție care îmbină datini creștine cu mituri românești străvechi despre ființele mitice care „trăiesc sub pământ – în unele variante la capătul Pământului sau pe Târâmul celălalt, dincolo de Apa Sâmbetei”. Vezi Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, Editura Științifică, București, 1989, p. 80.

⁷³¹ Filosoful religiilor precizează că „sensul oricărei magii este acesta: să obții perfecțiunea și autonomia folosindu-te de «exemplul» și «forțele» cosmosului”. Vezi Mircea Eliade, *Cosmologie și alchimie babiloniană*, fascicula a II-a, în *Alchimia asiatică*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 162.

creativității, cântăreața care știe „cântece vechi, uitate de alții”⁷³² recunoaște semnele unei „porți”, ale unei „opriri”, care se actualizează doar atunci când polaritățile se întâlnesc. Printr-un anumit cântec, ea readuce în conștiința poetului normele ontologice care-l ajută să „citească” semnele pământului, pregătind trecerea prin oglinda apelor subterane spre tărâmul miraculos al luminilor răsturnate⁷³³.

Iozi trăiește, îi explică Lixandru bătrânului profesor, „dar nu aici și nici sub pământ, sub picioarele noastre”. Cu toate acestea, insistă tânărul a cărui esență interioară participă din ce în ce mai mult la transcendență prin poezie, „semnele trebuiesc căutate întâi sub pământ”⁷³⁴, unde se poate produce miracolul eliberării de materie. Visul Oanei, povestit cu prilejul ospățului din timpul nunții, pune în lumină același mesaj al virtualităților pe care le poartă fiecare suflet, arătând cum conștiința luminată de sens contribuie la actualizarea unui mod de existență „total”, dincolo de istorie, pe un tărâm așezat chiar în inima lumii:

„Se făcea, a început Oana, că înotam în Dunăre, dar înotam în susul apei, până ce, după nu știu câtă vreme, am ajuns la izvor, la izvorul Dunării. Și acolo m-am pomenit deodată că pătrund sub pământ și ajung într-o peșteră fără sfârșit, sclipitoare, cu pereții bătuți cu pietre scumpe și luminată de mii de lumânări. Și un preot care era acolo, lângă mine, a șoptit: «E Paștele, de aceea am aprins atâtea lumânări». Dar eu am auzit în acea clipă un glas din nevăzut: «Pe aici nu e Paște, pentru că pe tărâmul acesta suntem încă în Vechiul Testament!» Și am simțit o mare bucurie privind toate lumânările, și luminile, și pietrele acelea scumpe; și-mi spuneam: m-am învrednicit și eu să înțeleg cât este de sfânt Vechiul Testament, cât de mult a iubit Dumnezeu oamenii aceia care au trăit în vremea Vechiului Testament. Și atunci m-am deșteptat...”⁷³⁵

Oana parcurge timpul în sens invers, abolind contrariile și actualizând o stare de conștiință care nu mai este accesibilă decât celui înzestrat cu imaginație. Experiența întoarcerii la sursa primordială a tuturor formelor lumii poate fi îmbogățită de înțelegerea creatoare a semnelor din visul pe care Lixandru este chemat „să-l dezlege” pentru a găsi din nou trecătoarea spre tărâmul vrăjit. Prin urmare, tânărul poet este îndemnat să-și găsească propria cale, contemplând mișcarea din ce în ce mai lină a propriei conștiințe. Privind zâmbetul care luminează deodată chipul lui Lixandru, Zamfira înțelege că poetul a descoperit în visul Oanei structura care armonizează toate semnele, arătând că noua valorizare a potențialității arhetipale le „încununează și le desăvârșește pe cele vechi”⁷³⁶.

Contradicția este soluționată în momentul în care perspectiva celui care caută esența unui fenomen se extinde asupra întregului. Remarcând faptul că bătrânul pare confuz, încercând parcă să ascundă ceva, Dumitrescu ajunge, în mod paradoxal, să învâluie în propriul discurs „cifrul” care pune într-o nouă lumină jocul aparențelor. Anchetatorul îl avertizează pe Fărâma că ar fi păcat „să-și facă iluzii”, invitându-l să acorde atenția cuvenită amănuntelor semnificative.

⁷³² *Pe Strada Mântuleasa*, p. 128.

⁷³³ Eliade duce mai departe firul acestei povești despre dimensiunea soteriologică a întâlnirii dintre artă și mitologie în nuvela *În curte la Dionis*, pe care o publică în 1977. Iată ce spune Adrian, protagonistul acestei narațiuni mitice, despre virtualitățile poeziei, prin care omului i se oferă șansa deschiderii spre dimensiunea spirituală a vieții: „Dacă nici poezia nu reușește, nu mai e nimic de făcut. Am încercat tot: religie, morală, profetism, revoluție, știință, tehnologie. Am încercat, pe rând sau împreună, toate aceste metode și nici una n-a reușit. N-am putut schimba omul. Mai precis, nu l-am putut transforma în *om adevărat*. Dintr-un anumit punct de vedere... am rămas așa cum eram când Orfeu încă nu venise printre noi, printre lupi, mistreți și traci...” Vezi Mircea Eliade, *În curte la Dionis*, în *Proză fantastică*, Vol. III, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991, p. 195.

⁷³⁴ *Pe Strada Mântuleasa*, p. 135.

⁷³⁵ *Ibidem*, p. 150.

⁷³⁶ *Idem*, *Imagini și simboluri*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 202.

Bătrânul profesor este astfel pus în situația de a relua întreaga poveste, pentru a-i extrage structura pe care o camuflează din nou într-o altă narațiune mitică din care nu lipsesc detaliile revelatoare care fac legătura cu întregul. Așa află Anca Vogel despre vindecarea misterioasă a Arghirei în urma intervenției unei fete pe nume Zamfira. Această tânără, care aduce de departe apa vie, știe că leacul nu poate fi eficient decât însoțit de binecuvântare și de gestul spiritual care determină ființa să participe din nou la sacralitate. Ea adoptă astfel punctul de vedere corect, descoperind „metoda totală” pe care se bazează și preoții terapeuți ai geto-dacilor⁷³⁷. Destinul Zamfirei, reactualizat prin existența Marinei, ilustrează coborârea eternului în istorie, pentru a arăta cum conștiința poate fi deschisă spre dimensiunea transcendenței:

„Pentru că, gândea Marina, oamenii nu mai știu să vadă, să privească în jurul lor, și toate relele și păcatele de acolo se trag, că, în zilele noastre, oamenii sunt aproape orbi. Iar ca să-i vindec, nu e alt mijloc decât să-i învețe să privească operele de artă, și în primul rând sculpturile. De aceea avea ea mare slăbiciune pentru Oana, și venea mereu la cârciuma lui Tunsu, s-o deseneze, și umplea albume întregi cu schițe. Spunea că singură Oana e vrednică să servească de model pentru o zeiță.”⁷³⁸

Contemplarea fapturii desăvârșite a Oanei oferă acea experiență personală a tainei, care ar putea însufleți în conștiință arhetipul, declanșând expansiunea acestuia. Omul ar avea astfel șansa recuperării memoriei, devenind conștient de faptul că este înzestrat cu puterea de a armoniza toate dimensiunile ființei sale. Iată cum, dincolo de manifestare, pentru că revelația este primită în tăcere, inima învățăturilor rămâne mereu ascunsă. Fărămă nu-și încheie povestea, nici nu-i clarifică sensul, lăsându-i pe cei care-l ascultă să întrebe viața și să-și creeze propriul destin. „Cifrul”, conținut în fabuloasa scenă a nunții, nu este comunicat direct Ancăi Vogel sau „domnului” Economu. Cu toate acestea, ei îl extrag din poveste în felul lor, selectând amănuntele care susțin punctul de vedere profan.

Pentru Fărămă, împletirea „din adânc” a „micilor istorii” arată calea spre real, depășind timpul umbrelor, limpezind conștiința, călăuzindu-l spre centrul unui nou labirint, actualizat la un alt nivel al ființei⁷³⁹. După nunta Oanei, în planul terestru, jocul dinamic al contrariilor continuă, aducând promisiunea cununiei din cer dintre Darvari și Marina. Lixandru, care își dorește să urce toate treptele ființei, contemplă posibilitatea de a-l „ispiti pe Dumnezeu”⁷⁴⁰ cu o nouă taină, devenind irecognoscibil. Singurul martor al metamorfozei sale este Fărămă, înțeleptul care știe că sacrul se poate camufla în contrariul său, oferind ființei noi posibilități de înțelegere creatoare a realității.

Iată, așadar, desfășurându-se prin magia gândului eliadesc, o poveste despre puterea omului înzestrat cu imaginație creatoare de a risipi fantasmele istoriei pentru a primi marea taină a cununiei cu sine, oferind ființei reîntregite mesajul mângâietor al certitudinii mântuirii.

⁷³⁷ Referindu-se la gândul care însuflețea această „metodă totală” a preoților geto-dacilor, Mircea Eliade precizează faptul că acești specialiști ai sacrului credeau că așa cum „nu trebuie să încercăm a vindeca ochii fără să vindecăm capul, ori capul fără să ținem seama de trup, tot astfel nici trupul nu poate fi însănătoșit fără suflet”. Vezi Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis Han. Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale*, Editura Humanitas, 1995, p. 64.

⁷³⁸ *Pe Strada Mântuleasa*, p. 141.

⁷³⁹ Idem, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 179.

⁷⁴⁰ *Pe Strada Mântuleasa*, p. 155.

IV. 6. Cartea naturii și *Cele trei Grații*

„Când descoperă sacralitatea Cerului sau a Pământului, omul religios își exprimă descoperirea sa prin «Forme» (figuri divine, simboluri, mituri etc.) care nu reușesc niciodată să traducă exact și total ceea ce semnifică sacrul ceresc sau teluric. Iată de ce alte expresii le înlocuiesc, la fel de incomplete și aproximative și, într-un anume fel, diferite de cele cărora le-a luat locul.”

(Mircea Eliade, *Jurnal*, Vol. I, Editura Humanitas, București, 1993, p. 357)

Protagoniștii acestui text mitic scris în 1977 demonstrează preocuparea filosofului religiilor pentru evidențierea fascinantelor posibilități pe care le poate actualiza conștiința umană prin adoptarea unui punct de vedere care să îmbine știința cu arta și religia. În viziunea lui Eugen Simion, tema centrală a acestei creații literare este opoziția dintre rațiunea profană și mister⁷⁴¹. Gheorghe Glodeanu relevă faptul că nuvela face parte din seria narațiunilor care se apropie de literatura S.F. datorită „regiei științifice” și elaborării de teorii care stabilesc conexiuni între structuri mitice și importante cuceriri ale științei moderne. Criticul observă insistența scriitorului asupra complexității conexiunilor dintre evenimente, pe care le plasează în și dincolo de timp, proiectând acțiunea scrierilor sale literare în „imediată vecinătate a realităților de azi”⁷⁴². Observăm că aceste judecăți critice nu depășesc nivelul dualismului, pierzând din vedere firescul confruntării polarităților și tendința lor de a se reintegra în Totalitate. Eliade nu urmărește doar încorporarea produselor intelectului în scrierea literară, ci sinteza dintre diferite creații ale spiritului ancorate în egală măsură în real.

Les Trois Grâces deschide, prin conștiința lui Zalomit, un spațiu hierofanic al oglinzilor în care se reflectă Realitatea Ultimă. Nuvela capătă contur printr-o imagine care subordonează gândul. Impulsul creator se naște dintr-o clipă epifanică declanșată de frumusețea unui complex arhitectonic pe care scriitorul îl descoperă în timp ce se plimba pe un drum necunoscut. Privirea plină de admirație orientată spre o structură exterioară este urmată de ecoul adâncului ființei datorită căruia, după cum scrie filosoful religiilor în *Jurnal*, celelalte evenimente care alcătuiesc povestea sunt „descoperite”⁷⁴³.

Cel care se apropie de sacru știe că toate formele lumii sunt informate de aceeași structură. În natură există polaritatea, contradicția care face ca în fiecare sistem să pulseze viața. Punctul de vedere al omului căzut în istorie este cel care generează dualismul, care aduce în noapte demonicul, „sterilizând” natura și insistând asupra unui orizont al suferinței. Fascinat de echilibrul și frumusețea lumii create, omul de știință care oglindește cunoașterea și armonia vieții lăuntrice în poezie redescoperă calea celor vechi. Pentru ei, cosmosul era solidar cu drama ființei umane, „realitatea lumii nu putea fi intuită decât total, iar nu fragmentar, plecând de la amănunte sau practici empirice”⁷⁴⁴. Purtând în minte acest mesaj, Eliade arată prin protagoniștii prozei mitice că „știința adevărată urmărește salvarea omului”⁷⁴⁵. Cunoașterea realului este în primul rând înțelegere, „trezire”, culminând cu deschiderea spre miracol. Conștiința sfârșită a omului modern favorizează deschiderea spre fragmente de lume prin intelectul individual, care este doar rezultatul legăturilor dintre ființă și materie. Cu toate acestea, există posibilitatea extinderii mentalului prin transmutarea experienței profane.

La vârsta de treizeci și nouă de ani, într-un moment al vieții când, în rezonanță cu ritmurile cosmice, Zalomit se pregătește să parcurgă o altă etapă a vieții sale, intervine „ruptura de nivel”,

⁷⁴¹ Eugen Simion, *op. cit.*, p. 269.

⁷⁴² Gheorghe Glodeanu, *Coordonate ale imaginarului în opera lui Mircea Eliade*, Editura Tipo Moldova, Iași, 2009, p.180.

⁷⁴³ Mircea Eliade, *Jurnal*, Vol. II, Editura Humanitas, București, 1993, p. 238.

⁷⁴⁴ Idem, *Cosmologie și alchimie babiloniană*, fascicula a II-a, în *Alchimia asiatică*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 127.

⁷⁴⁵ Idem, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Vol. II, Chișinău, Universitas, 1992, p. 50.

viziunea revelatoare a unei structuri arhitectonice care-i amintește de ordinea celestă. Simbolul este descoperit în ordinea naturală de cercetătorul care abandonează punctul de vedere profan. Prin organizarea lor, sistemele naturale oglindesc planul transcendent. Prin urmare, există în natura oarbă un sens care trebuie tâlmăcit printr-un spirit care știe să oprească clipa, să privească în adâncuri pentru a ajunge la cele care strălucesc dincolo de individualitate, neapartenând „nici poetului și nici moralistului”⁷⁴⁶.

Cum poate fi pătruns sensul lui „a fi”, împlinind astfel toate potențialitățile omului? Poetul încearcă să ofere acele cuvinte inspirate, capabile să dea un răspuns care să pătrundă în adâncurile conștiinței, deși știe că nu poate vindeca ruptura de Unitate. După cum o arată povestea lui Zalomit, experiența epifanică determină ancorarea duhului în permanență, actualizându-se atunci când, răspunzând unei chemări interioare, se înfățișează înaintea ochilor un semn al corespondențelor dintre lumea cerească și cea pământească.

Prin contrast, un alt aspect al naturii umane este înfățișat de Hagi Pavel, cel care „suspină” în fața morții, micșorând lumina ei, opunând misterului multitudinea formelor vieții dominate de impulsul de a se extinde la nesfârșit. Orientat în primul rând spre planul orizontal al existenței, el caută amintirea celor trei femei din care doar două erau grase. Este semnificativ faptul că lui Pavel îi vin în minte doar două nume. El vorbește despre Henriette, cea „dată dracului”⁷⁴⁷, care pare să fie profund ancorată în istorie. Privind spre întreg grupul de prieteni, ea strigă: „*Vive la Roumanie!*”. Pentru că cei mulți înțeleg doar în parte mesajul pe care poetul îl poate cuprinde în întregime, fata cea grasă îi caută apoi privirea lui Zalomit pentru a adăuga: „*Vivent les allies!*”. Iată cum, și prin vocea acestui personaj, scriitorul insistă asupra potențialului hierofanic pe care îl are istoria, sugerând că forța neamului său vine de departe, din acele valori eterne care pot orienta trecerea prin timp a unui popor. Prezența Yvonnei pare să fie un semn al echilibrului, pe care natura umană se străduiește să-l mențină în armonie cu suflul întregii Creații. Cu gândul la aceeași structură care coordonează, la un alt nivel, mișcarea conștiinței lui Hagi Pavel, Zalomit se străduiește să pătrundă un sens mai amplu, spre care îl îndrumă complexul arhitectonic de lângă Vevey.

Observăm, cunoscând interesul lui Eliade pentru mistica iudaică, faptul că inițialele numelor, felul în care acestea le „cheamă” pe celelalte litere care le alcătuiesc, arată, la rândul lor, conexiunea misterioasă dintre manifestările ale căror semne sunt cuprinse în Cartea Vieții. Sfârșitul și începutul se întâlnesc în numele Zalomit, realul se împletește cu lumea fenomenală prin literele care se înlanțuiesc în Henriette, Yvonne, Vevey. De la Yod, numele sacru și sămânța divină, la He, ființa umană, mișcarea este atât descendentă cât și ascendentă, întrucât omul poate primi din nou cununa vieții.

Zalomit privește spre axa lumii, simte dorul de a urca la cer, de a reveni la viața în duh, la ceea ce transformă clipa într-un moment tainic al resorbției în lumea nemanifestată a modelelor primordiale. Fiecare centru epic al poveștii este pus sub semnul unui nou început. Evenimentul „întâlnirii” cu dimensiunea transcendentă reprezentată de cele trei vile s-a petrecut într-o duminică, în ianuarie, 1929 sau 1930, prin urmare în ziua a șaptea, prima lună a anului, sub magia trecerii de la doi la trei, de la multiplicitate la unitate.

La un alt etaj al construcției epice se află figura simbolică, purificată prin contradicție, a doctorului Tătaru. Acesta se întâlnește altfel cu Cele trei Grații, a căror participare la lumea esențelor divine este camuflată prin numele Aglae, Frusinel și Italia. Povestea doctorului magician, care încearcă să afle taina trupului cu care fusese dăruit primul Adam, se reconstruiește și prin conștiința lui Nicolescu, personaj martor înzestrat cu structura spirituală a învingătorului. Comportându-se ca un

⁷⁴⁶ Idem, *Les Trois Grâces, Proză fantastică*, Vol. IV, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991, p. 123.

⁷⁴⁷ *Ibidem*, p. 126.

observator, el rămâne mereu el însuși, asemeni Sinelui care vede în multiplicitatea măștilor ființei un instrument al revelației.

După rotire și dispersie, cei trei vechi prieteni revin la Centru, de această dată în Munții Carpați. Aurelian Tătaru, al cărui nume trimite cu gândul la aurul alchimic, trăiește experiența saltului dincolo de lumea fenomenală, aducând în viața celorlalți misterul, mirarea în fața tainei pe care omul nu o poate cuprinde doar cu mintea. Iată cum interpretează Zalomit ultimele cuvinte ale doctorului:

„Și poate a vrut să ne spună că moartea este o împlinire, o perfectă integrare a tuturor facultăților înalte cu care am fost dăruți. Și n-a găsit, pe loc, o altă imagine, sau poate n-a mai avut destule puteri să vorbească, și deschizând ochii și văzându-ne pe noi acolo, lângă el, și-a adus aminte de perfecta armonie a celor trei vile, separate și totuși formând un singur corp arhitectonic, și ne-a evocat imaginea asta: *Les Trois Grâces*...”⁷⁴⁸

Este semnificativă insistența lui Eliade asupra procesului reamintirii în raport cu structura celor trei vile care „păreau izolate și totuși comunicau între ele”⁷⁴⁹. Amintirea care vindecă, sugerează scriitorul prin vocea botanistului poet, este precum un cântec al sufletului, al cărui farmec se ivește prin înălțarea în întregul conștiinței a vibrațiilor care-i dau fluiditate și ritm. Nu doar ființa umană simte impulsul de a recupera perfecțiunea primordială. Toate formele lumii create, de la cele simple la cele complexe, de la cele neînsuflețite la cele în care pulsează viața, tind spre echilibrul inițial, care poate fi restabilit actualizând potențialitățile de manifestare date de ordinea tainică a realului. Nu întâmplător, descoperirea doctorului Tătaru își are rădăcinile în teologie și în cartea naturii, care l-a inspirat și pe Goethe atunci când a scris *Morfologia plantelor*. Marele gânditor german se apropiase astfel de principiul plăsmuitor al formelor vieții, exprimându-l prin modelul plantei primordiale, care ilustrează același uimitor echilibru al contrariilor.

Contemplând triada, Zalomit primește în conștiința sa misterul terțului tainic, pe care nu-l pot tâlmăci gânduri sau cuvinte. După ruptura de nivel marcată de lătratul câinelui negru și de unificarea realului interior cu cel exterior prin contemplarea complexului arhitectonic, poetul știe că ceea ce încoronează Creația este bucuria de a trăi, cea mai înaltă stare a ființei care însoțește darul reintegrării în Totalitate:

„Din după-amiaza aceea de iulie, când am dat prima oară cu ochii de *Les Trois Grâces*, n-am mai încercat să scriu un singur vers. Am rămas ce trebuia să fiu de la început: un botanist. Nici o poetică din lume nu atinge perfecțiunea și semnificația celei mai timide flori...”⁷⁵⁰

Neliniștit de gândul său rupt de ordinea ascunsă a lumii, poetul veghează. El intră în dialog cu Nicoleanu, personajul care știe multe despre drama lui Tătaru, despre experimentele pe care acesta le încercase pentru a descoperi, pe baza unei „metodologii revoluționare”, un tratament eficient împotriva cancerului. Este semnificativ faptul că, pornind de la cercetările lui Karl Sudhoff, Eliade observă că boala structurală a timpurilor moderne este cancerul, reflectând „întâlnirea cu iraționalul (fie în fizică, fie în filozofiile vitaliste)”⁷⁵¹. Soluția salvatoare pare să vină dintr-o înțelegere profundă a mecanismelor vieții, care sunt informate de același model primordial. Îndepărtarea, prin uitare, de acest principiu ordonator, are drept consecință actualizarea unor procese fiziologice „amputate de intenționalitate”, care

⁷⁴⁸ *Ibidem*, p. 127.

⁷⁴⁹ *Ibidem*, p. 123.

⁷⁵⁰ *Ibidem*, p. 127.

⁷⁵¹ *Idem, Fragmentarium*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 20.

„crează în neștire și la întâmplare”⁷⁵². Prin urmare, arată Nicoleanu, doctorul Tătaru se dovedise a fi mai mult decât un om de știință, fiind preocupat de instinctul teleologic al organismelor vii. Așa cum structura spirituală a alchimistului era proiectată în laboratorul acestuia, experimentele lui Aurelian Tătaru poartă amprenta sensului simbolic pe care savantul interesat de teologie îl asociază cu obiectul studiului său. Având o nouă metodă, care nu fragmentează realul, conștientizând faptul că există șansa împlinirii tuturor potențialităților cu care fusese înzestrat omul primordial, doctorul Tătaru privește spre sintezele mentale care-i călăuzeau pe cei vechi⁷⁵³. El se raportează astfel la „valoarea de experiență a descoperirii” sale, actualizând „noi corespondențe, cu alte ceruri”⁷⁵⁴.

Datorită experiențelor revelatoare care dizolvă cadrul mental al conștiinței, evenimentele din planul istoric par ireale. Zalomit se concentrează asupra faptului semnificativ reprezentat de moartea violentă a doctorului. Sensul sacrificiului prin care intră în lume o nouă creație a spiritului este apoi interiorizat de ceilalți participanți la drama medicului teolog prin gestul simbolic al primirii vinului comandat de Hagi Pavel.

Reconstituirea evenimentelor care au precedat accidentul lui Aurelian Tătaru, realizată la cererea anchetatorilor comuniști, pare să urmeze pașii unui misterios traseu inițiativ. După ce fac un legământ al tăcerii, Zalomit, Hagi Pavel și Nicoleanu parcurg din nou drumul pe care merseseră cu o zi înainte. Ei își amintesc de faptul că, în apropierea pădurii, incintă protectoare a spațiului sacru, doctorul Tătaru nu mai putea fi văzut. Înaintând pe cărarea care se îngustează, ei se apropie de „poarta strâmtă” prin care doar cel care depășește limitele condiției umane poate să treacă, nevăzut de ceilalți. Explicațiile oferite de protagoniști nu sunt suficiente pentru a lămuri rostul faptelor, legăturile ascunse dintre evenimente, motiv pentru care Ciubotaru mai solicită două-trei amănunte. Miracolul trecerii de la domeniul multiplicității la planul transcendent este actualizat fără efort, însă foarte rar, după cum afirmă Hagi Pavel. Ruptura de nivel poate fi trăită doar de cei pregătiți pentru această experiență, „disponibili”, aflați în așteptarea cununii interioare:

„Proiectul nu era greu de realizat, adăugă zâmbind trist, pentru că întâmplarea a făcut că doi din noi eram holtei, iar al treilea divorțase cu mulți ani în urmă. Eram, cum se spune, disponibili. În timpul vacanțelor de vară ne puteam întâlni oriunde. Trebuia doar ca unul dintre noi să ia hotărârea și să ne prevină din timp.”⁷⁵⁵

Istoria însă își cere prețul ei atunci când intrarea în timp este urmată de uitare, de adoptarea punctului de vedere profan. Acesta pare să fie mesajul transmis prin prezența lui Albini, celălalt anchetator, care amintește de ispitorul diavol alb al scrierilor eliadești de tinerețe. Cel trimis să aducă neliniște vorbește „cu glas curios, depărtat”⁷⁵⁶, se interesează de poezia lui Zalomit, afirmând că și el, asemeni botanistului, a scris versuri doar în tinerețe, ascunzându-și numele adevărat. Zalomit sesizase semnele schimbării înaintea contemporanilor săi, avertizând asupra dezechilibrului pe care acestea le-ar fi putut cauza. De aceea își intitulase volumul de poezii *Maculatele corole*, observând ulterior că alesese un titlu profetic. Privirea visătoare a lui Albini, care „alunecă fără interes peste cutiile cu specimene” din

⁷⁵² *Les Trois Grâces*, p. 130.

⁷⁵³ Semnificativ este, în acest context, interesul lui Eliade, manifestat încă din anii studenției, pentru istoria medicinei. În septembrie 1975, savantul român nota în *Jurnal* explicațiile pe care i le dăduse lui O. cu privire la modul în care, pentru cei din vechime, „doctrinile și terapiile medicale prelungeau sau completau teologia, mitologia și experiențele religioase caracteristice epocii respective. [...] Toate terapiile tradiționale urmăresc restabilirea normalității, a echilibrului rupt prin apariția sindromurilor patologice.” Mircea Eliade, *Jurnal*, Vol. II, Editura Humanitas, București, 1993, p. 209.

⁷⁵⁴ Idem, *Cosmologie și alchimie babiloniană*, fascicula a II-a, în *Alchimia asiatică*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 72-73.

⁷⁵⁵ *Les Trois Grâces*, p. 136.

⁷⁵⁶ *Ibidem*, p. 137.

casa botanistului, adâncește și mai mult misterul, indicând o structură spirituală care tinde să împace polaritățile.

Remarcăm faptul că în *Jurnal* Eliade reflectă asupra modului în care personajele reprezentând agenți ai istoriei se construiesc în lumea imaginară a prozei mitice în rezonanță cu impulsul de a oferi prin totalitatea operei o viziune integrală asupra realității, astfel încât să indice posibilitatea împăcării antagonismelor:

„Mă întreb dacă această «simpatie» nu are un înțeles mai adânc, dacă ea nu exprimă în universul imaginației literare ceea ce încerc să spun, încă din 1938-1939 (*Mitul reintegrării*), despre vasta morfologie a tendințelor spre *coincidentia oppositorum*, pe care am schițat-o, bunăoară, în *Méphistophélès et l'androgyné*.”⁷⁵⁷

Revenind la Albini, observăm că ispitorul caută să afle înțelesuri ascunse prin intermediul conștiinței poetice cu care este înzestrat botanistul. El insistă asupra aspectelor contradictorii care ar putea să se unească în fiecare fapt al vieții datorită imaginației creatoare. În lipsa acesteia, este actualizată o altă potențialitate, a înțeleștării fără sens, din care se ivesc noi dezechilibre:

„Pentru că anumiți oameni n-au imaginație... Când vom accepta să folosim *masiv* imaginația, adăugă rostind rar cuvintele, revoluția va triumfa pretutindeni, de la un capăt la altul al planetei... Întreruperea experiențelor se datorește lipsei de imaginație a șefului prof. dr. docent Nedelcu, și a lipsei de imaginație a celor care s-au lăsat influențați de anxietatea lui. Tuturora le-a fost teamă că succesul tratamentului ar putea provoca o recrudescență a obscurantismului religios...”⁷⁵⁸

Din chiar miezul științei obiective, explică Albini, structuri arhetipale care informează experiența religioasă au potențialul de a produce mutații importante în conștiința oamenilor. Blocajul, încremenirea minții în idei fixe prin limitarea existenței la un singur nivel de realitate reprezintă de fapt principala cauză a opririi unui proces de transformare care, dus până la capăt, ar fi oferit omului șansa recuperării perfecțiunii primordiale.

Caracterul extraordinar al descoperirii lui Tătaru, efectul miraculos al serului creat de acesta este dat de substratul metodologic al cercetării realizate de doctorul interesat de teologie. Intuițiile acestuia, bazate pe o înțelegere profundă a structurilor realului, dincolo de limitele dualismului, ar fi avut potențialul de a conduce la sinteza salvatoare. Dintre toți cei care l-au cunoscut bine pe Aurelian Tătaru, singurul capabil să dezvolte atitudinea spirituală necesară reconstituirii pașilor spre mister este Zalomit. Poetul, care alege să renunțe la sacrificiul pentru creație, împreună cu cele trei Grații, care trec cu bine de proba inițiativă a bolii⁷⁵⁹, primesc șansa ieșirii din sine, ceea ce le permite să depășească, fiecare prin modul său propriu de a fi în lume, barierele dintre suflet și real. Aglae merge în străinătate, în Statele Unite ale Americii, intrând astfel într-un nou joc al potențialităților. Italia dispare în nevăzut în urma unui accident, în timp ce Frusinel rămâne între lumi, căutându-se încă pe sine.

În aceste condiții, concluzionează Albini, prin anamneză, botanistul trebuie să caute în profunzimile ființei sale conexiunile dintre *Morfologia plantelor* și imaginile pe care Nicolescu le-ar fi putut sugera prin relațiile sale referitoare la experimentele lui Tătaru. Albini propune astfel un demers

⁷⁵⁷ Vezi Mircea Eliade, *Jurnal*, Vol. II, Editura Humanitas, București, 1993, p. 210.

⁷⁵⁸ *Les Trois Grâces*, p. 139.

⁷⁵⁹ Eliade precizează în studiul său dedicat șamanismului și în *Jurnal* că „ultima fază a inițierii coincide cu deplina însănătoșire. Șamanul este mai mult decât un om bolnav care a reușit să se vindece: este un om nou, o personalitate perfect integrată și net superioară restului comunității. Într-un cuvânt, maladia este considerată «ocazia» procesului de reintegrare a personalității și de radicală transformare spirituală”. Mircea Eliade, *Jurnal*, Vol. II, Editura Humanitas, București, 1993, p. 213.

totalizant, menit să implice întregul conștiinței poetului. Poate că și el, ispitorul, căuta copacul vieții, însă nu putea să-l afle decât determinându-l pe om să intre în jocul vieții și al morții.

Zalomit asimilează virtuțile întâlnirii dintre firea pământească și planul transcendent pentru a primi apoi, ca prin vis, înțelesul înalt al tuturor lucrurilor prin prezența copleșitoare a lui Calinic. Sacrul arde și atrage în același timp. Beatitudinea cerească se împletește cu durerea în ființa ascetului, al cărui brat stâng, „înțepenit din umăr, atârna inert de-a lungul trupului, parcă cineva ar fi încercat să i-l smulgă și apoi s-ar fi răzgândit”⁷⁶⁰. De la acest om, care nu fusese învins de răul istoriei datorită faptului că știa voia lui Dumnezeu, doctorul Tătaru ceruse îndrumare. Doar un ales, care depășise limitele erudiției pentru a îmbrățișa teologia și mistica, putea avea acces la informația activă a „virtualităților biologice” cu care fusese înzestrat omul primordial. Păcatul corupe omul și prin el întreaga fire, însă taina vieții fără de moarte este păstrată de corpul omenesc. Frumusețea prieteniei dintre doctor și călugăr pune în lumină impresionanta deschidere spre înțelegerea corespondențelor dintre structurile realului care este oferită prin întâlnirea științei cu teologia și mistica.

După dispariția lui Aurelian Tătaru, „teologia pe care o implica sensul” aflat de acesta în urma experimentelor sale nu putea fi înțeleasă decât de un savant înzestrat cu conștiință poetică, așa cum era Zalomit. Doar el ar fi fost ferit de „gânduri eretice”, reușind să primească misterul fără să încerce să-l tâlmăcească. Ceea ce pentru doctorul Tătaru era un fapt tulburător, a cărui taină trebuia explorată, adusă cât mai aproape de visul omului pentru a-i împlini acestuia dorința de a dobândi tinerețe veșnică, pentru Calinic este un dat firesc al ordinii divine. El știe că „numai cel care e amenințat de cea mai gravă primejdie, numai el are, deocamdată, șansa de a dobândi tinerețea fără de bătrânețe”⁷⁶¹. Doar prin suferință, cel pierdut în uitare se regăsește pe sine, dobândind astfel și speranța vindecării trupesti. Este semnificativ faptul că Aurelian Tătaru se gândise în primul rând la omul primordial, fără a îndrăzni să-și pună întrebări cu privire la structura spirituală a ființei care aspiră la viața fără de moarte. Din disperare, omul de știință caută răspunsuri în teologie, însă nu poate depăși limitele impuse de raporturile intelectului său cu materia.

„Cea mai clară expresie a amneziei”, care explică dificultatea în care se afla doctorul Tătaru, este oferită de istoria sacră a Turnului Babel. Primul Adam cunoștea legătura dintre numele tuturor lucrurilor și Cuvântul divin. După mutația de ordin mental care a produs „încurcarea limbilor”, conexiunea cu ordinea ascunsă care guvernează structurile lumii manifestate nu a mai putut fi actualizată în conștiință. Oamenii aceia, „care se apucaseră de o treabă ambițioasă, absurdă”, nu-și mai puteau atinge scopul pentru că activitatea lor devenise „o agitație haotică, fără sens, asemenea unei gigantice, monstruoase proliferări celulare”⁷⁶². Pentru ființa căzută în istorie, germele tămăduirii mai poate fi recunoscut doar în situații limită, șansa reîntineririi fiindu-le oferită doar celor suferinzi. Conștientizând acest fapt, doctorul Tătaru își propune să caute soluții și pentru cei care, nefiind suferinzi, uită de neliniștea morții. El pierde astfel din vedere complexitatea Creației, jocul creator al polarităților, corespondențele dintre nivelurile cosmice, al căror rost fusese înțeles de Goethe, gânditorul care, în opinia lui Zalomit, l-ar fi inspirat pe Tătaru în elaborarea metodei sale.

Așa cum intuise și Calinic, doctorul dorea mai mult decât îi este dat omului să obțină, căutând să ofere tuturor, chiar și celor nepregătiți s-o primească, tinerețea fără bătrânețe. Din acest motiv, vine ordin „de sus” pentru întreruperea tratamentului care începuse deja să le fie administrat celor trei femei. Numindu-le Amazoane și nu Grații, doctorul pare să se concentreze în cercetarea sa asupra unui singur nivel al evenimentelor pe care le observă, cel al luptei pentru existența în planul lumii materiale. Serul creat de Tătaru, combinat cu apă de la Fântâna Tinereții, urma să armonizeze existența pacienților doar

⁷⁶⁰ *Les Trois Grâces*, p. 144.

⁷⁶¹ *Ibidem*, p. 148.

⁷⁶² *Ibidem*, p. 150.

cu ritmul solar. Pentru că metamorfoza completă nu a putut fi actualizată, polaritatea încă se manifestă în ființa Euphrosynei, care se bucură de tinerețe doar primăvara și vara. Confruntat cu miracolul vieții în continuă expansiune, clocotind nestăpânit în ființa fostei sale paciente, Aurelian Tătaru se prăbușește în vale, luând cu el o taină care poate fi primită doar de cei luminați de credința în potențialul creator al morții.

Povestea se încheie cu o nuntă, în urma căreia, în seara de Crăciun, ispititorul și botanistul poet vor face parte din aceeași familie de „cercetători”. Disperarea se împletește cu bucuria fără margini, oferind poetului revelația Totalității, a Corolei perfecte care, trecând în ființa artistului, se revarsă spre ceilalți, aducând speranța vieții fără de moarte.

Această creație literară ilustrează orientarea transreducționistă a lui Eliade, care urmărește fascinat modul în care mișcarea vieții „îmită” structurile sacrului⁷⁶³. Așadar, arată Eliade prin parcursul inițiat al personajelor sale, pentru că Natura păstrează informația Logosului primordial, cărările întortocheate ale labirintului științei nu pot fi explorate decât prin colaborarea dintre intuiție și rațiune, urmărind corespondențele dintre planurile realității. Misterul și mitul deschid drumul artei și al cuceririlor științei, oferind astfel posibilitatea saltului spre dimensiunea soteriologică a experienței totale.

IV. 7. Tinerețe fără de tinerețe... Libertatea omului postistoric

„Și în momentul în care istoria ar fi în stare – ceea ce nici Cosmosul, nici omul, nici hazardul n-au reușit până acum să facă – să aneantizeze speța umană în totalitatea ei s-ar putea să asistăm la o tentativă disperată de a interzice «evenimentele istoriei» prin reintegrarea societăților umane în orizontul (artificial pentru că e dictat) al arhetipurilor și al repetării lor.
(Mircea Eliade, *Mitul eternei reînnoarceri. Arhetipuri și repetare*, Editura Univers enciclopedic, București, 1999, p. 147.)

O altă nuvelă prin care filosoful religiilor își propune să stabilească „puncte de contact”⁷⁶⁴ cu epocile viitoare este *Tinerețe fără de tinerețe...* (1967). Gheorghe Glodeanu observă faptul că scriitorul structurează planul imaginar al textului literar pornind de la teoria conform căreia curentul electric de peste un milion de volți ar putea avea efect regenerator. De asemenea, criticul subliniază faptul că în cazul prozei mitice eliadești care reflectă importante cuceriri ale științei nu putem vorbi de un „fantastic la puterea a doua”, generat de fapte extraordinare care se petrec într-o lume situată într-un viitor îndepărtat⁷⁶⁵. Ne propunem să ducem mai departe această idee evidențiind modul în care filosoful religiilor corelează configurația care informează creația rațiunii cu arhetipul a cărui expansiune este ilustrată de mit.

În analiza pe care o propune pentru această nuvelă, Eugen Simion subliniază indeterminarea narațiunii mitice menite să apropie cunoașterea prin intelect de profunzimile ființei. Criticul evidențiază faptul că evenimentele nuvelei „rămân într-un câmp de probabilitate care îngăduie mai multe

⁷⁶³ Este semnificativă în acest sens scrisoarea lui Eliade către Carl Gustav Jung, din 22 ianuarie, 1955. Savantul român afirmă că este „obsedat de extraordinarele «imitații» prin care i se pare că «Viața» începe să se comporte ca «Spiritul»”. Eliade se gândește la analogia cu doctrina *Samkhya-Yoga* a Naturii „oarbe”, care reprezintă un obstacol în calea identificării cu Conștiința Universală având, în același timp, menirea de a trezi Spiritul. Eliade are în vedere transconștientul, nu doar structurile inconștientului, care sunt în legătură cu aspectele manifestate ale Principiului universal. Vezi Mircea Eliade, *Europa, Asia, America, Corespondență I-P*, Vol. II, Editura Humanitas, București, 1999, p. 88-93.

⁷⁶⁴ Idem, *Jurnal*, Vol. I, Editura Humanitas, București, 1993, p. 22.

⁷⁶⁵ Vezi Gheorghe Glodeanu, *Coordonate ale imaginarului în opera lui Mircea Eliade*, Editura Tipo Moldova, Iași, 2009, p. 180.

ipoteze”⁷⁶⁶. În acest sens, adăugăm noi, este esențială orientarea interpretului spre dinamismul relației dintre real, realitate și imaginar.

Gândul filosofic eliadesc se îmbogățește explorând resursele spirituale oferite de creațiile folclorice românești, a căror schemă o raportează la modele primordiale universale. Savantul român cuprinde astfel în scrierile sale acea fascinantă „cumpănire a extremelor”⁷⁶⁷ pe care o găsește cu bucurie în credințele și tradițiile neamului său. Basmul *Tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte* este pentru Eliade un prețios izvor de inspirație, care-i luminează conștiința, determinându-l să ducă mai departe povestea omului care alege nemurirea. Construcția simbolică a nuvelei *Tinerețe fără de tinerețe* oglindește aceste înțelesuri ale „basmului ființei”, care i-au fost aproape scriitorului încă din anii studenției. De această dată însă sensul inițiativ al poveștii plasmuite în vechime intră în rezonanță cu efortul lui Eliade de a arăta că o nouă antropologie filosofică, aparținând „deopotrivă omului arhaic și celui modern”⁷⁶⁸, poate contribui la reînnoirea umanității.

Este semnificativ faptul că, în 2005, prin filmul *Youth without Youth* care transpune în limbaj cinematic nuvela lui Eliade, Francis Ford Coppola readuce în atenția publicului din întreaga lume principalele concepte și teorii eliadești. Într-un anumit sens, afirmă Jeffrey J. Kripal, „Francis Ford Coppola l-a reîntregit pe Eliade și l-a restituit cititorilor săi”⁷⁶⁹, invitându-i să exploreze multiplele niveluri ale conștiinței. Prin această nouă aventură a cunoașterii, există posibilitatea ca umanitatea să vadă în virtualitățile metafizice ale ființei nu doar manifestări ale domeniului iraționalului, ci o nouă șansă de eliberare din cadrul strâmt al materialismului și scientismului.

Lumi trecute, prezente și viitoare se întrepătrund în fascinanta poveste a profesorului Dominic Matei, prin care scriitorul oferă o fascinantă incursiune prin labirintul conștiinței umane. Trăind cu o parte a ființei sale dincolo de împletirea planurilor temporale, mai departe chiar de abisul ființei, protagonistul se regăsește pe sine învăluit într-un nou joc al virtualităților, prin care primește darul libertății absolute.

Totalizate prin impresionanta aspirație spre cunoaștere a bătrânului profesor, evenimentele vieții sale sunt treptat „colonizate” de sacru, desfășurându-se sub semnul miraculosului. Ceea ce pe planul realității imediate reprezintă o experiență obișnuită a unui bătrân care se oprește la semnalul roșu al semaforului devine, în acea zonă a conștiinței care unește prin sens exteriorul cu interiorul, „un ochi roșu” care se stinge. Urmează o „explozie de lumină albă, incandescentă”⁷⁷⁰, care corespunde uimitoarei expansiuni a profunzimilor ființei spre real⁷⁷¹, ale cărei multiple modalități devin accesibile subiectului datorit cu un înalt nivel de percepție. Dominic începe treptat să simtă cum întreaga activitate a conștiinței sale este coordonată de un sens care, deși îndelung căutat, fusese dintotdeauna acolo. Pendulând între vis și conștiință, Dominic își explorează întreaga existență, reorganizând-o, încercând să se regăsească în continuitatea trăirilor sale.

Așa cum remarcă Bryan Rennie, „pentru Eliade, ontofania este întotdeauna anamneză. Omul nu «vede» nimic nou, ci își amintește sensul care deja exista în mintea sa”⁷⁷², pregătindu-se pentru noi

⁷⁶⁶ Eugen Simion, *op. cit.*, p. 274.

⁷⁶⁷ Constantin Noica, *Basmul ființei și „tinerețe fără bătrânețe”*, Editura Humanitas Multimedia, 2008.

⁷⁶⁸ Sabina Finaru, *op. cit.*, p. 12.

⁷⁶⁹ Jeffrey J. Kripal, „The Future Human: Mircea Eliade and the Fantastic Mutant”, în *Archeus, Studies in the History of religions, XV, Remembering, Reimagining, Revalorizing Mircea Eliade*, Norman Girardot, Bryan Rennie (editori), Agence Universitaire de la Francophonie, București, 2011, p. 206. (t. n.)

⁷⁷⁰ Mircea Eliade, *Tinerețe fără de tinerețe...*, în *Proză fantastică*, Vol. IV, Editura Fundației Culturale Române, București, 1992, p. 164.

⁷⁷¹ Despre metafizica fulgerului, vezi Mircea Eliade, *Mefistofel și Androginul*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 14.

⁷⁷² Bryan Rennie, „Fact and Interpretation: Sui Generis Religion, Experience, Ascription and Art”, în *Archeus, Studies in the History of religions, XV, Remembering, Reimagining, Revalorizing Mircea Eliade*, Norman Girardot, Bryan Rennie (editori), Agence Universitaire de la Francophonie, București, 2011, p. 62. (t. n.)

creații ale spiritului aflate în corespondență cu momentul istoric pe care-l trăiește⁷⁷³. Reîntinerirea lui Dominic se petrece în concordanță cu „momentul spiritual” al acelor vremuri. Protagonistul organizase, în timpul primului război mondial, „o mișcare de renaștere culturală”⁷⁷⁴, despre care vorbise laudativ și Nicolae Iorga. Importante descoperiri științifice își puseseră amprenta asupra existenței oamenilor, hrănindu-le speranțele și amplificându-le temerile deopotrivă. În acest context, bătrânul traumatizat de pierderea memoriei, care mersese la București cu intenția de a-și lua viața chiar în noaptea de înviere, este dăruit cu o nouă șansă. Povestea lui are potențialul de a oferi întregii umanități acele „esențe” care trebuie să rămână dincolo de „răul istoriei”, pentru a arăta celor care aleg speranța în locul disperării că ființa umană este înzestrată cu virtualități uimitoare care ar putea fi actualizate.

Dominic se lasă purtat de vis spre momentele cheie ale vieții sale, în care caută acele valori care să-l susțină în efortul de a da un răspuns creator noii sale situații existențiale. El își amintește de limitările care au zădărnicit efortul său de a studia limba chineză, de orbirea lui Papini, de opera vieții sale, condamnată să rămână incompletă. Momentul despărțirii de Laura are o semnificație aparte, arătând de fapt că, deși cei doi aleg să nu mai meargă pe același drum, ei își îndreaptă privirile în aceeași direcție:

„Trebuie să-ți mărturisesc. Am simțit asta mai demult, dar de câțva timp mă obsedează. Simt că nu mai ești *al meu*... Te rog, nu mă întrerupe. Nu e ce gândești tu... Simt că nu ești *aici*, lângă mine, că ești în altă lume – nu mă gândesc la cercetările tale care, orice ai crede tu, mă interesează – dar simt că ești într-o lume străină, în care nu te pot întovărăși.”⁷⁷⁵

Este impresionantă insistența Laurei asupra simțirii, care primește misterul, participând astfel la existența supraindividuală. Ea nu se pierde în sentimentalisme, ci caută, la rândul ei, o cale care să pună capăt „opacității metafizice” a omului abandonat nevoii de a se „integra în sistem”⁷⁷⁶. La rândul lui, Dominic simțea că Laura „nu era nici pe departe cea mai frumoasă studentă pe care o cunoscuse, dar era *altfel*”⁷⁷⁷. Tocmai această separare, care amintește de ruptura de Rica în planul existenței scriitorului, determină expansiunea arhetipului în conștiință și alegerea unui alt mod de a fi în lume. Dominic este călăuzit de impulsul de a se disocia de legăturile cu ceilalți, care tind să înlănțuie sufletul prin emoții și pasiuni care descompun ființa. Cei doi sunt uniți prin dragoste adevărată⁷⁷⁸ care, participând la dumnezeire, face ca disperarea lui Dominic să se transforme în renaștere.

Prin urmare, complexitatea sensului inițiativ al narațiunii poate fi deslușită doar prin raportare la totalitatea ființei umane, ceea ce presupune, după cum arată David Cave, luarea în considerare a modului în care transformarea spirituală este guvernată atât de principiul cosmic masculin, cât și de cel feminin⁷⁷⁹. Referindu-se la tendința lui Eliade de a accentua „antagonismul dintre natură și spirit”, Cave sugerează că savantul român privilegiază în scrierile sale modelul ascetic, dominator, care implică

⁷⁷³ Este semnificativ comentariul lui Eliade cu privire la ceea ce el numește „anamneza creatoare”: „Când, prin reamintire, omul își dă seama că acumulează înțelegere, dând un nou sens evenimentelor pe care le-a trăit, anamneza devine creatoare pentru că actualizează o transformare.” (t.n.) Mircea Eliade, „The Sacred in the secular World”, în *Mircea Eliade. A Critical Reader*, Bryan Rennie (editor), Equinox, London, 2006, p. 61.

⁷⁷⁴ *Tinerețe fără de tinerețe...*, p. 184.

⁷⁷⁵ *Ibidem*, p. 181.

⁷⁷⁶ Despre modalitățile prin care omul modern iese din sine, vezi Mircea Eliade, *Solilocvii*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 56.

⁷⁷⁷ *Tinerețe fără de tinerețe...*, p. 167.

⁷⁷⁸ Eliade distinge între dragostea reală, care este de esență divină, și celelalte feluri de dragoste, exprimate doar în limita relațiilor cu alți oameni, reducându-se la „activitatea fantastică a minții”. Vezi Mircea Eliade, *Solilocvii*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 68.

⁷⁷⁹ David Cave, *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*, Oxford University Press, Oxford, 1993, p. 179.

„stăpânirea naturii”⁷⁸⁰ și separarea bruscă de comunitate. Pornind de la aceste observații, David Cave evidențiază un aspect, credem noi, insuficient explorat al operei lui Eliade. În totalitatea lor, scrierile savantului român arată că, de fapt, prin integrarea în conștiință a principiului feminin, devine posibilă împăcarea cu lumea, „întoarcerea la natural”, după cum precizează în *Solilocvii*, încă din anul 1932⁷⁸¹.

Iată cum, în lumea ficțională a prozei mitice, eroul este călăuzit de înțelepciunea și sensibilitatea femeii iubite, cu ajutorul căreia dobândește, la diferite niveluri ale existenței sale, atât forța de a absorbi „cifrul”⁷⁸² lumii create, cât și tăria de a accepta sacrificiul. Retrăirea dialogurilor cu Laura îl ajută să asculte vocea adâncului ființei sale, determinându-l să se detașeze de adversitățile lumii exterioare. Mai mult decât atât, soția sa îl călăuzește spre un alt mod de a înțelege geniul, arătându-i că există o dimensiune a înzestrării excepționale care nu fragmentează viața, înstrăinând-o de bucuriile ei:

„De ce ar fi trebuit să descoperi ceva? Geniul dumitale ar fi trebuit să se împlinească în viața pe care o trăiești, nu în analize, descoperiri și interpretări originale. Modelul dumitale ar trebui să fie Socrate sau Goethe.”⁷⁸³

Existența închisă în domeniul individualității reprezintă una dintre cele mai importante bariere care blochează mișcarea firească a vieții interioare, limitând potențialul creator al omului care, „într-un anumit sens”, are scipiri de geniu. Laura observase că Dominic era diferit de oamenii pe care-i cunoscuse, că avea capacitatea de a înțelege viața „altfel”. Tocmai pentru că el pare să aparțină și altor lumi, drumurile lor trebuie să se despartă pentru a se intersecta din nou, într-un alt timp, cu scopul de a pune în lumină sensuri care să evidențieze posibilitatea cuprinderii în conștiință a unei realități multidimensionale. Cu alte cuvinte, profesorul care spera să contribuie la reînnoirea prin cultură a neamului său fusese înzestrat cu potențialitățile unei personalități de excepție, însă nu reușise să le actualizeze, să le ofere cu sinceritate, dincolo de ambiții, celor care ar fi dorit să-i înțeleagă mesajul.

Lăsându-se copleșit de tristețea generată de finitudinea condiției sale, profesorul privește doar spre moarte, renunțând la creație. Mutațiile care se petrec în conștiința sa îl determină să se reconstruiască în raport cu întreaga lume, față de care simte că are o importantă responsabilitate. Profesorul se pregătește astfel pentru cel mai important moment creator al existenței sale, pentru clipa de libertate absolută în care omul alege să facă saltul spre dimensiunea transcendenței.

Dominic reușește treptat să depășească dificultățile și confuziile generate de momentul istoric. Un rol important îl au, în acest sens, poeziile pe care le repetă în gând, cu ajutorul cărora se ancorează într-o altă dimensiune temporală. Tânărul fără tinerețe se raportează astfel la un sens care-l apără de zbuciumul acelor timpuri, simțindu-se astfel din ce în ce mai aproape de o nouă creație, de darul unei epifanii. În așteptarea ei, Dominic își deschide noua conștiință spre semnificația profundă a diverselor creații culturale pe care le studiază. Este semnificativ faptul că profesorul acordă o deosebită atenție limbilor vorbite de diferite popoare a căror creativitate religioasă îl fascinează. Învățând limbi orientale, interesându-se de modele de comunicare arhaice, Dominic interiorizează mai multe viziuni asupra lumii. Creațiile spiritului se manifestă prin limbaj, ele „implică statornicirea unui model repetabil care să-și pună amprenta asupra vieții celorlalți”⁷⁸⁴. Răspunzând chemării din profunzimile propriei ființe,

⁷⁸⁰ În opinia lui David Cave, dacă noul umanism eliadesc își propune să integreze „întreaga panoramă a experienței umane, atunci acesta trebuie să includă și modelul feminin al inițierii. De exemplu, noul umanism ar trebui să accentueze ideea de comunitate.” (t. n.) *Ibidem*, p. 180.

⁷⁸¹ Mircea Eliade, *Solilocvii*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 54.

⁷⁸² Idem, *Mefistofel și Androginul*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 181.

⁷⁸³ *Tinerețe fără de tinerețe...*, p. 169.

⁷⁸⁴ Idem, „The Sacred in the secular World”, în *Mircea Eliade. A Critical Reader*, Bryan Rennie (editor), Equinox, London, 2006, p. 64.

Dominic ajunge să se exprime într-o limbă care se ivește firesc dintr-o conștiință extinsă, structurată în așa fel încât să nu mai fragmenteze realitatea. Mesajul său este însă adresat oamenilor din viitor, în speranța că aceștia vor fi acumulat înțelegerea necesară adoptării unui alt punct de vedere, care apropie ființa de real.

„Începând din dimineața zilei de 1 noiembrie 1947, se hotărî să nu-și mai scrie însemnările în franțuzește, ci într-o limbă artificială pe care o construisese cu pasiune, aproape cu entuziasm, în ultimele luni. Îl încântau mai ales extraordinara suplețe a gramaticii și posibilitățile infinite ale vocabularului (izbutise să introducă în sistemul proliferării pur etimologice un corectiv împrumutat din teoria ansamblurilor). Putea acum să descrie situații paradoxale, aparent contradictorii, imposibil de exprimat în limbile existente. Așa cum era construit, acest sistem lingvistic nu putea fi descifrat decât printr-un calculator electronic perfecționat; deci, socotea, nu înainte de 1980. Această certitudine îi îngăduia să destăinuie fapte pe care nu îndrăznise până atunci să le mărturisească în scris.”⁷⁸⁵

Așadar, protagonistul are în vedere în primul rând funcția limbajului de a fluidiza conținuturile conștiinței, capacitatea sa de a reflecta complexitatea realității, susținând ființa în efortul ei de a se redescoperi prin alteritate. Cuvintele reflectă noul joc al posibilităților, având menirea de a vehicula misterul, înălțând sufletul spre alte niveluri cosmice.

După separarea de Laura și de domeniul trunchiat al unei existențe din ce în ce mai pierdute în uitare, Dominic nu-și mai simte trupul, însă înțelege altfel tot ceea ce aude. Inflexiunile unei voci îi dezvăluie forța sau slăbiciunea celui care vorbește, ajutându-l să aprecieze corect potențialitățile persoanelor care-l îngrijesc în spațiul revelator al spitalului. Treptat, fostul profesor de latină și italiană se redescoperă, bucurându-se de trupul său reîntinerit, nerăbdător să trăiască experiența beatitudinii care „fusesse de totdeauna la îndemâna lui”⁷⁸⁶.

„Străin” de lumea profană dominată de confuzii și de ambiguitate, Dominic primește o nouă identitate, fiind condus de noii săi „maestri” spre un alt spațiu, pe care-l văzuse deja în vis, al unei clădiri frumoase, cu scară de piatră vânăta, străjuită de trandafiri sălbatici. Se ivesc, așadar, primele semne ale deschiderii spre un alt nivel ontologic, prin care se reface legătura dintre interiorul și exteriorul ființei. Gestul simbolic al mângâierii obrazilor cu palma stângă anticipează apropiata schimbare a chipului, transformarea prin înțelegerea creatoare a sensului care totalizează faptele vieții⁷⁸⁷. Este astfel actualizată ieșirea din sinele individual. Această stare a ființei este inițial însoțită de mirare, de sentimentul „rezistenței”, al incapacității de a vorbi despre misterioasa detașare de trecut, de identitatea fostului profesor de liceu.

La toate acestea se adaugă experiența reactivării mai multor „straturi ale memoriei”⁷⁸⁸. Dominic se transformă sub influența unor informații pe care nu reușise să le cuprindă cu mintea în condiția anterioară întâlnirii sale cu focul ceresc. Cel care caută eliberarea de fragmentare trebuie să bea din Lacul Memoriei pentru a recupera timpul primordial și a înțelege ordinea tainică a realului⁷⁸⁹. Conștiința tânărului fără tinerețe se armonizează, devenind treptat o adevărată „arcă” a întregii umanități menită să reflecte continuitatea sacralului și să „salveze” structurile prin care este actualizat nesfârșitul joc al vieții.

⁷⁸⁵ *Tinerețe fără de tinerețe...*, p. 211.

⁷⁸⁶ *Ibidem*, p. 174.

⁷⁸⁷ Eliade subliniază faptul că „ceea ce denumim acte creatoare în sens religios reprezintă descoperiri individuale ale celeilalte dimensiuni”. Vezi Mircea Eliade, „The Sacred in the Secular World”, în *Mircea Eliade. A Critical Reader*, Bryan Rennie (editor), Equinox, London, 2006, p. 67. (t. n.)

⁷⁸⁸ *Tinerețe fără de tinerețe...*, p. 188.

⁷⁸⁹ Idem, *Myth and reality*, Harper and Row, New York, 1963, p. 122. Vezi și *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Vol. II, Editura Universitas, Chișinău, 1992, p. 187.

Dominic își asumă destinul unui pelerin prin vremuri îndepărtate, privind spre semnele ascunse în fiecare aspect al dramei umanității.

Protagonistul învață să „privească direct la lucruri”, unificând diferite niveluri ale cunoașterii. Scriitorul proiectează astfel în destinul personajului propria preocupare pentru refacerea legăturii dintre rațiune și spirit. „Omul de mâine”, explică Eliade în jurnalul său, „va fi obligat să integreze cunoașterea logic-rațională și cea simbolic-poetică”⁷⁹⁰. Asimilând „expresii ale geniului creator european”, explorând profunzimile ființei sale, Dominic simte ritmul ființei sale, „forța care se actualizează prin el”⁷⁹¹. Protagonistul se deschide din ce în ce mai mult spre o lume intermediară⁷⁹² care face posibilă comunicarea cu „dublul” său. Dialogul cu „îngerul păzitor” pune în lumină existența „terțului tainic”⁷⁹³ „între natură și om, între om și divinitate, rațiune și eros, feminin și masculin, întunec și lumină, materie și spirit”⁷⁹⁴. Pentru fostul profesor de latină și italiană, încă se pune problema separării obiectului de subiect. El încă se simte atras de demonstrații de tip logic, însă prin interacțiunea cu spațiul terțului elementele contradictorii se întâlnesc, materializându-se în doi trandafiri roșii.

„În acea clipă se trezi că ții între degete un foarte frumos trandafir de culoarea sângelui proaspăt, și pe genunchi, într-un echilibru instabil, se clătina un altul.”⁷⁹⁵

Acest eveniment marchează o nouă etapă a parcursului inițiat, prin care protagonistul dobândește statura spirituală a omului integral. Cele două flori aduc în lumea fenomenală frumusețea planului transcendent și promisiunea reintegrării în Totalitate. Actualizând în experiența sa posibilitățile de manifestare ale transumanului, tânărul fără tinerețe începe o altă călătorie, printr-o lume care pendulează între teama de catastrofă și speranța reînnoirii. Perfecțiunea celui de-al treilea trandafir este dată de așteptarea lumii cerești⁷⁹⁶, urmând să se manifeste pe un alt plan, în momentul eliberării de domeniul fragmentării.

Receptivitatea lui Dominic pentru lumea sacrului se amplifică datorită trăirilor care însoțesc întâlnirile din vis cu „puterile care-i purtau de grijă”. I se dezvăluie astfel o parte din rostul transformării sale în urma electrocutării. În planul existenței istorice, „activitatea lui mentală anticipează oarecum condiția pe care o vor dobândi oamenii după câteva zeci de mii de ani”. Oamenii din viitor vor actualiza uimitoare posibilități de interiorizare a informației. Ei vor avea capacitatea de a recupera „tot ce fusese cândva gândit sau înfăptuit de oameni, exprimat oral sau în scris”⁷⁹⁷, datorită unor metode speciale de concentrare. Spre deosebire de personajele romanelor de science fiction, în care mutanții ilustrează lipsa continuității dintre elementele lumii create, golirea de sens a istoriei, omul renăscut prin puterea divină este liber, redescoperind cu încântare fiecare creație culturală.

⁷⁹⁰ Idem, *Jurnal*, Vol. II, Editura Humanitas, București, 1993, p. 227.

⁷⁹¹ Idem, *Solilocvii*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 75-76.

⁷⁹² Eliade scrie în *Istoria credințelor și ideilor religioase* despre cosmologia lui Sohrawardi, accentuând importanța acordată de misticul iranian lumii intermediare, „care nu poate fi percepută decât prin intermediul imaginației active”. Vezi Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Vol. III, Editura Universitas, Chișinău, 1992, p. 152.

⁷⁹³ Basarab Nicolescu distinge între terțul inclus despre care scrie Lupașcu, indicând apartenența acestuia la nivelul logicului, și terțul tainic ascuns care este realul, dincolo de dimensiunile lumii manifestate. Vezi Basarab Nicolescu, *De la Isarlâk la Valea Uimirii*, Vol. II, Editura Curtea veche, București, 2011, p. 17-18.

⁷⁹⁴ *Tinerețe fără de tinerețe...*, p. 201.

⁷⁹⁵ *Ibidem*, p. 202.

⁷⁹⁶ Mircea Eliade își exprimă convingerea că „perfecțiunea nu este din această lume. Este ceva diferit, pentru că vine din altă parte”. Vezi Mircea Eliade, „The Structure and Morphology of the Sacred”, în *Mircea Eliade. A Critical Reader*, Bryan Rennie (editor), Equinox, London, 2006, p. 47 (t. n.)

⁷⁹⁷ *Tinerețe fără de tinerețe...*, p. 206.

Omul postistoric, notează Dominic în caietul său, are șansa de a-și păstra umanitatea. Impulsul de a căuta mereu sensuri noi, de a se îmbogăți sufletește prin noi experiențe creatoare ar putea ancora ființa în real, salvând-o de efectele ucigătoare ale „cunoașterii automate”⁷⁹⁸. Structurile fundamentale ale conștiinței umane rămân neschimbate, dincolo de săgeata timpului. Omul postistoric nu trăiește doar pe orizontală, având în orice moment posibilitatea de a ieși din noua sa condiție, pentru a se reîntoarce acasă, în centrul ființei, unde conștiința primește „lumina transcosmică”⁷⁹⁹. Pentru a oferi generațiilor viitoare speranță, tânărul fără tinerețe descrie și analizează noul său profil spiritual, hotărând să depună caietele cu însemnări într-un safe la bancă. Absorbiți de dimensiunea profană a existenței, profesorii și colegii de la Universitate nu sesizează remarcabila vocație spirituală a lui Dominic. El nu poate fi recunoscut decât de persoane înzestrate cu puteri excepționale sau cu sensibilitate artistică.

O primă întâlnire semnificativă se petrece la Cafe Albert, „la câteva zile după descoperirea manuscriselor esenienne de la Marea Moartă”⁸⁰⁰, cu misteriosul conte de Saint-Germain. Deplângând mediocritatea contemporanilor, acesta citește „semnele vremurilor”⁸⁰¹ și anunță apropierea apocalipsului. Misterioasa discuție dintre cei doi ascunde promisiunea salvării esențialului⁸⁰², a structurilor arhetipale care informează tradițiile, creațiile artistice, „o parte din filosofia clasică și anumite științe”⁸⁰³. Spre deosebire de gânditorul tradiționalist, protagonistul nuvelei eliadești cunoaște multiplele posibilități ale conștiinței umane, ceea ce-l îndreptățește să spere că omul viitorului ar putea alege să actualizeze toate potențialitățile de manifestare cu care a fost înzestrat.

O altă înțelegere a uimitoarei reîntineriri care marchează destinul lui Dominic este oferită prin spiritul creator al lui Ted Jones-Junior. Corespondentul la *Time Magazine* intuiește sensul profund al experienței fostului profesor. Investigațiile sale îl conduc spre interiorizarea alterității, spre un punct de vedere care-i revelează o cale de a depăși acel moment istoric. Pentru că „povestea e prea frumoasă ca să fie îngropată sub tăcere”⁸⁰⁴, tânărul decide să scrie un roman dedicat cititorilor a căror libertate interioară le permite să creadă în miracol. Însemnările lui Dominic însă, grupate în mapele A, B, și C, datorită faptului că reflectă doar propriile experiențe, își pierd credibilitatea. Pentru cititorul a cărui conștiință nu poate cuprinde complexitatea manifestărilor transcendenței, concentrându-se doar asupra cuceririi materiei, aceste texte nu reprezintă decât mărturisiri lipsite de valoare documentară. Prin urmare,

⁷⁹⁸ Același mesaj este transmis în microromanul *Nouăsprezece trandafiri* prin vocea lui Ieronim:

„Urmașii noștri, dacă nu vor ști să descopere tehnicile de evadare și să utilizeze *libertatea absolută*, care ne este dată de însăși structura condiției noastre, de ființe libere, deși încarnate, urmașii noștri se vor considera *cu adevărat captivi* pe viață într-o temniță fără uși și fără ferestre – și în cele din urmă vor muri.” Eliade arată din nou spre acel *altceva*, prin care, pe un alt plan, se poate găsi o ieșire din condiția de ființă căzută, sufocată de răul istoriei. Vezi Mircea Eliade, *Nouăsprezece trandafiri*, în *Proză fantastică*, Vol. V, Editura Fundației Culturale Române, București, 1992, p. 118.

⁷⁹⁹ Idem, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Vol. I, Editura Universitas, Chișinău, 1992, p. 256-257.

⁸⁰⁰ *Tinerețe fără de tinerețe...*, p. 211.

⁸⁰¹ Este interesant comentariul lui Eliade referitor la „tehnica disprețului” pe care o stăpânește foarte bine, în opinia sa, René Guénon, gânditorul tradiționalist a cărui „atitudine apocaliptică” este în dezacord cu opiniile exprimate de filosoful religiilor: „Evenimentele nu creează istoria; istoria nu înseamnă progres: lumea merge înainte prin intermitențe; lumea poate deci avea un sfârșit, un sfârșit precipitat. Așa cred astăzi, o sumă de oameni, poate cei mai inteligenți oameni ai veacului; printre care nu putem să nu numim pe René Guénon, în care, alături de atâtea virtuți, s-a concentrat și o formidabilă capacitate de dispreț pentru lumea modernă, în bloc.” Vezi Mircea Eliade, *Fragmentarium*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 145

⁸⁰² Eliade insistă asupra rolului important pe care l-ar putea juca o disciplină totală precum istoria religiilor, care ar putea deveni o adevărată „arcă a lui Noe”, punând în lumină transconștientul, posibilitățile ființei umane de a participa la dimensiunea transcendenței. Vezi Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 144.

⁸⁰³ *Tinerețe fără de tinerețe...*, p. 213.

⁸⁰⁴ *Ibidem*, p. 220.

scrierile tânărului fără tinerețe se adresează celor care „vor mai avea destulă vitalitate ca să poată spera în om și în posibilitatea unei umanități superioare speciei *homo sapiens*”⁸⁰⁵.

Aceste gânduri ale protagonistului reflectă admirația scriitorului pentru teoria evoluției formulată de Pierre Teilhard de Chardin⁸⁰⁶, care pune în lumină valoarea religioasă a continuității formelor vieții, accentuând complexitatea corespondențelor dintre elementele lumii create și conștiința umană. Filozoful francez credea în „complicitatea dintre Imens și Infim”, care face ca omul să fie de neînlocuit. Așadar, „oricât de neverosimilă ar fi perspectiva, el trebuie să reușească, nu numai la un mod necesar, dar și infailibil. Nu o oprire, oricare i-ar fi forma, ci un ultim progres prezent în timpul lui biologic. O maturizare și un paroxism. Mereu mai sus în improbabilul din care am ieșit. În această direcție să extrapolăm Omul și Umanizarea dacă vrem să prevedem sfârșitul lumii.”⁸⁰⁷

Pentru cel care a trăit experiența depășirii antinomiilor se deschid noi porți spre transcendență. Dominic o reîntâlnește pe femeia iubită, care păstrează în conștiință secretul numelor divine. Căutând un drum „care să evite serpentina”, Veronica Buhler, însoțită de o doamnă în vârstă, înfruntă pericolul furtunii de pe munte. Din nou, sub influența focului ceresc, lumina interioară a unei ființe umane care-și caută desăvârșirea se limpezește. Veronica se adăpostește într-o scorbură în stâncă, de unde, printr-o procedură de salvare care amintește de vechi ritualuri inițiatice⁸⁰⁸, revine la lumina zilei cu o altă identitate. Reîntoarcerea la posibilitățile de existență pe care le poate actualiza Veronica, institutoarea din Liestal, se petrece prin reînnoirea legăturii cu Mama Pământ. Veronica-Rupini caută peștera din India, unde își încheiase viața, știind că va renaște pentru a participa din nou la sacralitatea cosmosului.

Veronica-Rupini vorbește în sanskrită, afirmând că face parte dintr-una „din primele familii Magadha convertite la budism”. Rupini își dedicase viața studiului Abhidarmei, „învățase gramatica sanskrită, logica și metafizica *mahayana*”⁸⁰⁹. Este semnificativ faptul că scriitorul face ca acest personaj să „intre în istorie”, oferind importante detalii referitoare la experiența imemorială pe care conștiința personajului o poate oferi cercetătorilor care vor veni să o cunoască. Remarcăm faptul că Eliade acordă o deosebită atenție logicii indiene, pe care o consideră un important punct de plecare în dialogul dintre culturi. În cursul ținut la Facultatea de Litere și Filozofie a Universității București în anul 1935, tânărul cercetător insistă asupra faptului că sistemul logicii indiene „nu se fundează și nu începe pe baza științelor naturale”⁸¹⁰. Logica indiană se bazează pe date subiective, pornind de la „interpretarea și analiza textelor sacre”, ceea ce are menirea de a apropia ființa de Logos, de real. Faptul că Rupini preferă să discute despre logică și dialectică trimite cu gândul la învățăturile înțelepților *Madhyamika*, buni cunoscători ai „căii de mijloc”, datorită căreia ființa atinge starea de echilibru, depășind dualitatea.

Conștiința Veronicăi derulează un alt timp, oferind oamenilor de știință șansa de a pătrunde într-o lume ale cărei valori spirituale și culturale pot fi cu greu recuperate de oamenii societăților desacralizate. Scriitorul insistă în acest context asupra faptului că fenomenele pe care un apropiat colaborator al lui Jung este invitat să le studieze depășesc nivelul psihologic. Sensul experiențelor ancestrale aduse la suprafață de Veronica-Rupini nu poate fi pătruns decât prin efortul conjugat al psihanalistului și al istoricului religiilor, în acest caz, Giuseppe Tucci. Cel care unifică datele inconștientului cu cele ale experienței religioase prin propria apropiere de o realitate transumană este Dominic. Doar el se poate implica, alături de femeia iubită, într-un proces complex de recuperare a

⁸⁰⁵ *Ibidem*, p. 221.

⁸⁰⁶ Idem, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 60.

⁸⁰⁷ Pierre Teilhard de Chardin, *Fenomenul uman*, Editura Aion, Oradea, 1997, p. 250.

⁸⁰⁸ Mircea Eliade, *Birth and Rebirth. The Religious Meanings of Initiation in Human Culture*, Harper and Brothers Publishers, New York, 1958, p. 58-59.

⁸⁰⁹ *Tinerețe fără de tinerețe...*, p. 224.

⁸¹⁰ Idem, „Începuturile logicei grecești și indiene”, în Mircea Handoca, *Mircea Eliade. Pagini regăsite*, Editura Lider, București, 2008, p. 288.

istoriilor sacre care reflectă viziunea celor mai vechi gânditori budiști asupra condiției umane. Așadar, Eliade reia în planul ficțional al acestei nuvele o idee exprimată în 1954, în lucrarea despre Yoga. Filosoful religiilor accentua atunci importanța experienței imemorale pe care filosofile indiene o pun la dispoziția psihologilor și filozofilor europeni:

„India s-a dedicat, cu rigoare nicăieri egalată, analizei diferitelor condiționări ale ființei umane. Să ne grăbim să adăugăm că ea a făcut-o nu pentru a ajunge la o explicație exactă și coerentă a omului (ca, de exemplu, în Europa secolului al XIX-lea, când se credea că omul poate fi explicat prin condiționarea sa ereditară sau socială), ci pentru a ști până unde se întind zonele condiționate ale ființei umane și a vedea dacă mai există ceva dincolo de aceste condiționări. Iată motivul pentru care, cu mult înaintea psihologiei abisale, înțeleptii și asceții indieni au fost determinați să exploreze zonele obscure ale inconștientului.[...] De altfel, nu această anticipare pragmatică a anumitor tehnici psihologice moderne este prețioasă, ci utilizarea ei în vederea «de-condiționării» omului.”⁸¹¹

Iată sensul discuțiilor dintre Veronica-Rupini și celebrul orientalist care a pus în lumină corespondențele dintre psihologia modernă a adâncurilor și doctrina mandalei. Discipola filozofului Chandrakirti îi vorbește profesorului Tucci despre filozofia *Madhyamika* și despre maestrul ei. Savantul italian încearcă să ofere explicații pentru misterioasa ei experiență referindu-se la participarea conștiinței la „natura iluzorie a visului”, ceea ce face ca și timpul derulat de aceasta să fie ireal. Interesant este în acest context și faptul că orientalistul rămâne cu impresia că Rupini nu este convinsă de afirmațiile sale. Întâlnirea dintre două moduri de a fi în lume atât de diferite este utilă, însă nu depășește anumite limite generate de lipsa unor centri de experiență comuni.

Schimbarea condiției existențiale a Veronicăi este graduală. Treptat, sub influența lui Dominic, ea trăiește, în ritm hebdomadar, „extaze paramediumnice” care o poartă până în cele mai vechi timpuri. Tânărul fără tinerețe are astfel șansa de a completa documentele destinate oamenilor din viitor, care poate vor alege să actualizeze o existență în armonie cu ritmurile cosmice. Din acest motiv, cei doi oameni uniți dincolo de timp prin taina iubirii coboară „tot mai adânc în trecut”, ajungând până la reflectarea în conștiința Veronicăi a sunetelor pe care le produceau primii oameni aflați în căutarea forței creatoare a focului și a suflului ființei⁸¹². Limbajul lor cosmic se raporta mereu la originea vitală a fiecărui sunet, în același timp umanizându-se, căutând să se extindă spre lumea cerească, pentru a se întoarce în vibrația primordială⁸¹³:

„Veronica izbucni într-o serie de țipete guturale, preumane, care-l exasperară și umiliră totodată; i se părea că o asemenea regresie în animalitate nu ar fi trebuit încercată decât cu voluntari, nu cu un subiect inconștient. Dar, după câteva clipe, au urmat grupuri de foneme clare, vocalice, de o infinită varietate, întrerupte la răstimpuri de scurte explozii labiale, așa cum nu-și închipuise că mai pot fi reproduse de un european.”⁸¹⁴

Prin aceste experiențe stranii, Veronica aduce la suprafață concepții despre ființă și despre real care nu mai pot fi înțelese de omul modern, urmând a fi studiate de cei care, într-un viitor îndepărtat, le vor privi în lumina valorilor religioase. Această recuperare a sacrului prin reîntoarcerea la situații existențiale ancestrale presupune însă o jertfă. Veronica intră într-un proces de îmbătrânire accelerată,

⁸¹¹ Idem, *Yoga. Nemurire și libertate*, Editura Humantas, București, 1993, p. 10.

⁸¹² Eliade arată că, în filosofia religioasă indiană, sursa sunetului este reprezentată de energia lui Indra. *Ibidem*, p. 241, p. 333.

⁸¹³ Guy Beck, *Sonic Theology. Hinduism and Sacred Sound*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1995, p. 123-125.

⁸¹⁴ *Tinerețe fără de tinerețe...*, p. 232.

părul îi albește brusc, ceea ce-l determină pe Dominic să se despartă din nou de femeia care-i deschisese sufletul, ajutându-l să „vadă” manifestarea sacrului la diferite niveluri ale ființei.

Episodul care relatează misterioasa experiență a lui Dominic în Irlanda aduce o nouă intersectare a axei verticale cu planul orizontal al poveștii. Tânărul fără tinerețe îi întâlnește pe Colomban și pe doctorul Griffith, oameni „fără vârstă”, preocupați de problema timpului în raport cu dorința oamenilor de a-și prelungi existența biologică. Explicațiile fragmentare oferite de Stephen referitoare la „marea descoperire” a lui Colomban, care arată că timpul se construiește în mintea omului, își găsesc o frumoasă ilustrare în pasajul din „*Tânărul de 70 de ani*”, scris de Linda Gray, tânăra jurnalistă cu care se întâlnise în timpul șederii la Geneva:

„Vorbea uneori de o nouă calitate a vieții, insistând că poate fi, și *trebuie* să fie descoperită de fiecare din noi. În chiar momentul când se deștepta, descoperea o mare bucurie, pe care nu știa cum s-o descrie; era, fără îndoială, bucuria de a se simți viu, întreg și sănătos, dar era mai mult: bucuria că existau alți oameni, că există anotimpuri și că nici o zi nu seamănă cu alta, bucuria că poate vedea animale și flori, că poate mângâia arborii. Pe stradă, chiar fără să-și întoarcă privirile în jurul lui, simți că face parte dintr-o imensă comunitate, că este o parte a lumii. Chiar lucrurile urâte – un loc viran plin cu gunoaie și fierărie veche – erau, într-un fel misterios, parcă luminate de o iridescență interioară.”⁸¹⁵

Iată cum povestea modului de a fi în lume actualizat de Dominic începe să treacă în conștiințele celorlalți, însă fiecare om o primește în funcție de propria structură spirituală. Colomban alege să dea acestei experiențe sensul unei „tehnici a beatitudinilor simple”, care este cunoscută doar de specialiștii sacrului. Dominic însă insistă asupra freamătului vieții interioare, prin a cărei armonizare orice om simplu poate să se apropie de sensul propriei existențe⁸¹⁶. El ajunge astfel să „iradieze” lumea din jur, integrând în conștiința sa un univers „calitativ și dinamic”⁸¹⁷. Întrebarea lui Griffith, „*Noi ce ne facem?*”, reflectă faptul că structura temporală a sacrului „se bazează pe intenționalitate”, fără a fi însă „o creație a minții”⁸¹⁸. Ființa umană actualizează o existență care participă la transcendență, dincolo de durată profană. Fără această „nouă calitate a vieții”, explică doctorul, „longevitatea e o povară și poate fi chiar un blestem”⁸¹⁹.

Experiența în istorie este totalizată și orientată spre un alt nivel ontologic prin sensul pe care ființa umană îl reflectă în conștiință, dobândind astfel dispoziția spirituală care se manifestă în creație. Prin vocea lui Colomban, Eliade portretizează un erou al cărui destin nu mai aparține doar unui moment istoric deja pierdut în uitare, oferind o semnificație care pătrunde în memoria colectivă prin intermediul literaturii. Concepțiile magicianului și poetului Sean Bran, afirmă Griffith și Colomban, ar fi „camuflate” în paginile enigmaticului roman *Finnegans Wake* de James Joyce. Nereușind să „prindă” aluziile din text care ar putea contribui la reconstituirea unei vechi tradiții oculte, căutătorii secretelor organizează o ceremonie inițiativă într-un *square* din Dublin care poartă numele poetului magician.

⁸¹⁵ *Ibidem*, p. 236.

⁸¹⁶ Eliade subliniază că spiritualitatea nu poate fi redusă la un mod de a fi accesibil doar celor „specializați”. Miturile lui Indra și Narada au arătat că „este suficient să devenim conștienți de irealitatea ontologică a timpului și «să realizăm» ritmurile Marelui Timp cosmic ca să ne eliberăm de iluzie”. India, arată filosoful religiilor, cunoaște și o a treia atitudine spirituală față de timp, concretizată în „situația celui care, deși continuă să trăiască în timpul lui (timpul istoric), rămâne deschis marelui Timp, nepierzând niciodată conștiința irealității timpului istoric”. Vezi Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 113.

⁸¹⁷ Idem, „Începuturile logicei grecești și indiene”, în Mircea Handoca, *Mircea Eliade. Pagini regăsite*, Editura Lider, București, 2008, p. 293.

⁸¹⁸ Idem, „The Sacred in the Secular World”, în *Mircea Eliade. A Critical Reader*, Bryan Rennie (editor), Equinox, London, 2006, p. 61.

⁸¹⁹ *Tinerețe fără de tinerețe...*, p. 237.

Celebrând „centenarul unei statui”, admiratorii lui Sean Bran își propun să reactualizeze momentul intrării în existență a unei forme care, în viziunea adeptilor „Marelui Om”, ar avea menirea de a oferi modelul unei vieți deschise spre jocul misterios al forțelor cosmice.

Simbolistica ansamblului din Sean Bran Square exprimă intenția organizatorilor ceremoniei de a deschide o poartă prin care maestrul lor să le transmită esențele camuflate în multiplele dimensiuni ale literaturii mitice și în chiar structura mandalică a aceluia loc. În centrul spațiului consacrat marelui poet a fost plasat „un bust mediocru, având drept soclu o rocă marină”⁸²⁰. În spatele statuii, la doar câțiva metri, în al șaselea punct al psihocsmogramei, a fost sădit un stejar⁸²¹. După începerea ploii, necunosătorii pleacă, speriați de tunete, iar cei șase inițiatori ai centenarului se adăpostesc sub stejarul care urma să fie trăznit „exact în ziua când împlinea 100 de ani”⁸²². Din nou, țesătura spațiului-timp este pătrunsă de focul ceresc a cărui străfulgerare îi absoarbe pe trei dintre cei rămași sub copac. Griffith, Stephens și Colomban, încă prezenți în lumea vizibilă, sunt transformați de zguduitorul întâlnire dintre planul ceresc și cel pământesc, fiind urșiți să trăiască o sută de ani. Parcă pentru a arăta că viața este indestructibilă, că sacrul care informează toate sistemele lumii create nu poate fi redus la istorie, din „trunchiul multilat al stejarului” se ivesc „câteva timide ramuri verzi”⁸²³. În același timp, copacul trăznit devine, prin decizia municipalității, monument istoric, urmând ca povestea lui să se răspândească în lume. Bustul construit în memoria lui Sean Bran este astfel salvat de răul istoriei, străjuind în continuare piața, parcă înnobilit prin participarea la o realitate magică.

Închiderea conștiinței în istorie actualizează un mod de a fi în lume care poartă amprenta dualismului. Stephens sugerează încălcarea legământului reintegrării în Unitate, afirmând că doctorul Griffith și Colomban sunt de fapt practicanți ai magiei negre, angajându-se într-o cercetare ale cărei rezultate sunt consemnate într-o lucrare cu titlul *Teologia și demonologia electricității*. Iluzia este perpetuată, la un alt nivel, de un tânăr participant la colocviul lui Jung pe tema *Mysterium Coniunctionis*. Acest cercetător aduce în discuție „eschatologia electricității”, insistând asupra faptului că, în orizontul filosofiei indiene și chineze, „războaiele atomice trebuie, dacă nu justificate, cel puțin acceptate”⁸²⁴. Pornind de la modelul coincidenței contrariilor, tânărul caută în electricitate o semnificație pe care o limitează la domeniul fragmentării, văzând în echilibrul dinamic al forțelor naturii informația distrugerii totale, al cărei rost ar putea fi apariția supraomului:

„Știu, războaiele atomice vor distruge popoare și civilizații, și vor reduce o parte a planetei la deșert. Dar acesta este prețul care trebuie plătit ca să lichidăm radical trecutul și să forțăm mutația, adică apariția unei specii infinit superioare omului de azi. Numai o cantitate enormă de electricitate, descărcată în câteva ore sau câteva minute, va putea modifica structura psihomentală a nefericitului *homo sapiens*, care a dominat până acum istoria. Ținând seama de posibilitățile nelimitate ale omului postistoric, reconstrucția unei civilizații planetare va putea fi realizată într-un timp record. Evident, vor supraviețui doar câteva milioane de indivizi. Dar ei vor reprezenta câteva milioane de supraomeni. De aceea utilizăm expresia: eschatologia electricității; și *sfârșitul*, și *salvarea omului* vor fi dobândite prin electricitate.”⁸²⁵

⁸²⁰ Nemaifiind înțeleasă ca simbol al realității ultime, roca marină devine suport pentru o statuie cu semnificație istorică. Vezi Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 178.

⁸²¹ Punctul al șaselea al mandalei, explică Giuseppe Tucci, se află în corespondență cu un alt nivel cosmic, în care „mistul se pierde, pătrunzând, printr-o schimbare neașteptată și imediată”, prin mijlocul mandalic „atins în strălucirea lui”. Esența divină este proiectată „într-o statuie sau într-un obiect”, care devine punctul central vizibil al acestei „ogindiri magice a universului”. Vezi Giuseppe Tucci, *op. cit.*, p. 120, p. 32.

⁸²² *Tinerețe fără de tinerețe...*, p. 239.

⁸²³ *Ibidem*, p. 239.

⁸²⁴ *Ibidem*, p. 241.

⁸²⁵ *Ibidem*, p. 242.

Iată cum, pentru cercetătorul care ignoră posibilitățile creatoare ale conștiinței umane, descoperiri științifice care ar putea oferi șansa cunoașterii unei realități multidimensionale sunt golite de sacralitate, limitându-se la un simplu transfer de informație care închide ființa în istorie. Deznădejdea acestui tânăr, sugerează Eliade, își are rădăcinile în sciziunea dintre obiectul și subiectul cunoașterii generată de paradigma istoricistă post-hegeliană care și-a pus amprenta asupra modului de a fi în lume al omului modern⁸²⁶. Privită din acest punct de vedere profan, eterna reîntoarcere nu mai conduce spre recuperarea potențialității arhetipale, ci spre o rotire fără sens într-o lume care, afirmându-și neputința de participa în mod creator la existență, își așteaptă moartea.

Dacă istoria anihilează speranța, opera de artă arată că jocul potențialităților este fără sfârșit, conducând mereu spre noi creații ale spiritului. Tânărul cercetător care este acaparat de adversitățile lumii exterioare amintește de romanul scris de Ted Jones, *Reîntinerire prin trăznit*, însă în discursul său el continuă să insiste asupra aspectelor de suprafață ale transformării despre care citise în cartea jurnalistului de la *Time Magazine*. Semnificativă este însă privirea adeptului eschatologiei electricității la finalul întâlnirii. Dominic vede în ochi interlocutorului său simpatie și interes, semnele trăirii înnoitoare care poate fi adusă de cuvântul unei cărți despre miracol.

Apropierea de centrul unei noi existențe este indicată de complicatul proces al „evacuării materialelor” și de primirea unui nou pașaport care să camufleze identitatea sa reală. La nivelul existenței în fragmentare, documentele care ar fi putut atrage atenția asupra unei transformări miraculoase sunt distruse sistematic. În India, povestea Veronicăi-Rupini este decredibilizată prin intervenția unor filosofi materialişti. Structurile sacralului însă continuă să se manifeste în formele vieții. Veronica este fericită și își pregătește copiii pentru o nouă călătorie. Dominic își sărbătorește centenarul, simțind că doar muzica ar putea, prin armonia ei, să-i încălzească inima și să-i aline singurătatea. Albumul de familie pe care-l găsește „rătăcit printre discuri”, parcă așteptând să fie redescoperit, aduce în sufletul tânărului fără tinerețe dorul de început. Afirmându-și libertatea, Dominic se lasă străbătut de murmurul ființei sale, privind fericit cel de-al treilea trandafir de culoare mov, care apare pe mijlocul paginii, în dreptul fotografiei care-i readuce în minte imaginea casei părintești.

Epifania florii care arată apropierea sufletului de desăvârșire aduce mireasma îmbătătoare a transcendenței, invitând la contemplație și pregătind ieșirea din durată profană. Dominic se întoarce la Piatra Neamț, unde integrează în conștiință eternitatea. Îi întâlnește, dincolo de timp, pe cei care i-au fost prieteni și le amintește de povestea fluturelui spusă de Ciuang-Tse, simțind cum visul se topește în beatitudine. În preajma Crăciunului, când în mod curios, puține ferestre mai sunt luminate, pentru un bătrân care caută viața fără de moarte toate întrebările își găsesc răspunsul, lumile se echilibrează și se unesc într-o senină îmbrățișare.

Tinerețe fără de tinerețe reprezintă expresia aspirației lui Eliade spre înțelegerea creatoare a diverselor modalități ale vieții spirituale prin reintrarea în istorie, dincolo de fragmentarea sinelui individual, afirmându-și astfel libertatea de a actualiza experiența deplină a reintegrării duratei „încărcate de experiență umană”⁸²⁷ în timpul cosmic și în veșnicie.

⁸²⁶ Idem, *Mitul eternei reîntoarceri*, Editura Univers enciclopedic, București, 1999, p. 181-183.

⁸²⁷ *Ibidem*, p. 120

IV. 8. Ivan. Omul universal și binecuvântarea din labirint

„E destul să deschizi un ziar ca să-ți dai seama că suntem condamnați, că – în afară de «miracol» – nu există soluție. *Totuși*: oamenii trăiesc, și unii din ei, creează. Așa și trebuie.[...] Imaginea poetului care își continuă poemul așezat pe un butoi de pulbere, *știind* că, dintr-un moment la altul ar putea sări în aer, dar neacceptând să se lase paralizat de frică, stăpânit de o singură dorință: perfecția și autenticitatea versurilor pe care le scrie.”

(Mircea Eliade, *Jurnal*, Vol. II, Editura Humanitas, București, 1993, p. 315)

Convingerea lui Eliade cu privire la importanța pregătirii dialogului dintre „oamenii aparținând altor moduri de existență”⁸²⁸ este reflectată în povestea lui Ivan, străinul în care filosoful Darie îl recunoaște pe Dumnezeu Necunoscut. Această narațiune mitică, scrisă în 1977, se distinge prin impresionanta sa adâncime emoțională, punând în lumină trăiri complexe, care traversează toate nivelurile ființei. Într-o lume expusă celei mai dureroase fragmentări, fiecare om simte impulsul de a se reconstrui lăuntric, căutând în privirea celui alt semn al unei binecuvântări nerostite care să vindece o lume întreagă.

Scriitorul oferă prin universul imaginar al acestei narațiuni mitice o nouă interpretare a căii eroului care, dincolo de confruntarea cu răul istoriei, caută pentru sine și pentru ceilalți experiența eliberatoare a comuniunii cu divinitatea. Episoadele de viață prezentate aparțin unor labirinturi supraetajate, situate în zona intermediară dintre unu și multiplu. Pe măsură ce conștiința protagonistului se extinde, aceste meandre ale misterului se întrepătrund din ce în ce mai frecvent, ajungând în final să formeze o unitate care armonizează fragmentele de existență sub semnul unei binecuvântări.

Gheorghe Glodeanu remarcă rolul important acordat de prozator visului în această complexă narațiune care ilustrează puterea conștiinței aflate la intersecția dintre lumi de a da sens evenimentelor din planul existenței istorice. În viziunea noastră, este important să corelăm această observație cu învățăturile budiste datorită cărora filosoful religiilor înțelege absorbția fenomenelor obiective în conștiința purificată. Eliade arată prin împletirea planului realității imediate cu cel oniric modul în care pentru omul religios starea de vis proiectează ființa dincolo de domeniul individualității, oferind șansa progresului spiritual. Sentimentul pe care îl are o ființă umană că ceea ce trăiește visând i se întâmplă în realitate, trezindu-se apoi în alt vis, arată că întreaga viață poate fi trăită pe mai multe niveluri ale realului.

O parte dintre secvențele narative se concentrează asupra retragerii unui grup de trei soldați români de pe teritoriul Ucrainei. În împrejurări marcate de suferințe zguduitoare, în timp ce încearcă să se ascundă de armatele rusești în labirintul lanurilor de porumb, Zamfira, Darie și Iliescu primesc hierofania supremă⁸²⁹. Ei îl întâlnesc pe soldatul rus care trage să moară și îi cer binecuvântarea care să le poarte noroc. La început, necunoașterea limbii ruse pare să reprezinte o barieră, însă cei trei soldați

⁸²⁸ Mircea Eliade, Stig Wikander, *Întotdeauna Orientul. Corespondența Mircea Eliade – Stig Wikander 1948-1977*, Editura Polirom, Iași, 2005, p. 117.

⁸²⁹ Savantul român precizează că „din punctul de vedere al istoriei religiilor, iudeo-creștinismul prezintă hierofania supremă: transfigurarea evenimentului istoric în hierofanie. Ceea ce înseamnă ceva mai mult decât hierofanizarea Timpului, căci Timpul sacru apare curent în toate religiile. De data aceasta, evenimentul istoric ca atare este cel care revelează maximum de historicitate: Dumnezeu nu doar intervine în istorie, ca în iudaism; El se întrupează într-o ființă istorică spre a suferi o existență istoricește condiționată; aparent, Iisus din Nazaret nu se deosebește prin nimic de contemporanii săi din Palestina. În aparență, divinul a fost în întregime absorbit de istorie.” Vezi Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 210-211.

depășesc fragmentarea prin semnul crucii, care arată corespondențele dintre planul transcendent și imanență:

„Zamfira intră în porumbiște și câteva clipe în urmă se întoarse cu doi coceni:

– Ivan, strigă el, căutându-i ochii, privește încoace, Ivan! adăugă așezând cocenii de-a curmezișul în formă de cruce. Privește bine și adu-ți aminte. Asta e crucea lui Iisus Christos, Mântuitorul lumii. Christos care a fost răstignit pe cruce. Acum înțelegi? Întrebă apropiindu-se și arătând cocenii. Îți aduci aminte?”⁸³⁰

Prin actualizarea reamintirii și a înțelegerii, zbuciumul istoriei se topește în „semnul de lumină”⁸³¹ al morții, pe care oamenii care trăiesc în armonie cu ritmurile cosmice, precum Zamfira și Iliescu, știu că trebuie să și-l apropie pentru a se întoarce cu bine acasă. Pentru Darie, filozoful, au existat întrebări care au scindat conștiința, determinându-l să vadă în existență o rătăcire infinită, fără speranță. Pentru el, mesajul transistoric al evenimentelor la care participă este mai dificil de descifrat, întrucât lumea privită prin ochii săi este descompusă, faptele se petrec la întâmplare, dezintegrând spiritul, expunându-l neîncetat suferinței. Privind spre cei doi camarazi ai săi și spre cel pe care ei îl numesc Ivan, pentru a-și aminti mereu de sensul existenței lui, filozoful începe să simtă cum speranța în binecuvântare creează o structură mai amplă, care-i cuprinde pe toți cei patru soldați.

În mod paradoxal, tocmai el, filozoful deznădăjduit, rătăcit de inima lumii, este chemat să-și spună povestea pentru a-l ține în viață pe rănit până în clipa regăsirii centrului. Viața interioară a filozofului poartă amprenta unor noi începuturi care-l determină să conștientizeze dureros condiția sa de ființă captivă în vârtejul catastrofelor spirituale provocate de neștiința celor care se limitează la „facerea” istoriei⁸³². Pe 13 martie, Darie a aflat că „Cerule pur și simplu nu există”, fiind doar o iluzie într-un univers „fără început și fără sfârșit”⁸³³. Neînțelegând simetria lumii create, Darie nu reușește să actualizeze momentul creator al existenței sale, care să-l orienteze în efortul său de a fi la Centru, în Cerul său interior. Mai târziu, la 8 noiembrie, filozoful se confruntă cu al doilea început care, în lipsa trăirii religioase, pare să rămână rupt de celelalte experiențe ale sale. Darie află că spiritul este indestructibil, că el participă deja la transcendență, în același timp rătăcind prin cercul lumii, căutând oglinda care reflectă adevăratul său chip. Dincolo de deșertul speculațiilor filosofice rupte de adâncurile vieții, este privirea senină a lui Ivan. Filozoful care căuta cerul în afara ființei, simte că moartea nu trebuie să se întâmple „la marginea drumului”, „fără lumină”⁸³⁴, ci în locul consacrat prin intenționalitatea celui care „vrea binele”.

Treptat, labirintul exterior este absorbit de cel interior, trăirile filozofului devenind din ce în ce mai intense⁸³⁵. Forțat de „legea războiului”, Darie răspunde noii sale situații existențiale altfel decât prin cuvinte care se cheamă unele pe altele, alcătuind explicații elaborate. Sensul „*seriei de evidențe mutual contradictorii*”, al simetriei arhetipale, este transmis prin povestea simplă a întoarcerii acasă, pe care o spun ceilalți doi soldați. Rămânând credincioși viziunii tradiționale asupra lumii, ei reușesc să păstreze

⁸³⁰ Idem, *Ivan*, în *Proză fantastică*, Vol. III, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991, p. 213.

⁸³¹ Ioan Petru Culianu relatează în „Ultimele clipe ale lui Mircea Eliade” despre convingerea profesorului că „moartea este un semn de lumină”. Vezi Ioan Petru Culianu, „Mahaparinirvana”, în *Mircea Eliade, Memorii*, Editura Humanitas, București, 2003, p.509.

⁸³² Despre libertatea omului modern de „a face istoria”, vezi Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, Editura Univers enciclopedic, București, 1999, p. 150.

⁸³³ *Ivan*, p. 217.

⁸³⁴ *Ibidem*, p. 214-215.

⁸³⁵ Filozoful religiilor pune în evidență existența unor forme de mandala interiorizantă, care reactivează treptat „punctele de intersecție între viața cosmică și viața mentală”. Vezi Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 65.

legătura cu pământul, „salvând” istoria. Suferința lui Ivan îl determină pe Iliescu să redescopere valori care-l apropie de adevăratul său sine. El îi vorbește rănitului „cu un glas nou, necunoscut”⁸³⁶, asigurându-l că în satul lui e la fel de bine ca într-un sat românesc unde, după cum spune Zamfira, femeile îi spală celui ostenit obrazul, oferindu-i un loc de odihnă. Povestea aceasta pe care doi oameni simpli o construiesc împreună, unind contrariile, arătând că ordinea sacrului este aceeași, dincolo de diferitele comportamente generate de participarea la istorie, pare să-i ofere lui Ivan experiența eliberatoare a recunoașterii înaltului în propriul sine:

„Câinele începu deodată să geamă, apoi privi speriat în jurul lui și, tremurând, cu părul zburlit, o luă la goană pe marginea drumului. Rănitul deschisese ochii, dar nu mai avu putere să întoarcă capul să-l privească. Privea de-a dreptul către cer, și cu atâta intensitate încât nici lumina grea a după-amiezii de august, nici pulberea fină care plutea deasupra lor ca o nesfârșită pânză de păianjen nu-l turburau. Tăcură toți, câteva clipe. Darie se apropie de rănit, îi puse mâna pe frunte și-l privi adânc în ochi.
– Mi-e teamă c-a murit, șopti. Dumnezeu să-l ierte! adăugă ridicându-se anevoie în picioare.”⁸³⁷

Este impresionantă subtilitatea acestui pasaj care descrie momentul împletirii lumilor în clipa morții lui Ivan. În plan orizontal, Păianjenul Cosmic⁸³⁸ își țese pânza, sporindu-i farmecul prin „lumina grea” a lumii create. Prin raportare la transcendență, conștiința structurează realitatea altfel. Privirile participanților la acest eveniment par să cuprindă Totalitatea, nemaifiind absorbite de iluzie. Acesta este cel de-al treilea început care marchează destinul lui Darie. Desprinderea lui Ivan de lumea materială, anunțată de plecarea câinelui, care îl însoțise pe muribund în timpul trecerii pragului dintre lumi, declanșează metamorfoza spirituală a filozofului. În ochii lui Ivan, Darie își oglindește propriul suflet, primind astfel semnul luminii care-l dezleagă de țesătura lumii. Tânărul deznădăjduit se află astfel pe punctul de a actualiza o nouă creație, prin care, afirmându-și autonomia, filosoful dobândește statura spirituală care face posibilă reintegrarea în armonia aspectelor manifestate ale realului.

Experiența Centrului îi protejează pe toți în același mod de primejdii ale unei lumi haotice deși, pentru fiecare dintre ei, conștiința actualizează expansiunea arhetipului pe diferite niveluri ale ființei. Pentru Iliescu și Zamfira, echilibrul lumii este restabilit datorită binecuvântării, fapt care-i determină să încredințeze trupul lui Ivan pământului, „tenebrei amniotice”⁸³⁹ care pregătesc încadrarea sa într-o nouă situație spirituală. Detașându-se de realitatea imediată, cuprinzând dintr-o privire faptul esențial al împletirii dintre viață și moarte, Darie se pierde pe sine în jocul magic al visului, pentru a se regăsi *altfel*, deschis spre infinitele posibilități ale ființei sale⁸⁴⁰.

Conștiința derulează un timp mitic, lăsând în urmă zgomotele tulburătoare ale războiului. Depășind îngrădirile duratei profane, filosoful reușește să anticipeze actualizări informate de același model primordial al întâlnirii dintre Cer și Pământ, marcând o nouă etapă a parcursului său inițiativ.

⁸³⁶ Ivan, p. 219.

⁸³⁷ Ibidem, p. 220.

⁸³⁸ Eliade evidențiază analogia dintre situația Țesătorului Primordial și cea a Păianjenului cosmic. Istoricul religiilor precizează că „oricare ar fi natura lui, sau forma sub care se manifestă, Creatorul este, în toate contextele, un «țesător»; ceea ce înseamnă că ține legate de el, prin fire sau frânghii invizibile, lumile și ființele pe care le produce.” Vezi Mircea Eliade, *Mefistofel și Androginul*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 166.

⁸³⁹ Idem, *Mituri, vise și mistere*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998, p. 173.

⁸⁴⁰ Eliade afirmă capacitatea conștiinței integrale de a cuprinde mai multe dimensiuni temporale: „Omul integral cunoaște și alte situații, pe lângă condiția lui istorică, precum starea de vis ori de reverie sau de melancolie și de detașare ori de încântare estetică sau de evadare etc. – nici una dintre ele nefiind «istorică», deși toate sunt la fel de autentice și de importante pentru existența umană ca și situația ei istorică. Omul cunoaște de altfel mai multe ritmuri temporale, nu numai timpul istoric, adică timpul său, contemporaneitatea istorică.” Vezi Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 4.

Filosoful se îndepărtează de semnificația distructivă a evenimentelor istorice, conștientizând natura lor iluzorie. O nouă viață începe să pulseze în alte forme, într-un vis care nu oferă doar un refugiu celui copleșit de suferință, întrucât menirea acestuia este să orienteze ființa spre real. După cum remarcă Vințilă Horia, soluția salvatoare nu este dată de evaziune pentru că, după cum o arată tradițiile religioase orientale, alienarea spiritului în materie este reactualizată de omul care nu se eliberează de ignoranță⁸⁴¹. Timpul care devorează trebuie consumat, dus la bun sfârșit, pentru a fi astfel absorbit de conștiința deschisă spre eternitate.

Darie simte impulsul de a cuprinde în sine tensiunea creatoare a tuturor contradicțiilor pe care le poate oferi existența sa în istorie. Zona complementară, structurată prin actualizarea unei experiențe onirice, pune în lumină caracterul iluzoriu al evenimentelor realității trunchiate. Pe o nouă treaptă a vieții, ceea ce-l tulbură pe tânărul filosof, determinându-l să adopte un alt punct de vedere asupra evenimentelor din planul istoric, este imaginea gropii nefiresc de mari pe care o sapă Zamfira și Iliescu. Prin vis, cei doi soldați par să-i arate abisul morții colective în care au pierit, fără lumină, ceilalți treisprezece membrii ai plutonului condus de Darie.

Ieșind din spațiul-timp care poartă amprenta primejdiilor războiului, filosoful privește actualizările primului labirint. Darie se angajează într-un nou dialog cu sine și cu ceilalți care, prin modul lor de a fi în lume, îl călăuzesc în strădania sa de a asimila alteritatea, actualizând recunoașterea naturii reale a ființei eliberate de iluzii. Protagonistul se confruntă cu punctul de vedere al judecătorului, care nu poate depăși pragul îndoielii, sfâșiind doar realitatea, fără a ajunge la esența acesteia. Laura, prezența feminină din poveste, cunoscătoarea numelui divin care face posibilă comunicarea cu înaltul, afirmă fără nici o umbră de tăgadă că binecuvântarea lui Ivan a fost rostită. Doctorul Procopie, al cărui chip este mai întâi ascuns, reia ideea puterii salvatoare a cuvântului care deschide lumea materială spre transcendență. El insistă asupra capacității omului de integra prin poveste alteritatea, înțelegând astfel rostul întâmplărilor și eliberându-se de patimi. Și totuși, adaugă doctorul, întrebarea cu privire la actualizarea binecuvântării rămâne. El sugerează astfel că este necesară restabilirea echilibrului dintre privirea în interiorul ființei și cunoașterea prin intelect a realului, într-un proces complex de absorbție a lumii, care nu se poate desfășura fără evidențe, fără dovezi ale prezenței Divinității în Creație.

Astfel, binecuvântarea nerostită a lui Ivan își dezvăluie misterul, punând în umbră „angoasa în fața Neantului”⁸⁴² și arătând posibilitatea reînvierii. Darie contemplă transparența lumii, neconținută mișcare a formelor ei, care tind să se întoarcă în potențialitatea arhetipală. Tânărul filosof depășește pragul lumii sensibile, pătrunzând din ce în ce mai adânc în real. Apropiindu-se de sensul dramei lui Ivan, Darie recunoaște asemănarea în neasemănare, privind uimit proiectarea esenței divine în persoana doctorului Procopie. Acesta îi vorbește despre miracolul întrupării Mântuitorului⁸⁴³, ajutându-l să-și amintească de puterea credinței:

⁸⁴¹ Vințilă Horia, „The Forest as Mandala, Notes concerning a novel by Mircea Eliade” în *Myths and Symbols. Studies in Honour of Mircea Eliade*, Joseph M. Kitagawa, Charles H. Long (editori), The University of Chicago Press, Chicago and London, 1968, p. 394.

⁸⁴² Eliade distinge între angoasa lumii moderne, generată de limitarea existenței umane la „formulele Neființei” și teama pe care o simte omul arhaic în fața experienței decisive a inițierii. Vezi Mircea Eliade, *Mituri, vise și mistere*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998, p. 56-58.

⁸⁴³ Se poate spune că ideea paulinică de Hristos cosmic joacă un rol important în conturarea convingerilor filosofului religiilor referitoare la posibilitatea dezvoltării unei noi spiritualități. Iată cum înțelegea tânărul Eliade doctrina încarnării: „Creștinii au sublimate pilda a singurului Om care a murit și a viețuit pentru un *sens spiritual*. Cristos aduce un bogat potențial religios. Oamenii, de două mii de ani, își pot găsi axa sufletului, unitatea organică și armonică a conștiinței, *mântuirea* – prin simpla atașare a esenței cristice, prin asimilarea experimentală a sensului și viziunii universului pe care a avut-o Iisus, Duhul întrupat în carne.” Concentrându-se asupra sintezelor idealiste, vechii greci nu au reușit să actualizeze „reconstrucția conștiinței”. Pentru creștin, credința este „realitate intimă”, ceea ce face ca mântuirea să fie mereu aproape,

„Darie ridică brusc fruntea și privi agitat în jurul lui.
– Acum mi-am adus aminte! exclamă. Mi-am adus aminte de ce la un moment dat, când tulburat de credința și nădejdea lui Zamfira, l-am implorat: *Bless our hearts, Ivan! Save our souls!*...Mi-am spus: dacă ar fi *adevărat*, dacă Ivan, așa cum este el, paralizat, aproape mut, trăgând să moară într-o margine de drum, dacă Ivan *ne poate mântui cu adevărat*, atunci ascunde un mister impenetrabil și cutremurător căci, într-un anumit fel incomprehensibil minții mele, el reprezintă, sau exprimă pe Dumnezeu necunoscut, *agnostos theos*, de care vorbea Sfântul Pavel. Dar dacă a fost sau nu a fost așa, nu voi ști niciodată. Pentru că niciodată nu voi putea fi sigur că binecuvântarea sau dragostea lui a avut sau nu vreo importanță în existența noastră.”⁸⁴⁴

În acest episod, Eliade subliniază echilibrul dintre transcendența și imanența Divinității. Experiența epifanică pe care o trăiește Darie amintește de învățăturile pe care le primește Moise atunci când se roagă pentru a vedea slava Domnului. Cel care este cunoscut înaintea lui Dumnezeu vorbește cu El „față către față, cum ar grăi cineva cu prietenul său”. Cu toate acestea, Fața lui Dumnezeu nu poate fi văzută pentru că, îi spune Tatăl ceresc lui Moise, „nu poate vedea omul Fața Mea și să trăiască”⁸⁴⁵. Fascinat de misterul lui *agnostos theos* din Aeropagul atenian, unde Sfântul Apostol Pavel a pus religia greacă în lumina Logosului întrupat⁸⁴⁶, tânărul filosof simte că este pe punctul de a actualiza o nouă sinteză spirituală, care să exprime „principiul existenței umane”⁸⁴⁷ în inima realului.

Este semnificativă, în acest segment al narațiunii mitice, apropierea lui Eliade de concepția paulină asupra Dumnezeului cosmic, în care filosoful religiilor vede structura pe baza căreia este posibilă o nouă creație, deschisă spre toate tradițiile religioase ale lumii. Astfel, credea savantul român, umanitatea are șansa de a extinde și pune în valoare dialogul interreligios, răspunzând, în același timp, provocărilor unei lumi într-o continuă schimbare, în care numeroși oameni de știință își propun să cunoască realitatea pornind de la o înțelegere contemplativă a acesteia.

În ambele experiențe particulare pe care le actualizează filosoful, cei care cred în binecuvântare primesc darul veșniciei, trăind în rezonanță cu modelul primordial. Pentru Darie, a cărui minte încă nu cunoaște odihna, se ivește mereu o nouă neliniște. Iubirea sau binecuvântarea lui Ivan este o taină învăluită în tăcere, inaccesibilă intelectului, care-i oferă celui rănit de existența într-o lume zdrențuită șansa de a privi din nou frumusețea întregului. Participarea la existența sanctificată prin Logos, îndelung așteptată și pregătită prin studiul filosofiei, presupune reîntoarcerea în istorie. Dincolo de fragmentarea minții, care ghicește și uită rostul căutării, Darie simte că următorii pași ai vieții sale sunt călăuziți de experiența credinței⁸⁴⁸. Modul în care protagonistul răspunde provocărilor acestei noi situații existențiale amintește de viziunea tânărului Eliade asupra spiritului Ortodoxiei, pe care urma să îl privească într-o lumină nouă în urma studiului altor tradiții religioase, având convingerea că taina mântuirii poate fi dezlegată prin „orice credință sau neliniște”. Omul, scrie Eliade în *Theos Egenou*, a primit darul

„vecină sufletului”. Vezi Mircea Eliade, „Theos Eghenou”, în *Gândirea*, nr. 12, 1927, p. 355-357, republicat în *Itinerariu spiritual. Scrieri de tinerețe 1927*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 397.

⁸⁴⁴ Ivan, p. 223.

⁸⁴⁵ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ieșirea, cap. 33, 11-20, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1993, p.105-106.

⁸⁴⁶ *Ibidem*, *Fapte*, cap. 17, 22-30, p. 1259.

⁸⁴⁷ Ivan, p. 224.

⁸⁴⁸ Bryan Rennie pune în evidență elementele de legătură dintre teologia ortodoxă și gândirea eliadescă, accentuând faptul că Eliade insistă în toate scrierile sale asupra „originii experiențiale a întâlnirii omului cu sacrul”. Vezi și Bryan Rennie, „The Influence of Eastern Orthodox Christian Theology on Mircea Eliade’s Understanding of religion”, în *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions*, Wendy Doniger, Christian K. Wedemeyer (editori), Oxford University Press, 2010, p. 200.

conștiinței care se poate transfigura prin experiență, atingând „autenticele planuri spirituale”. Cunoașterea ambelor niveluri de realitate, atât a celui „complex și polivalent”, cât și a celui transcendent, aduce o reconstituire a vieții interioare „în jurul unui nucleu, unui *nisus formativus*, unui *sens* care vestește realizarea nemuririi”⁸⁴⁹.

Filosoful privește lumea cu mirare, participând, dincolo de domeniul individualității, la fascinantul joc al potențialităților. Avansând prin labirintul protector al porumbiștii, Darie are de această dată încredere în cele două călăuze ale sale care, primind binecuvântarea, știu că lumea nu este opacă. Filosoful încă nu cunoaște rostul suferinței omului în istorie, căutând cu feroare formularea care să exprime sensul mântuirii. Ar fi vrut să învețe despre continuitatea sacrului vorbindu-i lui Ivan despre mister, despre gândul concretizat în act lingvistic datorită căruia sufletul poate fi restructurat, vindecând astfel întreaga lume. Călăuzit de această aspirație spre redescoperirea afinității dintre esența omului și Dumnezeu, filosoful depășește din nou marginile ființei îngrădite de istorie, pentru a-l întâlni pe Ivan, „camuflat” în persoana necunoscutului de pe munte. Se deschide astfel un nou orizont spiritual, care îmbrățișează conceptualitatea filosofică. Arhip îi arată lui Darie structura ascunsă a lumii, apropiind cerul de om, învățându-l să privească realitatea dintr-un alt punct de vedere, oferit de ordinea superioară, încărcată de semnificații, a sacrului:

„– Fiecare lume cu structura și logica ei, spuse Arhip. Cum știți prea bine, contradicțiile sau inconsecvențele sunt de două moduri: cele evidente chiar *dinlăuntru* sistemului de referință, și cele care ni se descoperă ca atare, ni se arată că sunt contradicții sau inconsecvențe numai când le privim *din afara* sistemului.”⁸⁵⁰

Prin urmare, Logosul divin operează la toate nivelurile realității, motiv pentru care este necesară ieșirea din labirint, din sistemul lumii fenomenale, pentru a percepe armonia preformală a contrariilor. Neofitul își împlinește destinul topindu-se în relațiile pe care le stabilește cu alte evenimente ale lumii create care, prin sensul care le informează, sunt asemeni unei melodii care se integrează în armonia simfoniei universale. Ivan transmite celui deznădăjduit mesajul nemuririi și rostul camuflării spiritului în materie. Rătăcit într-o lume a luptei și fragmentării, Darie află că, dincolo de sens și contrasens, este informația sacră a Logosului, a binecuvântării care eliberează sufletul captiv în rotirea nesfârșită a lumilor:

„– Ce n-am înțeles, continuă Ivan, a fost deznădejdea dumitale, domnule filosof, frica dumitale că nu te vei odihni niciodată. Dar de ce vrei să te odihnești: De-abia am început. Ce avem în spatele nostru? Poate nici un million de ani, și încă! Dacă începem să numărăm de la *homo sapiens*, doar câteva zeci de mii de ani. Și uită-te în fața noastră: miliarde și miliarde de ani!...

Darie îl ascultase surprins și concentrat.

– Miliarde de ani, repetă în șoaptă. Știu, știu, dar ce să facem cu ele, cu miliardele de ani?

– Să însuflețim pământul, și apoi sistemul solar, și galaxiile, și tot ce-o mai fi pe-acolo, și pe care nu le știm încă. Să le însuflețim, adică să le aducem la viață și să trezim spiritul care zace alienat în orice viață. Să binecuvântăm întreaga Creație, așa cum vă place la unii dintre dumneavoastră să spuneți.”⁸⁵¹

⁸⁴⁹ Mircea Eliade, „Theos Eghenou”, în *Gândirea*, nr. 12, 1927, p.355-357, republicat în *Itinerariu spiritual. Scrieri de tinerețe 1927*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 392-398.

⁸⁵⁰ Ivan, p. 230.

⁸⁵¹ *Ibidem*, p. 236.

Acesta este „secretul condiției umane”, ascuns în formula „o serie de evidențe mutual contradictorii”⁸⁵², mesajul care luminează misterul legăturilor dintre nivelurile cosmice. Taina lui Ivan este aceea a conștiinței extinse din care se naște forma și armonia evenimentelor din lumea creată. Remarcăm și în acest context simetria gândului filosofic eliadesc cu teoria fizicianului David Bohm referitoare la rolul informației active la nivel cuantic. Ordinea explicită, care guvernează lumea infinitului mare, nu poate fi înțeleasă decât prin raportare la rădăcinile acesteia în realitatea ordinii implicite din planul infinitului mic, dimensiune a potențialităților prin care se actualizează „forme relativ stabile și independente”⁸⁵³ ale evenimentelor din lumea creată. Așadar, omul vrăjit de aparențe, a cărui minte caută firul călăuzitor spre ieșirea din labirint, va trebui să-și reamintească legea eternei reîntoarceri, al cărei rost este reintegrarea în conștiință a cuvântului creator. Contemplând realitatea dintr-o altă perspectivă, filosoful află că omul nu este „zidit din toate părțile”, că timpul poate fi „salvat” atunci când este înțeleasă derularea lui în conștiință „între evidențele mutual contradictorii”⁸⁵⁴. Ascultându-l pe Ivan, Darie reușește să-și cuprindă mintea cu inima, primind darul unei noi măsuri a cunoașterii adevărate, apropiindu-se de vederea realului de dincolo de „ghicitură”⁸⁵⁵:

„Spiritul e întotdeauna camuflat în Materie, dar rostul lui acolo – dacă e prizonier sau se află acolo provizoriu, pentru că e activ, și câte altele – rostul lui ai să-l afli mai târziu. Asta e de altfel Enigma – Enigma cu majuscule care ne confruntă pe toți, ghicitoare care se pune, inexorabil, oricărui om: cum să recunosc Spiritul dacă e camuflat în Materie, adică, în fond, dacă e irecognoscibil? Și așa suntem și noi, noi toți, domnule filozof: nu numai indestructibili, cum spuneai, ci și irecognoscibili...”⁸⁵⁶

Luminat de promisiunea cunoașterii „față către față”, omul nu mai este rupt de întreaga fire, de ceilalți și de sine însuși. Când inima se umple de iubire, frica dispare iar oamenii și stelele se întâlnesc într-un cosmos care-și arată splendoarea. Darie îi regăsește cu emoție pe cei treisprezece ostași căzuți în timpul bătăliei de lângă pod, simțindu-se, alături de ei, liber să-și creeze întoarcerea acasă. Fiecare merge spre satul lui, spune locotenentul, „să se odihnească”, marcând astfel sfârșitul unei „situații pietrificate”⁸⁵⁷. Darie vede cum întreaga lume creată se transformă prin Logos, prin iubirea ca „ieșire din sine a lui Dumnezeu”⁸⁵⁸, devenind punte între ființa umană și puterile cerești. Călăuzit de epifania vieții, filosoful primește „semnul de lumină” al realității ultime, pe care, la rândul său, decide să-l ofere prin povestea binecuvântării celor care încă rătăcesc, purtând în suflet tainica speranță a ființării dincolo de vis, în inima veșniciei.

⁸⁵² *Ibidem*, p. 231.

⁸⁵³ David Bohm, „A New Theory of the Relationship of Mind and Matter”, în *Philosophical Psychology*, vol.III, No.2, 1990, departamentul de Fizică Teoretică, University of London, 1990, p.271-286, articol disponibil la <http://dx.doi.org/10.1080/09515089008573004>, accesat la data de 5. 09. 2012.

⁸⁵⁴ *Ivan*, p.238.

⁸⁵⁵ Cunoașterea în „ghicitură”, remarcă Vladimir Lossky, se petrece „în lumina adevărului mântuirii”. Vezi Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Editura Humanitas, București, 2006, p.164.

⁸⁵⁶ *Ivan*, p. 239.

⁸⁵⁷ *Idem, Mituri, vise și mistere*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998, p. 126.

⁸⁵⁸ Vezi referirile lui Eliade la teologia mistică a lui Dionisie Pseudo-Aeropagitul, în *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Vol. III, Editura Universitas, Chișinău, 1992, p. 64.

IV. 9. Dayan și semnele triadei⁸⁵⁹

„Se poate spune că înțelepciunea Orientului începe să-și pună amprenta asupra gândului reprezentanților genului occidental. Fenomenul este însă mai complex: acesta implică întregul *Zeitgeist* contemporan care face posibilă această apropiere dintre vechea concepție asupra universului și cele mai recente descoperiri științifice. Filosoful francez de origine română, Ștefan Lupașcu, a elaborat un nou sistem logic al metafizicii. Marc Beigbeder, cel mai înzestrat interpret al operei sale, compară sistemul lupascian cu echilibrul dinamic dintre yin și yang, afirmând că această complementaritate este singurul model existent care se apropie de viziunea lui Lupașcu. În calitate de vechi prieten și admirator al lui Ștefan Lupașcu, aş adăuga faptul că nu era familiarizat cu Taoismul; probabil că a descoperit filosofia Tao citind cartea lui Beigbeder despre propriul său sistem filosofic.”

(Mircea Eliade, „Waiting for the Dawn”, în *Waiting for the Dawn. Mircea Eliade in Perspective*, editori: David Carrasco, Jane Marie Law, University Press of Colorado, Boulder, 1991, p.13)

Preocuparea lui Mircea Eliade pentru depășirea limitelor impuse de modelul epistemologic aristotelic este reflectată și în proza mitică, mai ales în textele literare publicate după cel de-al doilea război mondial, în care apar în mod explicit referiri la necesitatea întâlnirii dintre diversele domenii ale cunoașterii în vederea conturării unei noi viziuni asupra lumii. Este binecunoscut faptul că Eliade era deosebit de interesat de științele naturii, manifestând în același timp o puternică admirație față de înaintașii săi care au reușit să transpună în poezie și filosofie informații care să producă transformări semnificative ale conștiinței umane. Ne referim aici în special la Mihai Eminescu și Lucian Blaga, personalități ale căror opere se sprijină nu doar pe o impresionantă erudiție, ci și pe experiențe revelatorii, încercând în permanență să se apropie de înțelegerea coexistenței contrariilor, de modelul omului universal pe care Eliade îl pune în centrul proiectului său cultural.

O ilustrare impresionantă a unui mod de a fi în lume care se încadrează în logica sacrului este oferită de Eliade în microromanul *Dayan* (1979). Motivată de dorința de a-și defini situația existențială, protagonistul acestei aventuri inițiatice se concentrează asupra identificării legăturilor dintre științele exacte și mesajele sacre camuflate în tradițiile religioase ale umanității. Prin „ecuația ultimă” pe care o formulează, Dayan oferă o nouă perspectivă asupra structurii realului, prin care modelul existențial uman ar putea fi radical transformat. Această povestire despre articularea unei identități care tinde spre cosmizare reprezintă o remarcabilă ilustrare a sistemului pe care se bazează proiectul cultural propus de Mircea Eliade pentru a demonstra faptul că, în urma confruntării cu limitele impuse de modelul epistemologic aristotelic, existența la Centru presupune acceptarea și înțelegerea valorilor misterului și diferenței. Gheorghe Glodeanu remarcă pronunțatul caracter livresc al acestei narațiuni, în care se împletesc semnificații care „reeditează aspecte exemplare din creații majore ale literaturii universale, multe dintre ele prelucrând diferite mituri”⁸⁶⁰. În opinia noastră, toate aceste colaje sunt armonizate prin referiri la dimensiunea filosofică a creațiilor spiritului științific care, în viziunea lui Eliade, aparțin aceleiași sfere a realului.

Experiența genialului student al Facultății de Matematică are în centrul ei o serie de revelații tulburătoare despre reconstruirea cosmosului interior și eliberarea de orice condiționare. Dayan, cel care își recentrează identitatea în așa fel încât să fie din nou „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu”, este un ales, un mesager al misterului care nu poate fi pe deplin cunoscut, ci doar interiorizat prin trăire

⁸⁵⁹ Studiul intitulat „Mircea Eliade: *Dayan* and the Signs of the Hidden Third” a fost publicat în *Revista Transilvania*, nr. 2, 2011, p. 22-27.

⁸⁶⁰ Gheorghe Glodeanu, *Coordonate ale imaginarului în opera lui Mircea Eliade*, Editura Tipo Moldova, Iași, 2009, p. 192-193.

religioasă. Povestea pe care Eliade o propune cititorului deschide o fereastră spre sensul unei existențe remarcabile, în care profunzimile ființei sunt angajate pe o cale spre ieșirea din timp și spațiu, dincolo chiar de eterna reîntoarcere.

Dayan este deja un cunoscător al multor taine ale lumii datorită unor trasee inițiatice parcurse anterior, care l-au pregătit pe tânărul matematician pentru momentul unei noi hierofanii. Experiențele inițiatice studiate de istoricul religiilor demonstrează faptul că, înainte de producerea transmutației, atingerea sacrului poate fi chiar periculoasă. Pentru a evita producerea unui dezechilibru la nivelul lumii profane, cel care caută să-și împlinească destinul trebuie să recupereze semnificația sacră a existenței sale prin anamneză. Teroarea istoriei este, și în acest caz, un semn al coborârii în abis și al ridicării pe cel mai înalt nivel al conștiinței. Invidia colegilor, presiunile regimului polițienesc din acea perioadă, închiderea în spațiul transfigurator al spitalului și abuzurile la care Dayan este supus din partea medicilor și anchetatorilor reprezintă elemente care marchează consecințele unei alegeri a cărei semnificație este învăluită în mister.

Revenind la prima parte a experienței inițiatice, etapa *nigredo* a Marii Opere, aflăm că Orobete Constantin, numit și Dayan în urma unui accident care a cauzat pierderea unui ochi, este orfan. Prin urmare, întâmplările din viața sa trimit la povestea exemplară a pierderii părintelui ceresc, spre care sufletul omului tânjește mereu. Ca om de știință, Dayan este preocupat de structura gödeliană a cunoașterii⁸⁶¹, de formularea celei de-a cincea teoreme și de rezolvarea ecuației ultime. El înțelege semnificația descoperirilor lui Einstein și Heisenberg⁸⁶², încearcă să aprofundeze exprimarea în limbaj matematic a legilor universale, conștientizând în același timp pericolul reprezentat de cunoaștere atunci când aceasta nu este dublată de maturitate spirituală.

Pierderea ochiului drept marchează declanșarea procesului de cultivare a calităților de vizionar cu care este înzestrat tânărul matematician. Ceea ce se întâmplă în planul lumii profane însă nu poate oglindi modelul divin decât prin consacrare⁸⁶³. Asemănarea cu generalul Moshe Dayan, eroul prin care se manifestă puterea lui Dumnezeu, se realizează abia în momentul în care, prin deschiderea conștiinței spre un alt nivel de realitate, bătrânul Ahasverus mută bandajul pe ochiul stâng. Punând vederea în partea dreaptă, Jidovul răătăcitor activează funcția soteriologică a viziunii interioare, pregătind înțelegerea ordinii ontologice a înțelepciunii divine.

Irinoiu, decanul, al cărui nume semnifică împăcarea forțelor antagonice, are un comportament paradoxal, parcă menit să distorsioneze mesajul povestirii adevărate prin care Dayan încearcă să justifice transformarea sa. Refuză explicația bazată pe miracol, îi interzice lui Dayan să-și asume identitatea de

⁸⁶¹ Teorema lui Gödel afirmă că un sistem de axiome suficient de bogat conduce la rezultate fie indecidabile, fie contradictorii. Rezultatele cercetării matematicianului, logicianului și filosofului austriac evidențiază proprietatea *incompletitudinii* care guvernează fiecare nivel de realitate. Prin urmare, legile care acționează la un anumit nivel nu sunt decât o parte din ansamblul legilor care guvernează toate nivelurile de realitate. Vezi Basarab Nicolescu, „O descoperire surprinzătoare – Nivelurile de Realitate”, în *De la Isarlik la valea uimirii. Drumul fără sfârșit*, Vol. II, Editura Curtea veche, București, 2011, p. 7-18.

⁸⁶² Cele două teorii ale relativității, restrânsă și generală, ale lui Einstein, care constituie apogeul fizicii clasice, mențin rolul central al spațiului-timp cu patru dimensiuni. Werner Heisenberg, fondatorul mecanicii cuantice, demonstrează că este imposibil de localizat un cuanton într-un punct precis din spațiu și într-un anumit moment în timp. Acest paradox este instructiv întrucât el reflectă contradicția dintre realismul clasic și cel cuantic. Eliade era, așadar, preocupat de această ruptură prin care se explică eșecul cercetătorilor de a reuni teoria relativității și a mecanicii cuantice. Această incompatibilitate, observă Basarab Nicolescu, poate însemna că suntem pe cale de a descoperi o nouă caracteristică a realității. *Ibidem*, p. 12.

⁸⁶³ Toate considerațiile privitoare la relația omului cu Dumnezeu și cu lumea sunt sintetizate în sintagma „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu”. În tradiția ortodoxă, acești termeni indică două coordonate esențiale ale devenirii omului, chipul fiind cel care însumează virtualitățile cu care este înzestrat omul pentru a-și împlini misiunea în raport cu Dumnezeu și cu lumea creată. Vezi Vladimir Losski, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Editura Humanitas, București, 2006, p. 116.

ființă transformată ca urmare a izbucnirii sacrului în profan, cerându-i să se supună regulilor unei societăți care anulează libertatea omului. Cu toate acestea, există indicii în țesătura labirintică a textului mitic datorită cărora putem identifica și alte semnificații ale confruntării cu personaje care par blocate în timpul istoric, precum Irinoiu sau Albini. Decanul și anchetatorul se încadrează într-o configurație inițiativă suprapersonală, fapt revelat și de spațiile în care aceștia lucrează. Biroul în care Dayan trăiește experiența interogatoriului este scăldat într-o lumină orbitoare iar discuția cu decanul este întreruptă de trei ori de tunete și fulgere chiar în momentele în care studentul face cele mai importante dezvoltări.

Fereastra narativă în care se încadrează relatarea lui Dayan despre întâlnirea cu Jidovul rătăcitor propune cunoașterea unui nivel de realitate care, în planul lumii profane, nu poate fi înțeles decât prin povești, întrucât doar prin raportare la modele exemplare profunzimile spiritului uman primesc informația de dincolo de istorie. Din păcate, pentru cei care refuză să audă chemarea din cealaltă lume, poveștile nu mai au nimic de spus. Spre deosebire de oamenii care sunt încă înălțuți în timpul profan, Dayan nu numai că întoarce capul atunci când este strigat de bătrân, el decide în următoarea etapă a transformării sale să pornească el însuși în căutarea celui care-i propune să urce pe o altă treaptă a timpului. Zbaterea inimii anunță transcenderea lumii fizico-psihiice și recunoașterea călăuzei spre Poarta Zeilor. Atingând umerii și pieptul tânărului, părți ale corpului care în plan arhetipal reprezintă triumful matricei divine, Ahasverus transmite trupului supus încercării inițiatice informația legilor eliberatoare. Rezultatul acestui gest este precipitarea ritmului respirației și reluarea suflului firesc, de această dată pe un alt plan al existenței, unde se desfășoară lecția de nemurire.

Captarea luminii ființei și concentrarea timpului sunt condiționate de liniștirea minții și de ascultare. Aceste cerințe fiind îndeplinite, călăuza deschide poarta spre tărâmul celălat, unde Dayan traversează mai multe spații, fiecare dintre acestea reflectând diverse moduri de a fi în lume, marcate mai mult sau mai puțin de atașamente sau izbânzi ale spiritului. Primul salon, „decorat cu surprinzător de puțină mobilă”⁸⁶⁴, mai păstrează urme ale prezențelor umane care au însuflețit acel spațiu. Fiind încă ancorat în materialitate, el este în scurt timp lăsat în urmă de cei doi căutători ai mântuirii depline. La fel se întâmplă și în cazul următoarei încăperi, după care Dayan este îndrumat spre spațiul grădinii cu havuz în care „Orobete zări câțiva pești înotând somnoroși pe sub nuferi”⁸⁶⁵. Ieșirea din istorie și urcarea pe treapta timpului ciclic declanșează procesul de anamneză, pregătind momentul potrivit pentru formularea întrebării juste.

Depășind amintiri împreună cu jidovul rătăcitor, Dayan se eliberează de lumea profană, concentrând în mintea sa informații esențiale dobândite datorită lecturilor sale și interiorizând semnificația poveștilor spuse de bătrân despre cernerea lumilor. Așa, ca prin vis, cei doi ajung la un parc despre care ni se spune că a aparținut unui boier foarte bogat. Descifrarea simbolismului acestui pasaj trimite la experiența raiului, din ce în ce mai greu de înțeles pentru omul modern. Cei doisprezece oaspeți, meșterii și grădinarii pricepuți din străinătate, rondurile de trandafiri și serele au rămas doar amintiri despre vremuri îndepărtate în care Sfinții Apostoli umpleau inimile creștinilor de bucuria mântuirii. Prezențele umane care au însuflețit aceste lumi nu pot fi cunoscute datorită timpului concentrat care-i învâluie pe cei doi, făcând posibilă trecerea pe un alt plan al existenței, care stă sub semnul numărului cinci⁸⁶⁶. Dayan pare să se rătăcească în somn, însă mintea sa încă se luptă cu „violența

⁸⁶⁴ Mircea Eliade, *Dayan*, în *Proză fantastică*, Vol. V, Editura Fundației Culturale Române, București, 1992, p. 136.

⁸⁶⁵ *Ibidem*, p. 137.

⁸⁶⁶ Matematicianul Theodor Kaluza a fost primul care a propus în 1919 existența unei a cincea dimensiuni indicând posibilitatea încadrării în aceeași configurație conceptuală a relativității generale a lui Einstein și a teoriei electromagnetismului formulată de Maxwell. Cercetătorii consideră că cele mai multe dificultăți cu care se confruntă în efortul lor de a elabora o teorie a totului sunt generate de faptul că mintea umană nu poate gândi în mai mult de patru dimensiuni. Vezi Brian Greene, *The Elegant Universe: Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory*, W. W. Norton & Company, London and New York, 2003, p. 86-91.

timpului și a rațiunii”⁸⁶⁷. El își amintește de efortul său de a formula a cincea teoremă, de „ecuația ultimă” pe care încă nu a reușit să o rezolve și care ar putea schimba radical viziunea oamenilor asupra lumii.

Ultimul prag, cel al ușii întredeschise, dincolo de care „nu se mai poate vedea niciodată apusul soarelui”, nu este încă în drumul celor care nu s-au eliberat complet de înlănțuirea timpului. Saltul spre lumea prezentului etern depinde de înțelegerea unei taine, a unei tragedii care s-a încheiat printr-o crimă, „atât de misterioasă, atât de iscusit camuflată, încât nimeni n-a bănuț nimic”⁸⁶⁸. Încercările inițiatice nu se opresc aici, ele presupun depășirea limitărilor generate de cunoașterea prin simțuri și întoarcerea la imaginație, la modelele exemplare oferite de mituri. Această transformare presupune raportarea la un limbaj camuflat în limba de toate zilele, datorită căruia Orobete conștientizează faptul că fiecare aspect al lumii create dobândește valoare și sens doar în măsura în care acesta oglindește modelul său sacru⁸⁶⁹. Imaginația este cea care pune în valoare acest nou mod de comunicare cu esența nemuritoare a spiritului datorită faptului că, situându-se în afara oricărui conflict, reușește să descopere adevărul cu seninătate, fără zbatere.

Dialogul dintre Ahasverus și Dayan evidențiază faptul că Eliade ilustrează prin destinul celor două personaje modele soteriologice diferite, care corespund unor puncte de vedere distincte dar în același timp înfrățite datorită dorinței de a găsi calea de acces spre același Dumnezeu. Pentru Jidovul rătăcitor, eliberarea nu se poate realiza decât la sfârșitul timpului, în momentul încheierii epocii infernale care, conform profețiilor vizionarilor azteci, ar putea declanșa distrugerea lumii noastre. Dayan are șansa de a ieși din istorie prin armonizarea nivelurilor conștiinței sale. El înțelege mesajul călăuzei sale, recunoaște manifestarea atributelor divinității și încearcă să atragă atenția semenilor săi asupra importanței citirii corecte a semnelor, a cultivării imaginației și trăirii religioase, fără de care omenirea nu poate reveni la condiția eternă, confruntându-se cu pericolul morții. Astfel se explică și faptul că Eliade dedică acest text „celor din urmă”, întrucât ei sunt cei care au capacitatea să treacă dincolo de aparențe și să transmită mesajul eliberator al cosmizării.

Ajuns la capătul tunelului, scăldat în lumină și însetat de nemurire, Dayan știe să aleagă izvorul cu apă vie, mereu situat în partea dreaptă. Tânărul este acum pregătit să trăiască experiența Centrului, reușește să-și amintească esențialul, semnificația angajării în aventura vieții care se deschide spre veșnicie doar sub impulsul dragostei adevărate. Trezirea și desăvârșirea conștiinței presupune mai întâi transformarea prin latura feminină, care face ca înțelepciunea să preia informația iubirii. Înainte de a fi numit Dayan, Orobete primise darul lacrimilor care să aline durerea cauzată de moartea mamei și de înstrăinarea de Dumnezeu. Fata gazdei, întruchipare a Femeii Eterne care vine să reechilibreze cosmosul interior al tânărului, recunoaște în băiatul care-și plânge mama copilul sacru hotărât să se ancoreze în Pământ pentru a putea relua comunicarea cu Cerul.

Din acest punct, este necesară o nouă întoarcere, o altă confruntare cu istoria. Dayan revine în lumea profană înzestrat cu capacități supraomenești, care-i permit să înțeleagă adevăruri fundamentale inaccesibile celor care speră să pătrundă misterul eternității și al destinului prin cercetare științifică. Orobete nu sesizează încă forța limbajului supraconștiinței, prin care călăuza sa îi oferă explicațiile necesare continuării călătoriei inițiatice. În spațiul lumii profane, miezul sacru al cuvintelor este uitat, vorbirea de toate zilele nu mai reflectă în conștiința celor căzuți în istorie modele primordiale care

⁸⁶⁷ Dayan, p.140.

⁸⁶⁸ *Ibidem*, p. 141.

⁸⁶⁹ Mircea Eliade subliniază faptul că „limbajul nu poate reda decât în chip naiv noțiunile de *tremendum*, *majestas*, *mysterium fascinans*, recurgând la termeni preluați din domeniul natural sau din viața spirituală a omului. Însă această terminologie analogică vine tocmai din incapacitatea omului de a exprima acel *ganz andere*: limbajul nu poate decât să sugereze ceea ce depășește experiența naturală a omului, cu ajutorul unor termeni preluați din această experiență”. Vezi Mircea Eliade, *Sacral și profanul*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 12.

regenerează ființa. Ordinul de sus, care ar putea ușura situația studentului alungat de la universitate de decan pentru că a îndrăznit să vorbească despre miracol, este asociat de conștiința contaminată de istorie a lui Orobete cu structurile de conducere ale unui regim politic dictatorial. În viziunea lui Ahasverus, telefoanele din străinătate și legăturile cu cei de sus se referă la stabilirea unor noi punți de legătură cu sacral, datorită cărora tânărul inițiat și-ar putea împlini destinul, dobândind mântuirea deplină.

Obsevatori diferiți percep niveluri de realitate distincte, fiecare dintre ele raportându-se la un alt orizont temporal. Cele cinci ore de de pe treapta timpului concentrat reprezintă, la nivelul lumii profane, trei zile și trei nopți. Experiența relatată de tânărul matematician nu se potrivește cu observațiile următorilor săi, fapt care îl conduce pe Dayan spre înțelegerea complexității realului, a enigmei la care se referise Einstein pe patul de moarte. Din nefericire, ecuația ultimă, care „ne îngăduie să integrăm sistemul Materie-Energie celuilalt ansamblu: Spațiu-Timp”, poate pune în mâinile oamenilor nepregătiți pentru o asemenea responsabilitate informații care să ducă la distrugerea umanității. Soluția salvatoare propusă de Orobete constă în pregătirea unei elite, „nu numai de matematicieni și fizicieni, ci și de poeți și de mistici care să știe cum să declanșeze procesul de anamneză, adică să refacă civilizația (dacă mai merită să fie refăcută)”⁸⁷⁰. Această aducere aminte cu funcție soteriologică presupune așadar depășirea fragmentării cunoașterii, conștientizarea faptului că fiecare om poartă în sine acel prezent etern la care se poate ajunge prin cunoașterea ființei interioare și care se reflectă în artă și trăire religioasă.

În spațiul sanatoriului, Dayan cunoaște din nou suferința cu funcție inițiativă. Înțelegând faptul că toate evenimentele dobândesc coerență în registru sacral, el nu își pierde seninătatea, ci recurge din nou la tehnica anamnezei pentru a da sens experienței trăite anterior. Apar amănunte semnificative, precum frica decanului de furtună, de trăsnete și fulgere, asociate în toate tradițiile cu focul sacru care începe să se manifeste din ce în ce mai mult în existența lui Orobete.

După cum prevăzuse Ahasverus, decanul ajunge să regrete decizia de a-i interzice lui Dayan să se reîntoarcă la universitate altfel decât în conformitate cu documentele oficiale. Această schimbare de atitudine își găsește explicația tot la nivelul lumii profane, care refuză miracolul, forțând oamenii să devină personaje de hârtie, a căror libertate este complet anulată. Tot la acest nivel, cunoașterea gordianică⁸⁷¹ la care se referă Dayan ar putea oferi soluții doar în măsura în care, datorită celor înzestrați cu imaginație, modelul mitic este pus din nou în centrul existenței oamenilor. Ispititorul Albini mărturisește că-i place expresia, reducând mesajul sacru la o formulare interesantă și nimic mai mult. În schema mitică a istorisirii adevărate, inspectorul corespunde modelului arhetipal al păzitorului pragului, cel care propune un alt punct de vedere, menit să intensifice trăirile protagonistului și să-l determine să pătrundă din nou în cerurile sale interioare.

În somn, Dayan își amintește de ordinea ontologică a înțelepciunii dumnezeiești reprezentată prin *Madonna Intelligenza* ale cărei lacrimi îi transmit tânărului mesajul îndurării divine. Triada mamă pământească – Maica Domnului – Irinel, iubita din copilărie, anunță apropierea de nivelul supraconștiinței și intrarea în grădina veșniciei unde „Orobete Constantin, boier vechi și domn creștin”⁸⁷² este așteptat după îndeplinirea misiunii sale.

Descoperirea științifică a lui Dayan, de care el acum își amintește sub influența lui Ahasverus, atrage atenția tuturor savanților lumii. Pentru că ultimele patru pagini ale demonstrației lipsesc, nu doar oamenii de știință, ci și cei însetați de putere se interesează de ceea ce Dayan mai are de spus. În cele trei

⁸⁷⁰ Dayan, p. 158.

⁸⁷¹ Cunoașterea gordianică, scrie Eliade, reprezintă un „tip de cunoaștere special, care a jucat un rol considerabil în istoria spiritului uman”. Aceasta înseamnă „a neglija sau a ignora absolut toate încercările de soluție ale unei probleme și a încerca din afară dezlegarea ei, pornind de la alte date, folosind alte instrumente de investigație, presupunând o altă viziune totală a lumii. [...] Fără îndoială că tipul cunoașterii gordianice va domina în timpurile noastre”. Vezi Mircea Eliade, *Fragmentarium*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 133.

⁸⁷² Dayan, p. 176.

zile și trei nopți rămase până la Noaptea de Sânziene, când se deschid cerurile, inițiatul trebuie să transmită mesajul salvator „celor din urmă”. Discursul genialului matematician are în centrul său ideea că, fără iubire, rătăcit în fragmente de cunoaștere, omul nu poate pătrunde misterele universului decât cu riscul autodistrugerii. Din fericire, finalul demonstrației nu poate fi recuperat, ceea ce înseamnă că omenirea ar mai putea avea o șansă să conștientizeze complexitatea realului, recunoscând pe cel înzestrat cu adevărata imaginație, singurul capabil să pună bazele unei științe totale a sacrului.

Misterul nu poate fi niciodată cunoscut doar prin intelect. Aceasta este informația pe care înainte-mergătorul se luptă să o transmită omenirii înainte de a trece și de ultima poartă, tot la timpul potrivit, vegheat de taina Sânzienelor. Rămas în prag, un necunoscut îl privește, coborând poate și el treptele timpului pentru a oferi oamenilor soluția la care visase cel adormit. În cealaltă lume, Dayan se îndreaptă spre un alt prag, pe care Ahasverus nu-l poate trece întrucât el este condamnat să aștepte sfârșitul timpului. Tânărul domn creștin, care și-a amintit cine este cu adevărat, cunoaște locul unde se află împărăția veșniciei și-i transmite și fostei sale călăuze un mesaj dătător de speranță. Locul bucuriei și libertății absolute nu este departe.

Și prin acest text, Eliade dovedește faptul că „jumătatea superioară a mitului”⁸⁷³, cea care ar putea oferi omului șansa integrării în unitatea absolută, nu-i era necunoscută. Fascinat de tradițiile religioase ale lumii, el recunoaște în marile descoperiri științifice ale secolului XX primele semne ale efortului din ce în ce mai intens al cercetătorilor de a depăși fragmentarea cunoașterii pentru a regăsi logica sacrului.

⁸⁷³ Vezi aprecierile lui Vasile Lovinescu referitoare la opera lui Mircea Eliade exprimate în *Mitul sfâșiat*, Institutul european, Iași, 1993, p. 16. Ezoteristul român îi reproșa lui Mircea Eliade că amputează „jumătatea superioară a mitului, privindu-l totdeauna de jos în sus, facându-l nereductibil la Unitatea Principală, din care purcede în mod necesar, ca orice în lume”.

CONCLUZII

„Am fost și sunt cu toată inima un adept al libertății omului, al credințelor lui de orice fel ar fi ele; toate cărțile mele sunt dovada spiritului meu liber, o pledoarie pentru umanism...”

(Gh. Bulgăr, „Ultima convorbire cu Mircea Eliade”, în *Mircea Eliade în actualitate*, Editura Gutinul, Baia Mare, 1991, p. 66)

Ne-am propus să reconstituim în aceste pagini drumul parcurs de Mircea Eliade spre o sinteză spirituală înnoitoare, care-l determină pe savantul român să-și dedice întreaga operă tainei omului. Am arătat cum, pentru a afla în ce fel s-au născut și au crescut aceste idei fascinante despre misterul condiției umane, este necesară intrarea în labirintul unei „existențe pe verticală”⁸⁷⁴, din care nu au lipsit primejdiile, răul istoriei, întâlnirile semnificative, iubirea, căderile dar și saltul spre acel „altceva” al darului divin.

Ajungând, treptat, să cunoască pașii spre centrul propriei ființe, Eliade privește cu uimire permanenta cooperare dintre *manifestat* și *nemanifestat*, care poate fi înțeleasă doar existând în orizontul unei noi viziuni asupra lumii. A limita cunoașterea la „aspectele grele ale realității” înseamnă, în termenii lui Eliade, sterilizarea potențialului creator al profunzimilor sufletului omenesc. În acest sens, remarcăm uimitoarea coerență dintre teoriile eliadesti și ideile lui Ștefan Lupașcu despre terțul inclus, care este acum și mai clar pusă în lumină prin introducerea de către Basarab Nicolescu a „conceptului cheie al transdisciplinarității”, *nivelul de realitate*⁸⁷⁵. Înțelegem astfel cum, în viziunea lui Eliade, conștiința omului care participă la dansul lumii, departe de iluzia fragmentării, se poate extinde dincolo de limitele existenței sale în timp și istorie.

Eliade își exprimă convingerea că umanitatea poate afla în mituri și simboluri modalitățile prin care se poate elibera de răul lipsei de sens care caracterizează existența pe un singur nivel. Punând toate experiențele sale sub semnul unui destin creator, Eliade îmbogățește în perioada postbelică aceste idei, integrându-le într-un „sistem” deschis spre viziuni înnoitoare, mereu viu, menit să arate omului modern pașii spre cosmizare, spre acele atitudini spirituale care-l vor determina să aleagă libertatea „de a fi ceea ce este”⁸⁷⁶.

Paradigma unui nou umanism, care structurează „sistemul” eliadesc, este ancorată într-un nou model de logică pe care savantul român o valorifică mai ales în contextul dezvoltării programului său hermeneutic, în perioada postbelică. Accentuând ideea reconcilierii dintre știință, artă și religie, Eliade insistă asupra responsabilității fiecărei ființe umane față de structura realității pe care o reflectă în conștiința sa. Fără un observator care să o integreze în zonele înalte ale sufletului său, dimensiunea sacră a lumii create rămâne suspendată între potențialitate și actualizare.

După cum remarcă Douglas Allen, în încercarea sa de a evalua moștenirea culturală eliadescă după 25 de ani de la moartea savantului român, deși esențialismul teoriilor sale a generat numeroase controverse, este necesară o recontextualizare a operei lui Mircea Eliade⁸⁷⁷. De fapt, exegetul american pune în lumină una dintre cele mai importante idei după care Eliade s-a călăuzit mai ales în ultima perioadă a vieții sale când, preocupat de finalizarea ampleror proiecte în care se implicase, încerca să

⁸⁷⁴ Mircea Eliade, „Despre fericirea concretă”, în *Oceanografie* (1934), Editura Humanitas, București, 1991, p. 62.

⁸⁷⁵ Basarab Nicolescu definește nivelul de realitate ca „un ansamblu de sisteme invariant la acțiunea unui număr de legi generale: de exemplu, entitățile cuantice supuse legilor cuantice, care sunt în ruptură radicală cu legile lumii macrofizice”. Vezi Basarab Nicolescu, *Ce este realitatea?*, Editura Junimea, Iași, 2009, p.74.

⁸⁷⁶ Idem, „Despre o anumită experiență”, în *Oceanografie* (1934), Editura Humanitas, București, 1991, p. 52.

⁸⁷⁷ Douglas Allen, „Mircea Eliade’s Legacy 25 years later: A Critical Tribute” în *International Journal on Humanistic Ideology*, Vol. 4, No. 2, *Mircea Eliade’s Legacy at 25 Years after his Death*, Mihaela Gligor (editor), Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2011, p. 28.

valorifice în cadrul „sistemului” său rezultatele cercetării celor mai valoroși gânditori ai vremii. Pe studenții săi îi invita să adopte aceeași atitudine constructivă, bazată pe o hermeneutică a încrederii, în relația cu textele pe care le studiau. Iată cum și-l amintește Gregory D. Alles pe profesorul de la Chicago:

„Săptămână după săptămână, studenții absolvenți mai avansați decât mine făceau prezentări pe diferite texte. Săptămână după săptămână, aceste prezentări subliniau invariabil greșeală după greșeală în texte. Și săptămână după săptămână Eliade pufăia din pipa sa și spunea ceva de genul: «Dar X a fost un mare gânditor, unul dintre cei mai buni gânditori în domeniul religiei pe care generația lui – sau, ocazional, a ei – i-a produs. Ne-ai spus care au fost greșelile lui sau ale ei. Acum spune-ne: ce ai învățat despre religie citind acest text? Ce te-a învățat el sau ea?»⁸⁷⁸

Desigur, ducând mai departe informația acestor amintiri, ar fi util să ne punem din ce în ce mai mult aceste întrebări raportându-ne la totalitatea operei eliadești, care se dovedește a fi un important punct de reper pentru cei care, răspunzând provocărilor lumii contemporane, devin din ce în ce mai preocupați de înțelegerea procesului dinamic al întâlnirii dintre știință, artă și religie. Cu toate că, în mod evident, există erori și neînțelegeri care marchează unele alegeri pe care Eliade le-a făcut, nu doar în planul vieții personale, ci și în cadrul sintezelor pe care le-a propus, considerăm că este esențial să subliniem deschiderea reprezentată de opera sa spre valorile misterului și diferenței.

Interpretate într-o altă cheie, care reflectă semnificația componentelor „sistemului” eliadesc pentru felul în care umanitatea se transformă în prezent, contribuțiile Profesorului de la Chicago sunt integrate în cercetarea altor oameni de știință. Putem spune, în acest sens, că Eliade propune un proiect cultural a cărui relevanță începe să fie sesizată din ce în ce mai mult mai ales datorită metodologiei transdisciplinare care, pornind de la conceptul cheie al nivelurilor de realitate și de percepție, îmbină logica, ontologia și epistemologia. Astfel, numeroși cercetători din întreaga lume valorizează intuițiile eliadești în cadrul unor noi proiecte de cercetare menite să rezolve problemele generate de „separarea brutală între subiect-obiect, știință-religie, fizică-metafizică”⁸⁷⁹.

Purtând în minte episodul „evacuării materialelor” din *Tinerețe fără de tinerețe...*, având în vedere fascinantele corespondențe dintre viața și opera scriitorului, considerăm semnificativ evenimentul care a marcat existența lui Eliade cu doar patru luni înainte de moartea sa. La data de 19 decembrie 1985, biblioteca savantului român din Meadville Lombard Theological School a fost distrusă într-un incendiu. Iată cum interpretează Wendy Doniger, în epilogul celui de-al patrulea jurnal, tristețea care l-a copleșit pe Eliade după acest eveniment:

„Când l-am întrebat pe Eliade de ce era atât de întristat de pierderea bibliotecii care conținea mai ales cărți care fuseseră publicate, existând posibilitatea înlocuirii lor, mi-a răspuns că toate erau copii adnotate: după publicarea lor inițială, el a continuat să le facă să trăiască prin însemnările pe care le făcea, prin gândurile pe care le adăuga atunci când alți cercetători publicau lucrări care-i criticau sau îi duceau mai departe ideile. Astfel, cărțile lui Eliade încă făceau parte din istorie. [...] Din pricina incendiului, toate acele cărți s-au întors în starea preformală; iar filosoful religiilor nu dorea să se întâmple asta. Imortalitatea pe care o căutase scriind nu era indestructibilă în lumea materială, așa cum a avut șansa să învețe în timpul experimentelor sale yoghine. [...] Eliade a avut presentimentul unei morți mai zguduitoare decât trecerea în neființă a trupului.”⁸⁸⁰

⁸⁷⁸ Gregory D. Alles, „Amintiri despre un maestru – reflecții despre Mircea Eliade”, în *Întâlniri cu Mircea Eliade*, volum coordonat de Mihaela Gligor și Mac Linscott Ricketts, Editura Humanitas, București, 2007, p. 51.

⁸⁷⁹ Basarab Nicolescu, *De la Isarлъk la Valea Uimirii*, Vol. I, Editura Curtea veche, București, p. 87.

⁸⁸⁰ Wendy Doniger, „Epilogue”, Mircea Eliade, *Journal IV 1979-1985*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1990, p. 151-152. (t. n.)

După cum afirmă Ioan Petru Culianu, pentru Eliade, incendiul a avut „o altă semnificație”, care ne duce cu gândul la paradoxul coincidenței contrariilor, care se află în miezul tuturor lucrurilor. Profesorul îi spusese de multe ori discipolului său că „lumea e plină de semne care trebuie descifrate cu *răbdarea* unui ghicitor în pietre”⁸⁸¹. Eliade știa, după cum aflăm prin vocea doctorului din primul său roman, că „noi suntem liberi pe hotărâri, dar că împlinirile nu ne aparțin; nu le împlinim noi, ci vremea: anii, ceasurile”⁸⁸². Dincolo de tulburare, înfrângere și nedumerire, timpul se înfrățește cu focul unui suflet luminat de credința în miracolul reînnoirii prin gândul care creează existența în inima *Realului*.

Studierea modalităților sacrului, așa cum acestea sunt reflectate în diversele tradiții spirituale ale lumii, generează în conștiința lui Eliade acea mutație care permite unificarea nivelurilor experienței și recunoașterea uimitoarei capacități a minții umane de a participa la creație, eliberând prin fiecare gest și gând al său scânteia de sacru inițial exilate în lumea profană. Mircea Eliade a aplicat în fiecare moment de răscruce al vieții sale metoda hermeneuticii creatoare, știind că astfel poate să-și construiască destinul prin permanenta raportare la sacru.

Amințirile lui David Carrasco referitoare la una dintre ultimele întâlniri ale Profesorului cu colegi și foști studenți demonstrează impactul tulburător pe care cunoașterea acestui nou fel de a fi în lume l-a avut asupra celor care s-au apropiat prin studiul lor de miracolul cosmizării. Carrasco reține un amănunt semnificativ apărut pe parcursul discuției referitoare la viziunile și stările de beatitudine trăite de pacienții care au trecut prin experiența morții clinice. Arătându-se deosebit de interesat de acest fenomen, după câteva aprecieri referitoare la semnificația acestor manifestări, Eliade formulează următoarea concluzie:

„Ceea ce este cel mai fascinant în descifrarea sensului acestor viziuni nu este legat de faptul că ele reflectă posibilitatea integrării într-o existență post-mortem paradisiacă, ci de complexitatea conștiinței umane, care este înzestrată cu capacitatea de a crea asemenea imagini minunate în momentul morții.”⁸⁸³

Eliade se manifestă și în această situație ca un adevărat profesor de renaștere care nu pierde nici o ocazie de a le reaminti celor care-l ascultă că omul poate să recunoască miracolele cu care este înconjurat în fiecare clipă a vieții sale. Propunând o astfel de viziune asupra relației dintre sacru și conștiința umană, Eliade oferă lumii un proiect cultural bazat pe principii confirmate de cele mai recente descoperiri științifice. Datorită eforturilor cercetătorilor care, inspirați și de opera lui Eliade, continuă să exploreze noi modalități de cunoaștere a minții umane în raport cu o realitate multidimensională, oamenii au șansa să conștientizeze posibilitatea pe care o au de a alege drumul spre centrul vieții, spre acel punct miraculos în care existența stă sub semnul libertății absolute.

⁸⁸¹ Ioan Petru Culianu, „Ultimele clipe ale lui Mircea Eliade”, în Mircea Eliade, *Memorii*, Editura Humanitas, 2003, p. 509.

⁸⁸² Mircea Eliade, *Isabel și apele diavolului*, Editura Humanitas, București, 2008, p.72.

⁸⁸³ David Carrasco, „Mircea Eliade and the «Duration of Life»: An Abundance of Souvenirs”, în: *Waiting for the Dawn. Mircea Eliade in Perspective*, editori: David Carrasco, Jane Marie Law, University Press of Colorado, 1985, p. 145.

Studiul pe care l-am elaborat se înscrie în sfera corespondențelor dintre și dincolo de diferite zone ale cunoașterii în raport cu interogații oglindite într-o diversitate de creații culturale. Ne-am propus să urmărim în această teză „înfășurarea” gândului filosofic eliadesc în jurul principiului unificator reprezentat de enigma conștiinței umane. În acest sens, am explorat geneza și expansiunea ideilor savantului român despre om, urmărind integrarea creațiilor sale într-o configurație fluidă, vie, deschisă spre sensul pe care viața lăuntrică a ființei umane îl primește datorită actualizării existenței ancorate în transcendență.

Având în vedere vastitatea și complexitatea sistemului filosofic creat de Mircea Eliade, nu propunem o analiză exhaustivă a acestuia. Avem în vedere o recontextualizare a creațiilor savantului român, punând demersul nostru interpretativ sub semnul incompletitudinii. Ne asumăm astfel lansarea unor ipoteze, conturarea unor strategii sugestive cu privire la identificarea unor posibile modalități de apropiere de centrul de sens în jurul cărora se desfășoară opera filosofului religiilor în totalitatea ei.

Pornind de la observațiile lui Basarab Nicolescu referitoare la „transdisciplinaritatea trăită”⁸⁸⁴ de Mircea Eliade, observând simetriile dintre gândul filosofic al savantului român și descoperirile oamenilor de știință care evidențiază uimitorul potențial creator al conștiinței umane, am ales să utilizăm în demersul nostru interpretativ metodologia transdisciplinarității. În corespondență cu aceasta, un alt important reper al studiului nostru îl reprezintă teoria Sabinei Fînaru referitoare la dimensiunea soteriologică a hermeneuticii filosofului religiilor prezentată în lucrarea *Eliade prin Eliade*⁸⁸⁵. De asemenea, teza noastră apelează la sistematizarea teoriilor și conceptelor eliadești oferită de Bryan Rennie în *Reconstructing Eliade – Making Sense of Religion*⁸⁸⁶. Utilizăm în lucrarea noastră și studiul lui David Cave referitor la „viziunea spirituală și morfologică” a filosofului religiilor asupra noului umanism⁸⁸⁷.

În analizele noastre referitoare la religie și mit în viziunea lui Eliade corelăm opiniile lui Bryan Rennie referitoare la ontologia sacrului cu perspectiva fenomenologică propusă de Douglas Allen în *Structure and Creativity in Religion, Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*⁸⁸⁸ și în *Myth and Religion in Mircea Eliade*⁸⁸⁹. În rezonanță cu aceste păreri, evidențiem în lucrarea noastră corespondențele dintre gândul filosofic eliadesc și rezultatele cercetării savanților pasionați de „acordul fin”⁸⁹⁰ al activității conștiinței umane.

În privința cercurilor acestei existențe mandalice actualizate de Mircea Eliade, configurații deschise, aflate într-o permanentă mișcare, „iradiind” o impresionantă aventură spirituală, studiul lui Mac Linscott Ricketts⁸⁹¹ referitor la perioada românească a formării filosofului religiilor reprezintă o

⁸⁸⁴ Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea. Manifest*, Polirom, Iași, 1999, p.150.

⁸⁸⁵ Sabina Fînaru, *Eliade prin Eliade*, Editura Univers, București, 2006.

⁸⁸⁶ Bryan Rennie, *Reconstructing Eliade – Making Sense of Religion*, State University of New York Press, Albany, New York, 1996.

⁸⁸⁷ David Cave, *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*, Oxford University Press, Oxford, 1993, p. 23.

⁸⁸⁸ Douglas Allen, *Structure and Creativity in Religion, Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, The Hague, Paris, New York, 1978.

⁸⁸⁹ Idem, *Myth and Religion in Mircea Eliade*, Routledge, New York and London, 2002.

⁸⁹⁰ Stuart Hameroff, „Consciousness, the Brain, and Spacetime Geometry”, articol disponibil la <http://www.consciousness.arizona.edu/hameroff>, accesat la data de 24 06 2013.

⁸⁹¹ Mac Linscott Ricketts, *Mircea Eliade: The Romanian Roots 1907-1945*, Columbia University Press, Boulder, New York, 1988.

valoroasă sursă de inspirație. De asemenea, ne raportăm în teza noastră la perspectiva echilibrată asupra itinerariului spiritual al savantului român propusă de Florin Țurcanu⁸⁹².

Teza este structurată în patru capitole pentru a evidenția modul în care configurația transcendenței informează opera și viața filosofului religiilor, evidențiind capacitatea fiecărei conștiințe de a se extinde și de a interveni creator în planul realității imediate. Asemeni lui Fărâmbă din *Pe Strada Mântuleasa*, încercăm să țesem o poveste din fâșii de viață îmbogățite prin lucrarea imaginației creatoare, pornind de la un posibil centru, acea structură a conștiinței umane care este, în viziunea lui Eliade, în legătură cu „ideile de ființă, sens și adevăr”⁸⁹³.

În primul capitol, pornind de la elementele care, în viziunea lui Basarab Nicolescu, demonstrează că Mircea Eliade este „un precursor al transdisciplinarității”, am prezentat modul în care sistemul filosofic eliadesc reflectă logica terțului, complexitatea lumii create și absorbția în conștiință a unei realități multidimensionale. Am evidențiat corespondențele care se creează între „cifrul” acestui sistem deschis și „răspunsul creator dat desacralizării”⁸⁹⁴ de cercetători din domeniul științelor exacte. În opinia noastră, un aspect esențial al operei lui Mircea Eliade este reprezentat de sensul religios al faptelor culturale pe care savantul român le studiază, evidențiind astfel importante puncte de convergență între știință, artă și religie.

Dintre simetriile la care facem referire în lucrarea noastră, menționăm aici corespondențele dintre paradigma realității oferită de cosmologia cuantică și caracterul subiectiv al fizicii indiene, despre care Eliade scria în 1937. În rezonanță cu teoria relativității formulată de Einstein, după cum o demonstrează în special însemnările din jurnal și opera literară, Eliade era fascinat de discontinuitățile spațiului-timp, urmărind cu atenție efortul oamenilor de știință orientat spre unificarea mecanicii cuantice cu relativitatea. Filosoful religiilor scrie despre conștiința martor, care este în legătură cu urzeala lumii, având capacitatea de a crea și descoperi în același timp sensul înnoitor, care ordonează existența pe verticală. Considerăm semnificativă simetria dintre aceste idei referitoare la libertatea de a rosti întrebarea justă pentru a actualiza „regenerarea cosmică, pe toate nivelurile realității”⁸⁹⁵ și teoriile despre conștiință elaborate de savanți venind din zona de creație a științelor exacte precum Werner Heisenberg, Ștefan Lupașcu, Wolfgang Pauli, David Bohm, Basarab Nicolescu, Stuart Hameroff și Roger Penrose. Pe baza acestor observații, urmărind interesul lui Eliade pentru modalitățile prin care mitul deschide drumul artei și al cuceririlor științei, putem afirma că opera lui Eliade este o expresie a sensului unificator menit să contribuie la conștientizarea posibilităților de deschidere a logicii clasice spre ternar.

În al doilea capitol al studiului nostru, ne întoarcem la povestea lui Eliade pentru a o desfășura altfel, „de departe”, pornind de la timpul mitic al copilăriei, după cum ar spune protagonistul din *Pe Strada Mântuleasa*. Raportându-ne la metodologia transdisciplinarității, distingem mai multe „văzduhuri” în care se mișcă viața lăuntrică a copilului și a tânărului cercetător, actualizând, după fiecare experiență semnificativă, saltul spre un alt nivel al întâlnirii dintre realul interior și realul exterior. Din intensitatea fiecărei trăiri, totalizându-i sensul, se desprind fascinante creații, care parcă se înlănțuie într-un dans al labirintului, purtându-l pe cel călăuzit de jocul imaginației spre zonele înalte ale sufletului.

Urmărim cu încântare bucuria care însoțește fiecare pas al cercetătorului spre înțelegerea creatoare a științei, în care filosoful religiilor urma să „citească” semnele salvării omului. Încă din adolescență, Eliade privește uimit multiplele forme prin care Natura imită Spiritul, oferind omului un

⁸⁹² Florin Țurcanu, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, Editura Humanitas, București, 2005

⁸⁹³ Mircea Eliade, Prefață, *Nostalgia originilor* (1969), Editura Humanitas, București, 1994, p. 5.

⁸⁹⁴ Monica Lovinescu, *Întrevederi cu Mircea Eliade, Eugen Ionescu, Ștefan Lupașcu și Grigore Cugler*, Editura Cartea Românească, București, 1992, p. 92.

⁸⁹⁵ Mircea Eliade, *Insula lui Euthanasius*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 185.

spectacol menit să-l apropie de centrul ființei sale. În articolele sale de popularizare științifică, tânărul cercetător sugerează că modelul de cunoaștere în care credeau cei din vechime nu separă obiectul cunoașterii de subiect. Interesat de dimensiunea soteriologică a științei adevărate, Eliade colaborează cu Aldo Mieli și cu Vasile Bologa, privind apoi cu entuziasm spre proiectul cultural inițiat de George Sarton în 1928. Tânărul cercetător salută perspectiva filosofică adoptată de Sarton în studiul istoriei științei, singura care poate pune într-o lumină nouă rolul cosmologic al ființei umane. În rezonanță cu savantul american, ducând mai departe viziunea acestuia, Eliade insistă asupra integrării și depășirii modelului epistemologic pozitivist prin orientarea spre sensul religios al creațiilor lui *homo faber*.

Este semnificativă deschiderea tânărului Eliade spre înțelepciunea altor mari gânditori, ale căror idei le asimilează, integrându-le în noi jocuri ale creației. Subliniem interesul lui Eliade pentru filosofia religioasă, prin intermediul căreia tânărul Eliade speră să înțeleagă misterul structurilor ultime ale realului. Datorită lui Goethe, cercetătorul interiorizează semnificația „sintezei spirituale”, a întâlnirii polarităților în miezul tuturor lucrurilor. Un alt maestru al tinereții lui Eliade este Papini, în al cărui suflet orientalistul aflat la început de drum vede o altă modalitate de a fi în *Real*, lăsând în urmă patima pentru a căuta seninătatea comuniunii cu Divinitatea. Kierkegaard îi oferă lui Eliade un model de personalitate care caută să depășească, prin intermediul voinței, limitele condiției umane. Modelul aristotelic de cunoaștere este absorbit de conștiința tânărului cercetător prin apropierea de opera lui Nicolae Iorga. Personalitatea lui B. P. Hasdeu ilustrează, în viziunea lui Eliade, structura spirituală a lui Hermes Trismegist, îmbinând creator trăirea intensă și rațiunea. Un alt maestru al corespondențelor, a cărui viziune asupra rostului omului în lume a „neliniștit” viața lăuntrică a tânărului Eliade, este Nae Ionescu. Datorită profesorului de logică și metafizică, Eliade înțelege dimensiunea tragică a existenței prinse în cercul timpului, alegând să exploreze posibilitățile conștiinței de a se elibera de condiționare apropiindu-se de misterul Orientului.

Acordăm o atenție deosebită în acest capitol celor 12 foiletoane ale *Itinerariului spiritual* prin care Eliade se caută pe sine în ceilalți, vorbind colegilor săi de generație despre importanța saltului în paradox. Eliade evidențiază în aceste scrieri noua orientare a științei spre îmbinarea dintre intuiție și rațiune, insistând asupra actualizării gândului amplu, care angajează structurile conștiinței în noi creații.

Fascinat de misterul „celorlalti”, Eliade își continuă aventura spirituală pe un tărâm îndepărtat al contrastelor, unde speră să învețe „tehnici ale concretului”. Tânărul orientalist este fascinat de cultura integrală a Indiei, de tabloul suferinței și de promisiunea libertății absolute, de tradițiile filosofice și de creațiile spiritului științific indian. Datorită „pedagogiei Indiei”, Eliade înțelege funcția unificatoare a simbolismului religios, descoperă omul neolitic și punctul de vedere oferit de religiozitatea cosmică. India îi amintește tânărului Eliade de icoana de acasă și de datoria sa față de prietenii din epocile viitoare.

Revenind în țară, Eliade le vorbește din nou tinerilor din generația sa despre posibilitatea actualizării unei noi sinteze spirituale prin unificarea științei. În scrierile personale publicate în această perioadă, Eliade oferă prețioase fragmente de suflet menite să trezească în inima cititorilor dorul de început, de bucuria pierderii și regăsirii în celălalt. Tânărul orientalist rostește în conferințe radiofonice adevăruri care risipesc umbrele din adâncul ființei, oferind tinerilor dintr-o lume destrămată cuvinte care țin povestea existenței ca o operă de artă.

Tot în această perioadă, Eliade se lasă învăluit de vraja creațiilor folclorice, al căror sens metafizic poate fi pus în legătură cu științele moderne. Eliade remarcă faptul că și oamenii societăților arhaice credeau în fluiditatea și interconectivitatea realității, ancorând fiecare gest în potențialitatea arhetipală, dincolo de individualitate. Tânărul cercetător invită oamenii de știință să privească atent caracterul experimental al vieții lăuntrice care se dezvoltă în rezonanță cu existența „asociată” a populațiilor rurale pentru a surprinde posibilități ale conștiinței neștiute de omul modern. Cunoscând

posibilitatea coincidenței dintre tot și parte, Eliade plasează „pecetea” creațiilor folclorice românești în orizontul culturii universale.

În perioada petrecută în Portugalia, Eliade scrie despre salvarea de răul istoriei prin intermediul miturilor, riturilor și simbolurilor, care unifică nivelurile realității, oferind ființei posibilitatea de a intra, dincolo de gând, în rezonanță cu „structurile profunde ale realului”. Eliade subliniază în lucrările apărute în revistele vremii și republicate în volumul *Insula lui Euthanasius* că structurile arhetipale intervin în mișcarea vieții lăuntrice, transfigurând-o, extinzând-o spre dimensiunea transpersonală a existenței. Eliade interiorizează treptat semnificația trăirii autentice, scriind despre posibilitatea coincidenței dintre ființă și neființă. În *Mitul reintegrării*, publicat în 1942, cercetătorul se concentrează asupra „formulei metafizice primordiale” care constituie miezul filosofiei religioase și al operelor unor creatori puternici precum Goethe și Balzac.

În contrast cu această lumină a ieșirii din sine, se ivește în viața creatorului tulburarea istoriei. În acord cu părerile exprimate de Bryan Rennie, credem că motivația înregimentării politice a lui Eliade nu poate fi cunoscută și explicată în totalitate. Putem pune această alunecare în istorie în legătură cu sensibilitatea religioasă a tânărului orientalist, care spera în actualizarea unor forme istorice înrădăcinate în spiritualitatea creștină. Dincolo de această prăbușire, credem că Eliade a găsit în planul creației o nouă pereche de aripi, cu ajutorul cărora se îndreaptă spre un nou nivel al existenței sale.

Etapele consolidării sistemului eliadesc în perioada postbelică sunt prezentate în cel de-al treilea capitol al studiului nostrum. Luând în discuție lucrările publicate de scriitor în 1949, *Tratat de istoria religiilor* și *Mitul eternei reîntoarceri*, am arătat că savantul român se concentrează în cercetarea sa asupra intenționalității faptului religios. Manifestarea sacrului presupune gestul consacării, descoperirea și crearea, în același timp, a unui sens ordonator. În analizele morfologice, filosoful religiilor surprinde conexiunile structurale dintre diverse fenomene religioase, actualizate pe diferite niveluri cosmice, subliniind coerența interioară a sistemului alcătuit din felurite modalități ale sacrului.

În *Mitul eternei reîntoarceri*, Eliade arată că mitul și istoria aparțin unor „văzduhuri” distincte, care se întâlnesc atunci când conștiința omului se angajează într-un nou joc al virtualităților, recunoscând potențialul hierofanic al evenimentelor actualizate în durată profană. Prin descoperirea unui nou mod de a fi într-o lume saturată de ființă, datorită trăirii intense în lumina credinței, omul interiorizează semnificația transistorică a evenimentelor care-i marchează destinul, cunoscând pacea oferită de certitudinea mântuirii.

În studiile sale referitoare la simbolism, Eliade atrage din nou atenția asupra „limbajului pre-reflexiv” alcătuit din hierofanii și simboluri, sugerând necesitatea elaborării unei hermeneutici prin intermediul căreia conștiința descoperă și creează, în simultaneitate, sensul eliberator. Eliade evidențiază coerența internă a sistemelor de simboluri, logica acestora, funcția lor unificatoare, subliniind faptul că „modalitățile realului” revelate prin simbol sunt interiorizate doar prin raportare la transconștient, în continuitate cu celelalte structuri ale conștiinței individuale.

Prin referirile la viziunea lui Eliade asupra autolimitării sacrului în profan, ne propunem să evidențiem deschiderea sistemului eliadesc spre logica ternară. Filosoful religiilor nu se limitează la lumea relațiilor cauzale imediate, în care operează logica terțului exclus. El pune în lumină complexitatea Creației, arătând că sacrul se opune profanului doar la nivelul existenței pe orizontală. Mai mult decât atât, îndeosebi în opera literară, scriitorul își exprimă convingerea că saltul spre transcendență este actualizat în urma adoptării unui nou punct de vedere, care depășește polaritățile. Atunci când ritmul istoriei se accelerează, Eliade arată că omul poate interveni creator, evitând să transforme durată profană în conștiință⁸⁹⁶, apropiindu-se de sinele său real după fiecare încercare a labirintului vieții. În acest sens, ne referim în lucrarea noastră la modelele inițierii despre care Eliade le

⁸⁹⁶ Idem, *Mitul eternei reîntoarceri*, Editura Univers enciclopedic, București, 1999, p. 89-90.

vorbise studenților Universității din Chicago în toamna anului 1956. Eliade descrie „fenomenul complex al inițierii” evidențiind faptul că, în comportamentele sale, omul societății desacralizate păstrează structuri care organizau și orientau existența celor din vechime, fără a mai înțelege însă formele tradiționale de inițiere⁸⁹⁷.

Un rol important în conturarea viziunii lui Eliade asupra ontologiei sacrului îl joacă și aventura cunoașterii de la Eranos, în care se angajează cercetători preocupați să valorizeze la nivel filosofic corespondențele dintre diferite domenii ale cunoașterii. Includem în studiul nostru rezultatele cercetării lui Hans Thomas Hakl care, în cartea sa despre proiectul Eranos, pune în lumină perspectivele culturale deschise prin aceste întâlniri semnificative de la Ascona⁸⁹⁸. Urmărind configurația acestor evenimente la care a participat savantul român în perioada 1950 – 1963, observăm că, prin conținuturile științifice prezentate, acești oameni de știință urmăreau consolidarea dialogului dintre discipline, înțelegerea creatoare a alterității culturilor tradiționale, evidențierea corespondențelor dintre sistemele naturale și structurile conștiinței, orientându-și astfel efortul în direcția reîntregirii ființei umane. Este semnificativ faptul că, după ieșirea din cercul Eranos, filosoful religiilor își intensifică preocuparea pentru găsirea căii de mijloc. Eliade articulează în perioada americană metodologia necesară depășirii limitelor impuse de logica aristotelică.

Prin întâlnirea cu alteritatea din spațiul cultural al țării tuturor posibilităților, filosoful religiilor descoperă noi dimensiuni ale creativității umane. Eliade remarcă nostalgia americanilor după solidaritatea cu natura în care credeau „pionierii”, privind cu speranță semnele redescoperirii structurilor sacrului în diverse zone de creație culturală. Savantul român își exprimă convingerea că amploarea și profunzimea cercetării istoricului religiilor poate răspunde întrebărilor unei umanități confruntate cu noi „crize de creștere”.

Includem în studiul nostru referiri la semnificația profundă a devotamentului Profesorului de la Chicago față de studenții săi. În relația cu tinerii pe care-i îndrumă, Eliade este izvor de înțelepciune, ajutându-și studenții să descopere și să extindă acel adevăr creator din adâncul ființei. Profesorul învață dăruind cunoaștere, primind cu bucurie armonia firească a legăturilor de suflet, care strălucesc dincolo de cuvinte.

Pentru a încuraja studiul experiențelor religioase care conduc la „sensuri și intenționalități”⁸⁹⁹ mai puțin accesibile cercetătorilor din alte domenii, Eliade își asumă responsabilitatea înființării unui centru de cercetare la Divinity School, editează revista *History of Religions*, scrie *Istoria credințelor și ideilor religioase*, implicându-se și în amplul proiect al *Enciclopediei religiilor* menit să aducă laolaltă rezultatele cercetării oamenilor de știință interesați să decopere „dimensiunile cele mai profunde și mai creatoare ale existenței”⁹⁰⁰. În opinia noastră, este semnificativă atenția deosebită pe care filosoful religiilor o acordă componentei științifice a proiectului cultural al noului umanism. Astfel, savantul român pune în lumină potențialul științei moderne de a deschide conștiința umană spre virtualități nebănuite până acum.

În cel de-al patrulea capitol al tezei noastre, ne-am îndreptat atenția asupra operei literare a filosofului religiilor, care nu reprezintă doar o oglindire a ideilor din scrierile teoretice, ci și trăire, joc al conștiinței reîntregite. Am urmărit modul în care aceste creații reflectă, pornind de la organizarea complexă a sistemelor naturale, arhitectura nivelurilor cosmice. Fiecare personaj sau centru epic din opera literară eliadescă există prin corespondențele dintre planul structurilor arhetipale, pe care

⁸⁹⁷ Idem, *Birth and Rebirth. The Religious Meanings of Initiation in Human Culture*, Harper and Brothers Publishers, New York, 1958, p. ix.

⁸⁹⁸ Hans Thomas Hakl, *Eranos. An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*, Equinox, Sheffield, 2013.

⁸⁹⁹ Mircea Eliade, *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 58-59.

⁹⁰⁰ Paul Barbăneagră, *Mircea Eliade și redescoperirea sacrului*, Editura Polirom, Iași, 2000, p. 193.

scriitorul le descoperă prin intermediul cercetării sale științifice, și nivelul istoric al evenimentelor cu potențial hierofanic. Toate acestea par să se întâlnească pe un alt etaj, acela al „filosofiei eficace”⁹⁰¹, cu rădăcini în adâncurile vieții, prin care fiecare ființă umană se apropie de sensul propriei existențe.

Am selectat un corpus de texte pe care le ordonăm cronologic, urmărind în același timp dimensiunea lor ascendentă, modul în care ele reflectă existența mandalică a scriitorului, efortul său de a se cunoaște pe sine explorând fascinantul univers al experiențelor religioase. Propunem în studiul nostru o lectură transdisciplinară a acestor creații, privind spre și dincolo de textura epică, urmărind cu atenție conexiunile dintre diverse detalii semnificative care demonstrează că romanele și nuvelele filosofului religiilor creează un univers al terțului. În această privință, considerăm semnificativă părerea lui Mac Linscott Ricketts cu privire la dimensiunea transistorică a textelor literare scrise de Eliade, care știa că datoria sa este și față de „prietenii de mâine”⁹⁰²:

„Într-adevăr, este posibil ca generațiile viitoare să-și amintească de Eliade în primul rând datorită operelor de ficțiune. Progresul din domeniul istoriei religiilor va pune poate în umbră concluziile lui Eliade, depășind chiar metodologia pe care savantul român a propus-o; literatura sa însă, pentru că reprezintă expresia crezului personal și transmite un mesaj salvator, ar putea rămâne o sursă de inspirație care transcende durată profană. Dacă Eliade va reuși în cele din urmă să învingă timpul, aceasta se va întâmpla nu datorită strălucitelor sale studii, ci prin universul imaginar al literaturii.”⁹⁰³

În rezonanță cu aceste gânduri, am considerat că este firesc să intrăm în acest joc fascinant cu multiplele dimensiuni ale textului literar eliadesc. Ne apropiem astfel de cuvinte și sensuri care se înalță din încremenirea paginii asemeni fluturilor pe care-i studia micul Eliade, participând la zborul sufletului, oferind totalității conștiinței cititorului mesajul bucuriei de a trăi. Așadar, am ales să-l credem pe Eliade și să privim universul imaginar al acestor creații „văzute” de scriitor pe ecranul său interior prin ochii personajului care absoarbe în conștiința sa o realitate sistem, o lume a miracolului irecognoscibil, în care toate evenimentele sunt în corespondență, călăuzind ființa prin labirintul existenței. Totalizând „cifrul” scrierilor literare pentru care propunem o posibilă interpretare, redescoperim magia scenei virtualităților, ascultând șoaapte, cântece care se cheamă, căutând să descifrăm semne care se învălmășesc pentru a se reazeza într-o configurație armonioasă. În și dincolo de toate acestea, se află conștiința unui om care se caută în ceilalți, creând o existență ca o operă de artă, în lumina din adâncul ființei, prin iubire.

Sfârșitul, spune filosoful religiilor, este doar începutul unei noi căutări și al întrebării juste la care fiecare om ar putea alege să se gândească în tăcere, reactualizând momentul primordial al Creației, recunoscând noi căi de comunicare cu propriile intuiții, valorificând astfel modelele de cunoaștere oferite de tradițiile religioase ale omenirii.

Prin întreaga sa creație, filosoful religiilor arată că existența în sine poate reprezenta o hierofanie atunci când este privită cu imaginație, din perspectiva oferită de starea de spirit a omului creator, deschis spre lumina pe care o poartă în propria ființă. Cei care au urmat calea deschisă de Mircea Eliade, nu doar oameni de știință și artiști care au încercat să-i înțeleagă opera și să-i valorifice ideile în cadrul unor noi creații, ci și simpli cititori ai scrierilor sale, mărturisesc la rândul lor că au fost ajutați în acest fel să perceapă cât de frumos poate deveni omul care recunoaște în jurul său minuni. Privind

⁹⁰¹ Mircea Eliade, „Cuvinte despre o filosofie”, în *Gîndirea*, an VIII, nr.6-7, iunie-iulie 1928, p. 299-300, republicat în *Virilitate și asceză. Scrieri de tinerețe 1928*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 212.

⁹⁰² Idem, *Încercarea Labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 173-175.

⁹⁰³ Mac Linscott Ricketts, „Mircea Eliade and the Writing of the Forbidden Forest”, în Mac Linscott Ricketts, Norman J. Girardot (editori), *Imagination and Meaning: The Scholarly and Literary Worlds of Mircea Eliade*, Seabury Press, New York, 1982, p. 111. (t. n.)

opera lui Mircea Eliade în perspectivă, cercetătorii care au reușit să ofere o viziune echilibrată asupra vieții și operei eliadești duc mai departe moștenirea Profesorului. Așa cum și-a dorit cel care i-a ajutat să-și amplifice potențialul creator, absolvenții „școlii Eliade” continuă să ofere noi valori culturale⁹⁰⁴ datorită cărora se va menține viu interesul umanității pentru „murmurul sensurilor adânci”⁹⁰⁵, pentru o abordare creatoare a ideilor despre om.

⁹⁰⁴ Mihaela Gligor, „Cuvânt înainte”, în *Întâlniri cu Mircea Eliade*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 5-9.

⁹⁰⁵ Norman J. Girardot, „Dragostea nu moare: Reflecții personale despre sfârșitul timpului lui Mircea Eliade”, în *Întâlniri cu Mircea Eliade*, Mihaela Gligor, Mac Linscott Ricketts (editori), Editura Humanitas, București, 2007, p. 127.

BIBLIOGRAFIE

I. OPERA LUI MIRCEA ELIADE

Beletristică

- A Spiritual Adventure* (1946), traducere din limba română de Mac Linscott Ricketts, în *Theory in Action*, Nr.1, Ianuarie, 2012
- Autobiography. Exile's Odyssey*, Vol. II, traducere din limba română de Mac Linscott Ricketts, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1992
- Dubla existență a lui Spiridon V. Vădastra*, prefață de Mircea Handoca, post scriptum de Nicolae Florescu, Editura Jurnalul Literar, București, 2000
- Gaudeamus*, Editura Garamond, București, 1999
- Huliganii*, Editura Humanitas, București, 2003
- India. Biblioteca maharajahului. Șantier*, Editura Humanitas, București, 2003
- Isabel și apele diavolului*, Editura Humanitas, București, 2008
- Încercarea Labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, note și traducere de Doina Cornea, Editura Humanitas, București, 2007
- Întoarcerea din Rai*, Editura Humanitas, București, 2003
- Journal I*, 1945-1955, traducere din limba română de Mac Linscott Ricketts, Chicago University Press, Chicago and London, 1990
- Journal II*, 1957-1969, traducere din limba franceză de Fred H. Johnson, Jr., the University of Chicago Press, Chicago and London, 1989
- Journal III* 1970 – 1978, traducere din limba franceză de Teresa Lavender Fagan, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989
- Journal IV*, 1979-1985, traducere din limba română de Mac Linscott Ricketts, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1990
- Jurnal*, Vol. I-II, ediție îngrijită și indice de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 1993
- Jurnal portughez*, Vol.I-II, note și traduceri de Sorin Alexandrescu, Mihai Zamfir, Florin Țurcanu, Editura Humanitas, București, 2006
- Lumina ce se stinge*, Vol. I-II, Editura Odeon, București, 1991
- Maddalena*, nuvele, cuvânt înainte de Mircea Handoca, note și postfață de Nicolae Florescu, Editura Jurnalul Literar, București, 1996
- Memorii 1907-1960*, ediție și cuvânt înainte de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 2003
- Noaptea de Sânziene*, Vol. I-II, Editura Humanitas, București, 2004
- Proză fantastică*, Vol. I-V, ediție îngrijită de Eugen Simion, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991
- Romanul adolescentului miop*, Editura Litera, București, 2009

Opera științifică și eseistică

- Arta de a muri*, ediție îngrijită de Magda Ursache și Petru Ursache, prefață de Petru Ursache, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2006
- Aspecte ale mitului*, prefață de Vasile Nicolescu, traducere de Paul G. Dinopol, Editura Univers, București, 1978

50 de conferințe radiofonice 1932-1938, Editura Humanitas, Editura Casa Radio, București, 2001
Birth and Rebirth. The Religious Meanings of Initiation in Human Culture, traducere din limba franceză de Willard R. Trask, Harper and Brothers Publishers, New York, 1958
Contribuții la filosofia Renașterii, prefață de Zoe Dumitrescu-Bușulenga, text îngrijit de Constantin Popescu-Cadem, Academia de Științe Sociale și Politice a R.S.R., București, 1984
Cosmologie și alchimie babiloniană (1937), fascicula a II-a, în *Alchimia asiatică*, Editura Humanitas, București, 1991
Cum am găsit Piatra filosofală. Scrieri de tinerețe, 1921-1925, ediție îngrijită de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 1996
De la Zalmoxis la Ghenghis Han. Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale, traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Editura Humanitas, 1995
Essential sacred writings from around the world, Harper One, New York, 1991
Europa, Asia, America. Corespondență, Vol I-III, ediție îngrijită de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 2004
Fragmentarium, Editura Humanitas, București, 2008
 „Homo Faber and Homo Religiosus”, în *Mircea Eliade, A Critical Reader*, Bryan Rennie (editor), Equinox Publishing, London, 2006
Imagini și simboluri, prefață de Georges Dumezil, traducere de Alexandra Beldescu, Editura Humanitas, București, 1994
Insula lui Euthanasius, Editura Humanitas, București, 2008
 “Introduction”, în *Spiritual Disciplines, Papers from the Eranos Yearbooks*, Joseph Campbell (editor), Routledge and Kegan Paul, London, 1961
Istoria credințelor și ideilor religioase, traducere din limba franceză de Cezar Baltag, Vol. I - III, Chișinău, Universitas, 1992
Itinerariu spiritual. Scrieri de tinerețe 1927, ediție îngrijită de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 2003
Împotriva deznădejdi. Publicistica exilului, ediție îngrijită de Mircea Handoca, prefață de Monica Spiridon, Editura Humanitas, București, 1992
Întotdeauna Orientul. Corespondența Mircea Eliade – Stig Wikander 1948-1977, ediție îngrijită, traducere, studiu introductiv și note de Mihaela Timuș, prefață de Giovanni Casadio, postfață de Frantz Grenet, Editura Polirom, Iași, 2005
Mefistofel și androginul, traducere de Alexandra Cuniță, Editura Humanitas, București, 1995
Meșterul Manole. Studii de etnologie și mitologie, ediție și note de Magda Ursache și Petru Ursache, studiu introductiv de Petru Ursache, Editura Junimea, Iași, 1992
Misterele și inițierea orientală. Scrieri de tinerețe 1926, ediție și note de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 1998
Mitul reintegrării, Editura Vremea, București, 1942
Mitul eternei reîntoarceri. Arhetipuri și repetare, traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Editura Univers enciclopedic, București, 1999
Mituri, vise și mistere, traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Editura Univers Enciclopedic Gold, București, 2010
Myth and Reality, traducere din limba franceză de Willard R. Trask, Harper and Row, New York, 1963
Nostalgia originilor, traducere de Cezar Baltag, Editura Humanitas, București, 1994
 ”Notes on the Symbolism of the Arrow”, în *Mircea Eliade, A Critical Reader*, Bryan Rennie (editor), Equinox Publishing, London, 2006

„Notes on *Theosophia Perennis*: Ananda K. Coomaraswamy and Henry Corbin by Roger Lipsey”, în *History of Religions*, Vol. 19, No. 2 (Nov., 1979), p. 167-176, The University of Chicago Press, disponibil la www.jstor.org/stable/1062272, accesat la data de 03/04/2012

Oceanografie, Editura Humanitas, București, 1991

Ocultism, vrăjitorie și mode culturale, traducere de Elena Bortă, Editura Humanitas, București, 1992

Patterns in Comparative Religion, traducere din limba franceză de Rosemary Sheed, University of Nebraska Press, Lincoln and London, 1996

Profetism românesc. România în eternitate, Vol. I-II, prefată de Dan Zamfirescu, Editura Roza Vânturilor, București, 1990

Sacrul și Profanul, traducere de Brândușa Prelipceanu, Editura Humanitas, București, 1992

Solilocvii, Editura Humanitas, București, 2003

Symbolism, the Sacred and the Arts, Diane Apostolos-Cappadona (editor), Continuum, New York, 1985

Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului, traducere de Cezar Baltag și Brândușa Prelipceanu, Editura Humanitas, București, 1997

Textele legionare și despre românism, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001

The Forge and the Crucible (1956), traducere din limba franceză de Stephen Corrin, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1978

”The Sacred in the Secular World”, în *Mircea Eliade. A Critical Reader*, Bryan Rennie (editor) Equinox, London, 2006

Yoga. Nemurire și libertate, traducere de Walter Fotescu, Editura Humanitas, București, 1993

Yoga, ediție îngrijită de Constantin Barbu și Mircea Handoca, prefată de Constantin Noica, Editura Mariana, Craiova, 1991

II. BIBLIOGRAFIE CRITICĂ SPECIALĂ SELECTIVĂ

În volume

AEXANDRESCU, Sorin, *Mircea Eliade dinspre Portugalia*, Editura Humanitas, București, 2006

ALLEN, Douglas, *Structure and Creativity in Religion, Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, prefată de Mircea Eliade, Mouton Publishers, The Hague, Paris, New York, 1978

ALLEN, Douglas, *Myth and Religion in Mircea Eliade*, Routledge, New York and London, 2002

ALTIZER, Thomas J., *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Westminster Press, Philadelphia, 1963

BARBĂNEAGRĂ, Paul, *Mircea Eliade și redescoperirea sacrului*, traducere de Mihaela Cristea și Marcel Tolcea, prefată de Marcel Tolcea, Editura Polirom, Iași, 2000

BORBELY, Ștefan, *Proza fantastică a lui Mircea Eliade complexul gnostic*, Editura „Biblioteca Apostrof”, Cluj Napoca, 2003

BORDAȘ, Liviu, „The Secret of Dr. Eliade”, în *The international Eliade*, Bryan Rennie (editor), State University of New York Press, Albany, 2007

CARRASCO, David, *Mircea Eliade and the "Duration of Life": An Abundance of Souvenirs*, în *Waiting for the Dawn. Mircea Eliade in Perspective*, David Carrasco, Jane Marie Law (editori), University Press of Colorado, Boulder, 1991

CAVE, David, „Interpretarea spațiului sacru și a rolului lui în cultivarea virtuții”, în *Schimbări în lumile ideilor religioase. Mircea Eliade: Finalitate și sens*, Bryan Rennie (editor), traducere de Elena Bortă, Criterion Publishing, București, 2009

CAVE, David, *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*, Oxford University Press, Oxford, 1993

CĂLINESCU, Matei, *Despre Ioan P. Culianu și Mircea Eliade*, Editura Polirom, Iași, 2002

CĂLINESCU, Matei, „Eliade and Ionesco in the Post-World War II Years. Questions of Identity in Exile”, în *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions*, Wendy Doniger, Christian K. Wedemeyer (editori), Oxford University Press, Oxford, 2010

CONSTANTINESCU, Pompiliu, *Scrieri*, Vol. II, Editura pentru literatură, București, 1967

CULIANU, Ioan Petru, *Mircea Eliade*, postfață de Sorin Antohi, traducere de Florin Chirițescu și Dan Petrescu, Editura Nemira, București, 1995

CULIANU, Ioan Petru, *Studii românești. Fantasmăle nihilismului. Secretul Doctorului Eliade*, traducere de Corina Petrescu și Dan Petrescu, Editura Nemira, București, 2000

DONIGER, Wendy, „Introduction”, în *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, Christian Wedemeyer, Wendy Doniger (editori), Oxford University Press, Oxford, 2010

ELLWOOD, Robert, *The Politics of Myth. A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell*, SUNY Series, State University of New York Press, New York, 1999

FISHER, Elaine, „Fascist Scholar, Fascist Scholarship: The Quest for Ur-Fascism and the Study of Religion”, în *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions*, Wendy Doniger, Christian K. Wedemeyer (editori), Oxford University Press, Oxford, 2010

FÎNARU, Sabina, *Eliade prin Eliade*, Editura Univers, București, 2006

FÎNARU, Sabina, *Mircea Eliade, aspirația spre opera totală*, în „Bucovina literară”, p. 10, nr. 5-8, 1992

FÎNARU, Sabina, *Elemente de pragmatică a literaturii în viziunea lui Mircea Eliade*, în vol. „Limbe și comunicare”, Vol. I, Editura Institutul European, Iași, 1993

FÎNARU, Sabina *Pe urmele lui Mircea Eliade. Reconstituirea palimpsestului indian (I)*, în *Analele Universității “Ștefan cel Mare” Suceava*, Editura Universității din Suceava, 2007

FÎNARU, Sabina, *Despre India lui Mircea Eliade*, în Cristina Scarlat, *Mircea Eliade. Hermeneutica spectacolului. Convorbiri*, Editura Timpul, Iași, 2008

GEORGE, Sergiu, Al., *Arhaic și universal*, Editura Eminescu, București, 1981

GLIGOR, Mihaela, *Mircea Eliade. Anii tulburi: 1932-1938*, prefață de Liviu Antonesei, Europress Group, București, 2007

GLIGOR, Mihaela, Ricketts, Mac Linscott, (editori), *Întâlniri cu Mircea Eliade*, Editura Humanitas, București, 2007

GLODEANU, Gheorghe, *Coordonate ale imaginarului în opera lui Mircea Eliade*, Editura Tipo Moldova, Iași, 2009

HANDOCA, Mircea, *Mircea Eliade. Pagini regasite*, Editura Lider, București, 2008

HANDOCA, Mircea, *Fost-a Eliade necredincios?*, Editura Tipo Moldova, Iași, 2011

HANDOCA, Mircea, *Pro Mircea Eliade*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 2006

HANDOCA, Mircea, *Pe urmele lui Mircea Eliade*, Editura Petru Maior, Târgu-Mureș, 1996

HANDOCA, Mircea, *Eliade și Noica*, Editura Dacia, Cluj, 2002

HANDOCA, Mircea, *Convorbiri cu și despre Mircea Eliade*, Editura Humanitas, București, 1998

HORIA, Vințilă, „The Forest as Mandala, Notes concerning a novel by Mircea Eliade” în *Myths and Symbols. Studies in Honour of Mircea Eliade*, Joseph M. Kitagawa, Charles H. Long (editori), The University of Chicago Press, Chicago and London, 1968

ICHIM, Ofelia, *Pădurea interzisă*, Editura Alfa, Iași, 2001

IDEL, Moshe, "Camouflaged Sacred in Mircea Eliade's Self-Perception, Literature, and Scholarship", în *Hermeneutics, Politics and the History of Religions, The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, ed. Christian K. Wedemeyer și Wendy Doniger, Oxford University Press, Oxford, 2010

LOVINESCU, Monica. *Întrevederi cu Mircea Eliade, Eugen Ionescu, Ștefan Lupașcu și Grigore Cugler*, Editura Cartea Românească, București, 1992

MARINO, Adrian, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Editura Dacia, Cluj, 1980

MEIER, C. A., *Atom and Archetype. The Pauli/Jung Letters 1932-1958*, Routledge, London and New York, 2001

MICHIACHI, Okuyama, „Camouflage and epiphany: The Discovery of the Sacred in Mircea Eliade and Ōe Kenzaburō”, în Bryan Rennie (editor), *The International Eliade*, State University of New York Press, SUNY series, Albany, New York, 2007

MIOC, Adrian, *Problema timpului în opera lui Mircea Eliade. Structura temporalității în lucrările teoretice*, Editura Marineasa, Timișoara, 2001

MOCKO, Anne T., „Tracing the Red Thread”, în *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions*, Wendy Doniger, Christian K. Wedemeyer (editori), Oxford University Press, 2010

MUTHURAJ, Joseph, "The Significance of Mircea Eliade for the Study of the New Testament", în *The International Eliade*, Bryan Rennie (editor), State University of New York Press, Albany, 2007

OIȘTEANU, Andrei, *Religie, politică și mit. Texte despre Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu*, Editura Polirom, Iași, 2007

OLSON, Carl, *The Theology and Philosophy of Mircea Eliade: A Search for the Centre*, St. Martin's Press, New York, 1992

PARASCHIVESCU, Mihaela, „Mircea Eliade's Creative Exile as Form of Anti-communist Resistance”, în *The Proceedings of the Ovid, Myth and (Literary) Exile Conference*, Constanța, Septembrie, 10-12, 2009, articol disponibil la litere.univ-ovidius.ro/volum_ovid.htm, accesat la data de 1.07.2013./

POPOACĂ-GIURAN, Anca, *Mircea Eliade, Meanings. The Apparent Dichotomy: Scientist / Writer*, Ph.D. Thesis, The Department of Theology and Religious Studies, King's College, University of London, May, 1998

RASMUSSEN, David, „Mircea Eliade: Structural Hermeneutics and Philosophy”, în *Symbol and Interpretation*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 1975

RENNIE, Bryan, *Reconstructing Eliade – Making Sense of Religion*, State University of New York Press, Albany, New York, 1996

RENNIE, Bryan, "The Influence of Eastern Orthodox Christian Theology on Mircea Eliade's Understanding of religion", în *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions*, Wendy Doniger, Christian K. Wedemeyer (editori), Oxford University Press, Oxford, 2010

RENNIE, Bryan, "The Ontology of the Sacred", în *Mircea Eliade, A Critical Reader*, Equinox Publishing, London, 2006

RICKETTS, Mac Linscott, *Mircea Eliade: The Romanian Roots 1907-1945*, Columbia University Press, Boulder, New York, 1988

RICKETTS, Mac Linscott, Norman J. Girardot, *Imagination and Meaning: The Scholarly and Literary Worlds of Mircea Eliade*, Seabury Press, New York, 1982

RICKETTS, Mac Linscott, „Mircea Eliade and the Terror of History”, în *Mircea Eliade Between the History of Religions and the Fall into History*, Mihaela Gligor (editor), Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2012

RICKETTS, Mac Linscott, "On Reading Eliade's Stories as Myths for Moderns", în *Mircea Eliade, A Critical Reader*, Bryan Rennie (editor), Equinox Publishing, London, 2006

SIMION, Eugen, *Mircea Eliade. Nodurile și semnele prozei*, Editura Junimea, Iași, 2006

SPINETO, Natale, *Mircea Eliade. Istorice al religiilor*, traducere de Florin Țurcanu, Radu Bercea, Magdalena Ionescu, Șerban Stati, Editura Curtea Veche, București, 2010

TAYLOR, L. Rodney, "Mircea Eliade: The Self and the Journey", în *Waiting for the Dawn, Mircea Eliade in Perspective*, David Carasco, Jane Marie Law (editori), University Press of Colorado, Boulder, 1991

ȚURCANU, Florin, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, prefață de Zoe Petre, traducere de Monica Anghel și Dragoș Dodu, Editura Humanitas, București, 2005

UNGUREANU, Cornel, *Mircea Eliade și literatura exilului*, Editura Viitorul românesc, București, 1995

WASSERSTROM, Steven M., *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade and Henry Corbin at Eranos*, Princeton University Press, Princeton, 1999

În reviste

ALLEN, Douglas, „Mircea Eliade's Legacy 25 years later: A Critical Tribute” în *International Journal on Humanistic Ideology*, Vol. 4, No. 2, *Mircea Eliade's Legacy at 25 Years after his Death*, Mihaela Gligor (editor), Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2011

CULIANU, Ioan Petru, "Avers și revers în istorie. Cîteva reflecții cvasi-epistemologice despre opera lui Mircea Eliade", *Revista de istorie și teorie literară, București*, XXXIV, Aprilie-Septembrie, 1986, p.127, articol disponibil la www.scribube.com/istorie/Avers-si-revers-in-istorie, accesat la data de 20. 12. 2012

KRIPAL, Jeffrey J., „The Future Human: Mircea Eliade and the Fantastic Mutant”, în *Archeus, Studies in the History of religions*, XV, *Remembering, Reimagining, Revalorizing Mircea Eliade*, Norman Girardot, Bryan Rennie (editori), Agence Universitaire de la Francophonie, București, 2011

NICOLESCU, Basarab, *Mircea Eliade - Sacrul, între artă și știință*, Convorbiri literare, Iași, nr. 5, May 2012, p. 26-28, disponibil la convorbiri-literare.dntis.ro/NICOLESCUmai12.htm, accesat la data de 13 02 2013

NOVAC, Fevronia, "Powerful Eurydice: The Female voice in Eliade's A Spiritual Adventure", în *Theory in Action*, Vol. V, No.1, Ianuarie 2012, p.68-79

RĂDULESCU-MOTRU, Constantin, „Scrisoare către Mircea Eliade”, 24 Septembrie, 1929, în „Correspondență Mircea Eliade a Constantin Rădulescu-Motru” de Mircea Handoca, în *România literară*, nr. 18, 1999, disponibil la www.romlit.ro > Home. Arhivă

RENNIE, Bryan, "Fact and Interpretation: Sui Generis Religion, Experience, Ascription and Art", în *Archeus, Studies in the History of religions*, XV, *Remembering, Reimagining, Revalorizing Mircea Eliade*, Norman Girardot, Bryan Rennie (editori), Agence Universitaire de la Francophonie, București, 2011

RICKETTS, Mac Linscott, "The Writing of A Spiritual Adventure", în *Theory in Action*, Vol. V, Nr.1, Ianuarie, 2012

RICKETTS, Mac Linscott, „How the Bridge was written”, în *Archeus, Studies in the History of religions*, XV, *Remembering, Reimagining, Revalorizing Mircea Eliade*, Norman Girardot, Bryan Rennie (editori), Agence Universitaire de la Francophonie, București, 2011

III BIBLIOGRAFIE GENERALĂ

- Biblia*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1993
- BARR, M. Stephen. *Modern Physics and Ancient Faith*, University of Notre Dame Press, Indiana, 2003
- BECK, Guy, L., *Sonic Theology. Hinduism and Sacred Sound*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1995
- BLAGA, Lucian, *Curs de filosofia religiei*, Editura Fronde, Alba Iulia, 1994
- BLAGA, Lucian, *Trilogia cunoașterii*, Vol. I, *Eonul dogmatic*, Editura Humanitas, București, 2003
- BOHM, David, *Wholeness and the Implicate Order*, Routledge Classics, London and New York, 2005
- BOHM, David, „A New Theory of the Relationship of Mind and Matter”, în *Philosophical Psychology*, Vol. III, Nr. 2, 1990, disponibil la <http://dx.doi.org/10.1080/09515089008573004>, accesat la data de 5.09.2012.
- CAPRA, Fritjov, *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism*, Boston, Shambhala Publications, 2000
- CĂLINESCU, George, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Editura Minerva, București, 1985
- CHARDIN, Pierre Teilhard, *Fenomenul Uman*, Editura Aion, Oradea, 1997
- CHEVALIER, Jean, Gheerbrant, Alain, *Dicționar de simboluri*, Vol. I-III, Editura Artemis, București, 1995
- CODRESCU, Andrei, *The Disappearance of the Outside: A Manifesto for Escape*, Addison, Wesley, 1990
- CRĂCIUNESCU, Pompiliu, „Terțul inclus și transliteratura”, în *La confluența a două culturi, Lupasco astăzi*, Basarab Nicolescu (editor), Lucrările Colocviului Internațional UNESCO, Paris, 24 martie 2010, Editura Curtea veche, București, 2010
- DURAND, Gilbert, *Structuri antropologice ale imaginarului*, traducere de Marcel Aderca, Editura Univers, București, 1977
- EDWARDS, Paul (editor), „Heraclitus of Ephesus” în *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. I, Collier-Macmillan Limited, The Macmillan Company and The Free Press, New York, 1967.
- EVANS, Gillian, *Augustine on Evil*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
- FRYE, Northrop, *The Modern Century*, Oxford University Press, Oxford, 1990
- FRYE, Northrop, *The Secular Scripture*, Harvard University Press, London, 1976
- GALIN, David, “The Concepts of Self, Person, and I in Western Psychology and in Buddhism”, în *Buddhism and Science, Breaking New Grounds*, B. Allan Wallace (editor), Columbia University Press, New York, 2003, p.108-142
- GOETHE, Johann Wolfgang von, *Faust, Part One, Act IV*, traducere în limba engleză de David Luke, Oxford world's classics, Oxford University Press, Oxford, 1987
- GREENE Brian, *The Elegant Universe: Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory*, W. W. Norton & Company, London and New York, 2003
- HAKL, Hans Thomas, *Eranos. An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*, Equinox, Sheffield, 2013
- HAMEROFF, Stuart, „Consciousness, the Brain, and Spacetime Geometry”, articol disponibil la <http://www.consciousness.arizona.edu/hameroff>, accesat la data de 24 06 2013
- HEIDEGGER, Martin, *Ființă și timp*, traducere de G. Liiceanu și C. Cioabă, Editura Humanitas, București, 2003
- HEISENBERG, Werner, *Physics and Philosophy: The Revolution of Modern Science*, Harper and Row, New York, 1962

- IDEL, Moshe, *Cabala și interpretare. Perfecțiuni care absorb*, Editura Polirom, Iași, 2004
- IONESCU, Nae, *Curs de metafizică*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, Editura Humanitas, București, 1995
- IONESCU, Nae, *Roza vânturilor*, culegere îngrijită de Mircea Eliade, Editura Roza vânturilor, București, 1990
- JUNG, Carl, Gustav, *Opere complete*, Vol. 15, *Despre fenomenul spiritului în artă și știință*, Editura Trei, 2007
- JUNG, Carl Gustav, *Cartea roșie*, Sonu Shamdasani (editor), Editura Trei, București, 2012
- JUNG, Carl Gustav, *Psihologie și alchimie*, Vol I-II, traducere din limba germană de Suzana Holan, Editura Teora, București, 1994
- LAVRIC, Sorin, *Noica și mișcarea legionară*, Editura Humanitas, București, 2008
- KERNBACH, Victor, *Dicționar de mitologie generală*, Editura Științifică, București, 1989
- KIERKEGAARD, Soren, *The Concept of Dread*, Princeton University Press, Princeton, 1957
- KRAMRISCH, Stella, „Indian Varieties of Art Ritual”, în, *Myths and Symbols. Studies in Honour of Mircea Eliade*, Joseph M. Kitagawa, Charles H. Long (editori), The University of Chicago Press, Chicago and London, 1968
- LABERGE, Stephen, „Lucid Dreaming and the Yoga of Dream State: A Psychophysiological Perspective”, în B. Alan Wallace (editor), *Buddhism and Science. Breaking New Ground*, Columbia University Press, New York, 2003
- LINDBERG, David C., *The Beginnings of Western Science*, University of Chicago Press, Chicago, 1992
- LOSSKY, Vladimir, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Editura Humanitas, București, 2006
- LOSSKY, Vladimir, Uspensky, Leonid, *Călăuziri în lumea icoanei*, Editura Sofia, București, 2011
- LOVINESCU, Vasile, *Jurnal Alchimic*, Institutul European, Iași, 1999
- LOVINESCU, Vasile, *Mitul sfâșiat*, Institutul European, Iași, 1993
- LOVINESCU, Vasile, *Monarhul ascuns*, Institutul European, Iași, 1992
- LUPAȘCU, Ștefan, *Experiența microfizică și gândirea umană*, Editura științifică, București, 1992
- LUPAȘCU, Ștefan, *Logica dinamică a contradictoriului*, Editura Politică, București, 1982
- MACCHIORO, Vittorio, „Orphism and Paulinism”, republicat în *The Journal of religion*, Vol. VIII, nr.3, University of Chicago Press, iulie 1928, p. 337-370. <http://www.jstor.org/stable/1196030>, accesat la data de 03/04/2012
- STĂNESCU, Gabriel (editor), *Nae Ionescu în conștiința contemporanilor săi*, Criterion Publishing, București, 1998
- STRENSKI, Ivan, *Four Theories of Myth in the Twentieth Century*, University of Iowa Press, Iowa City, 1987
- NICOLESCU, Basarab, *Ce este realitatea?*, Editura Junimea, Iași, 2009
- NICOLESCU, Basarab, *Transdisciplinaritatea. Manifest*, traducere din limba franceză de Horia Mihail Vasilescu, Editura Polirom, Iași, 1999
- NICOLESCU, Basarab, *Noi, particula și lumea*, traducere din limba franceză de Vasile Sporici, Editura Polirom, Iași, 2002
- NICOLESCU, Basarab, „Transdisciplinary Hermeneutics”, în *Transdisciplinary Approaches of the Dialogue between Science, Art and Religion*, Basarab Nicolescu, Magda Stravinschi (editori), Editura Curtea veche, București, 2008
- NICOLESCU, Basarab, *De la Isarlîk la Valea Uimirii. Interferențe spirituale*, Vol. I-II, Editura Curtea veche, București, 2011
- NOICA, Constantin, *Semnele Minervei*, Publicistica, Vol. I, Editura Humanitas, București, 1994

NOICA, Constantin, *Basmul Ființei și "tinerețe fără bătrânețe"*, Editura Humanitas, Multimedia, 2008

O'DALY, Gerard, "The Self and Nous", în *Platonism Pagan and Christian. Studies in Plotinus and Augustine*, Ashgate Variorum, Sydney, 2001

ORNEA, Zigu, *Anii Treizeci. Extrema dreaptă românească*, Editura Fundației Culturale române, București, 1996

OTTO, Rudolf, *The Idea of the Holy*, Oxford University Press, New York, 1958

PATAPIEVICI, Horia-Roman, *Omul Recent*, Editura Humanitas, 2001

PAULI, Wolfgang, "The Philosophical Significance of the Idea of Complementarity" (1950) in *Writings on Physics and Philosophy*, Charles P. Enz, Karl von Meyenn (editori), Springer-Verlog, traducere de Dr. Robert Schlapp, New York, Berlin Heidelberg, 1994

PENROSE, Roger, *The Emperor's New Mind*, Oxford University Press, Oxford, 1999

PLATON, *The Republic*, traducere în limba engleză de Desmond Lee, Penguin Classics, 2003, Books VI-VII

PLATON, *Symposium*, traducere în limba engleză de Seth Bernadete, University of Chicago Press, Chicago, 2001

RICOEUR, Paul, *Conflictul interpretărilor*, traducere și postfață de Horia Lazăr, Editura Echinoc, Cluj-Napoca, 1999

RIST, M. John, *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967.

ROSSI, Paolo, *The Dark Abyss of Time: The History of the Earth and the History of Nations from Hooke to Vico*, University of Chicago Press, Chicago, 1984

SAID, W. Edward, *Orientalism. Concepțiile occidentale despre Orient*, traducere de Ana Andreescu și Doina Lică, Amarcord, Timișoara, 2001

SARTON, George, *Introduction to the History of Science, From Homer to Omar Khayyam*, Vol. I, Williams and Wilkins Company, Baltimore, 1953, p. 12-35

SCARBOROUGH, Milton, *Myth and Modernity: Postcritical Reflections*, New York: State University of New York Press, 1994

SOUZENELLE, Annick, *Simbolismul corpului uman*, Editura Amarcord, Timișoara, 1999

TALBOT, Michael, *Mysticism and the New Physics*, Penguin, Arkana, 1993

TUCCI, Giuseppe, *Teoria și Practica Mandalei*, Editura Humanitas, București, 1995

VANHAELEMEERSCH, Philip, *A Generation "Without Beliefs" and the Idea of Experience in Romania (1917-1934)*, East European Monographs, Boulder, Colorado, Columbia University Press, New York, 2006

VEIGA, Francisco, *Istoria Gărzii de fier 1919-1941. Mistica Ultranaționalismului*, Editura Humanitas, București, 1995