

**DE LA MORFOLOGIE LA MORFODINAMICĂ.
TEMATIZĂRI NONISTORICISTE ALE RELIGIEI ÎN CULTURA ROMÂNĂ**

Bogdan Neagota

**From Morphology to Morphodynamics.
Nonhistoricist Thematizations of the Religion in Romanian Culture (Abstract)**

The text approaches the traditional dyad historicism vs. anti-historicism in the Romanian historical-cultural studies and explores some ways in which this polarity may be transcended.

§ 1. In this context, we discuss three non-historicist theories of historicity elaborated in the interwar Romanian culture, on the basis of the idea of a larger concept of historicity (the metaphysical “prehistory” of Blaga, the Noica’s “ahoretia” and the transhistorical model of Eliade):

- Lucian Blaga with his “stylistic” and “morphological” understanding of historicity, and everything this entails: the fundamental historicity of human being, the distinction between man as a “natural” being and as a “historical” being, the dialectic between prehistory and history (which are different types of historicity: the prehistory is not a surpassed period, a preliminary of the history, but an “indestructible permanence”, “contemporary to the history”, an alternative cultural model valid for many extra-European and for some rural European societies), between the “minor culture” (*i.e.* rural traditional culture) and the “major culture” (urban societies), the idea that contemporary “prehistorical” communities have “boycotted” history, the view of the village as an “*Ur*-phenomenon”). In this frame, Blaga wrote in the 20ies an essay on the principle of the “equivalence of cultures”, rejecting the euro-centrism (cf. the De Martino’s “ethnographical humanism”). The Blaga’s definition of the history emphasizes three aspects: the historicity is the temporal existence of a concrete phenomenon with stilistical aspect; the historicity is connected only with the human life, because only the human being is endowed with stilistical modelatory functions; the historical man lives in the horizon of the world, for the revelation of the mystery of this world, not only for conservative reasons. Here, we observe the isomorphisms between Blaga’s definition of the human being and Eliade’s approach (the man as a hermeneut of the sacred). These two theories were elaborated in the same period, in the interwar Romania, in Cluj and Bucharest, even on different epistemical basis. I am also looking at Blaga’s view of religion as a “religious gnosis” and at the dyad morphology vs. history.
- Constantin Noica’s cultural dyagnosis: the *ahoretia* of the “Romanian Being”, the “boycotting” of history, and the idea of the “deep prehistory”.
- The Mircea Eliade’s thesis on the historicity of the religious facts: the Interwar idea of the Romanian *protohistory* (cf. Blaga’s *prehistory*) re-elaborated then as the idea of the cyclic time, from some youth articles of Eliade (the young Eliade, like Blaga, had an organicist conception on culture, approaching the popular cultures from South-Eastern Europe as functional organisms – “living fossils” – in the context of the dialectic between protohistory and history); the dialectic of

Sacred Time and Secular Time; the “terror of history” (reflected in the distinction between archaic man and modern man); the twofold significance of religious facts, these being at the same time both *historical*, that is to say identical with the “historical moment” (a situation in which a relationship with the Sacred reveals itself) as well as *transhistorical* (Eliade’s idea of the “hierophany”, through which “a specific modality of the Sacred” communicates itself); the complementarity of the morphological and the historical approach. The critics of the positivist historicism of the XIXth century does not push Eliade in the extreme of a dogmatic anti-historicism, but provokes himself to a redimension of the concept of historicity in the frame of is hermeneutics. Eliade rejected the idea of a historical conditioning of the religion, promoting the thesis of the historicity of the religious significations, on the diachronical axis the sacred – profane dialectic. Culianu will make a similar movement, but on different epistemological basis (the cognitivism), asserting that the cognitive transmission of culture is historical in the same time (by redefining the concept of historicity).

The antihistoricism which dominated Romanian interwar intellectual culture has, obviously, more than one cause, one important cause being that Romanian intellectuals favoured Kantianism (and, later, phenomenology) over Hegelian or Marxist historicism. Equally determining for this antihistoricism was the abrupt integration into European modernity, the traumatizing effects this had for intellectuals searching to establish their Romanian identity and the history of their country.

§ 2. Finally, we examine the transition from a morphology of religions (Eliade) to a “morphodynamical” perspective (Culianu), and the cognitive solution proposed by Culianu to transcend the dichotomy between morphology and history (the redefining of the historicity and the cognitive theory of cultural transmission). Culianu undoes the epistemological knot in a “cognitivist” way. For him, the problems are neither problems of ontology (“the” *Sacred*), nor of historiography (the “immanent transcendence” of history, while commonly accepted concepts, such as the “archetype”, “patterns” or “historical transmission”, are rejected because of their lack of cognitive base. Culianu severely denounces German-style historicism, only temporarily espouses the phenomenological tradition of anti-historicism, and, finally, succeeds in transcending both epistemological models in a highly original thesis. He offers a critical reassessment of both the morphological traditions as well as the historicist model of analysis. He denounces the “historians” for their incapacity to study religion “systematically” and for the way in which they got stuck in their search for the “origins”, but he also denounces the morphologists for their failure to account for processes of transformation in history. The Goethean model, he points out, has not got beyond its attempt to identify an “*Ur*”-phenomenon. It had to admit that the “*Ur*”-phenomenon was a merely “mental construction”, and did not raise the problem of the transformations to which this “*Ur*”-phenomenon was subject. The structuralist model, with its analysis of mythemes, leads to an endless proliferation of invariants (unlike linguistics, with its limited number of phonemes) and fails to integrate the diachronical dimension (Lévi-Strauss). The phenomenological model (even in the version of the later Eliade) remains irreconcilable with the idea of history, while there is no conclusive evidence for the existence of Jung’s “phylogenetic residues in the individual psyche”. Bianchi’s “historical typologies” are inadequate both from the morphological angle, because of the incongruity between its large “range of tolerance” and the analysis by means of “distinctive features”). It has lasted until the biologist D’Arcy Wentworth Thompson (1917) introduced his concept of *morphodynamics*, as a means to account for biological transformations, before it became possible to develop an integral, spatio-temporal analysis.

Culianu's approach is a sample of the epistemologies which attempts to reintegrate the methods of the natural sciences and the *Geisteswissenschaften* (the so-called "unifying epistemologies", Popper) on the point where they meet cognitively (rather than by transferring the method proper to one to the other). Drawing on the principles of the new topologies and fractal theory, which had already been successfully employed in the morphodynamics of nature, Culianu has laid the basis of a revolutionary method to deal with the "ideal objects" in the social sciences (religion, philosophy, sociology etc.). Culianu's epistemological model proves an effective way out of the historicist impasse and out of a morphology which has shown itself unable to make sense of the diachronical dimension.

Culianu's cognitive premiss is that he accords the "ideal object" (*in casu*, religion) value of a system. In itself, this is nothing new. This principle is also adopted by the methodologies that postulate the heteronomy of the religious system with regard to the social system (Durkheim, Dumézil) as well as by those which argue for its autonomy (Lévi-Strauss, Eliade). Culianu's approach proves its novelty by the way in which, employing fractal theory, it proceeds beyond the cognitive level reached by his predecessors and attains to a supreme level, which is the level of pure mind, with [fractal] rules and mechanisms operate. According to this new theory, every phenomenon can be explained in terms of [a] "fractal in the Hilbert space", that is to say, in a "mathematical space with an infinite number of dimensions". The fractal is an "infinite ramification which conforms to certain rules". From this perspective, which translates Einstein's continuum of space and time, everything, from the realm of the individual person's life, to religion, philosophy, science, history, etc. can be understood as a "fractal in the Hilbert space", and forms synchronous (operating "in a logical dimension") and fractalic (producing "solutions ad infinitum according to some simple rules of reproduction") "systems of ideas". The extremely diverse interaction between these systems produces other similar systems, functioning according to a complex *pattern*, which "can be called history". Systematically defined, history is nothing but an "integrated morphodynamism of ideal objects".

Applied to the comparative study of religion, Culianu's theory defines the history of religion as a system of ideal objects, that can be analyzed morphologically in "their synchronic and logical dimension" as well as morphodynamically, from the perspective of their interaction at a certain moment in time. A cognitive approach, hence, results in the integration of synchrony (the "now" of a religion) and diachrony (the past and the present of a religion) in the analysis of the ideal system of this religion, which contains "all possible ramifications of the fractal that derives from its premisses, from the conditions of its existence". The stage of the actual historical analysis, the chronological approach of a religion, must be followed by a systematic stage, in which one investigates "the possibility to rearrange the ensuing data, according to a suitable logic". From this perspective, "in morphodynamical terms", similar or cognate religions are mutually interacting transformations or deformations, that belong essentially to the same system of ideal objects "scattered in time through history".

Key words: historicism, anti-historicism, historicity, morphology, morphodynamics, prehistory, protohistory, religion.

Dezvoltarea științei religiilor, în secolul al XX-lea, pe axe diferite, se datorează, în mare parte, tradițiilor culturale diferite în care se formează această disciplină: pe de o parte, mediile protestante (german, olandez) favorizează interdependența dintre studiile teologice și cele hermeneutice, în vreme ce mediile catolice (austriac, italian) privilegiază orientările istoriciste, chiar dacă de facturi diferite (orientarea teologică a *Școlii de la Viena* și cea neohegeliană a *Școlii de la Roma*). *Grosso modo*, cele două direcții epistemologice tradiționale, cea iluministă, centrată în jurul lui *Erklären* (explicație) și cea hermeneutică, axată pe *Verstehen* (înțelegere), se mențin relativ stabile, germinând în curente diferite, chiar contrare pe alocuri. În primul caz, religia apare drept o “manifestare antropologică și istorică”, care trebuie să se supună metodelor de cercetare empirice, în virtutea structurii ei interioare, decelabile prin descompunerea în unități elementare extra-religioase (sociologice, psihologice, economice, antropologice etc.), grație unei interpretări “alegorice”¹; cercetătorul trebuie să satisfacă unele condiții preliminare, precum “imparțialitatea, neutralitatea, obiectivitatea, pe scurt o atitudine non-evaluativă”². Celălalt model interpretativ (“tautegoric”) pleacă de la premiza “autonomiei absolute a religiei”, care e asumată existențial (*Erlebnis*) printr-o “tehnică psihologică particulară” capabilă să dezvăluie cercetătorului implicat esența însăși a fenomenului religios³.

Dincolo de diversitatea fenomenologică a soluțiilor date, aceste două modele cognitive dominante (istoriciste și meta-/anti-istoriciste) își mențin specificitatea și rămân, în ciuda tentativelor de împăcare, ireconciliabile. În ultimă instanță, e vorba despre imposibilitatea practică a combinării, în actul interpretării, a unor modele hermeneutice opuse, unele *reductive*⁴, care restrâng fenomenul religios la faptul istoric, fără a-i recunoaște vreun sens dincolo de contingent și celelalte, de factură *instaurativă*⁵, în măsura în care sunt preocupate de decelarea sensului transistoric, cu valoare universală. În fond, totul pleacă de la accepția care i se dă istoricității și, atâta timp cât studiile istorico-religioase rămân captive în câmpul istoricismului mai vechi (pozitivist) sau mai nou (școala pettazoniană interbelică și demartinienei postbelice), găsirea unui model cognitiv comun, care să surprindă deopotrivă istoricitatea și trans-istoricitatea faptului religios, rămâne doar un deziderat retoric. Pettazoni și Eliade, reprezentanți exemplari ai celor două orientări, s-au oprit în faza recunoașterii principale a complementarității cognitive a celor două modele, fără a încerca să elaboreze metodologii eclecticice sau sincretice, care să combine diferitele metode, așa cum au procedat reprezentanții fenomenologiei istorice (Ake Hultkrantz, Geo Widengren, Ugo Bianchi) sau Carlo Ginzburg, cu al său istoricism structuralist. Până la urmă,

¹ cf. distincția clasică dintre “hermeneuticile reductive” și “hermeneuticile instaurative” la P. Ricoeur, *Conflictul interpretărilor. Eseuri de hermeneutică*, tr.ro., Editura Echinox, Cluj, 1999, cap. I-III. G. Durand, *L’imagination symbolique*, Quadrige / PUF, Paris, 1984, chap. II-III. J. Vidal, *Symboles et religions*, Centre d’Histoire des Religions et l’Institut de Science et de Théologie des Religions, Louvain-La-Neuve - Paris, 1990, pp. 280-403.

² Giovanni Filoramo, Carlo Prandi, *Le scienze delle religioni*, Editrice Morcelliana, Brescia, 1997³, p. 11.

³ *Ibid.*, pp. 12-13.

⁴ Hermeneuticile “care *reduc* simbolul la a nu fi decât epifenomen, efect, suprastructură, simptom” se înscriu pe calea hermeneutică a *demistificării* (Marx, Nietzsche, Freud, Lévi-Strauss), pregătită de 7 secole de iconoclasM. (G. Durand, *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*, tr.ro., Nemira, București, 1999, pp. 100-101)

⁵ Hermeneuticile care, “*amplificând* simbolul, se lasă duse de forța sa de integrare pentru a accede la un fel de supraconștient trăit”, urmează calea *remitizării* (Heidegger, Van der Leeuw, Eliade, Bachelard), “adică regrupare a sensului, adunat, cules în toate redundanțele sale și trăit deodată de conștiința care îl meditează într-o epifanie instaurativă, constituantă a ființei însăși a conștiinței.” (G. Durand, *op.cit.*, p. 101)

soluțiile de compromis țin de o anume *coerență*⁶ sau *convergență a hermeneuticilor*⁷, concepută ca un “corolar al pluralismului dinamic și al constanței bipolare a imaginarului”⁸ în contextul nivelurilor multiple ale sensului: “dacă obiectul simbologiei este prin esență pluridimensional și se refractă de-a lungul traseului antropologic, rezultă că nu ne putem mulțumi cu o hermeneutică restrictivă cu o singură dimensiune. Altfel spus, hermeneuticile reductive, ca și hermeneuticile instaurative (...) păcătuiesc toate prin restrângerea câmpului explicativ. Ele nu pot să capete valoare decât adăugate unele altora (...)”. Astfel, “putem să concepem că hermeneuticile opuse și, în sânul simbolului însuși, convergența sensurilor antagoniste, trebuie gândite și interpretate ca un *pluralism coerent* în care semnificatul temporal, material, este, deși distinct și inadecvat, reconciliat cu sensul, cu semnificatul fugace care dinamizează conștiința și sare din redundanță în redundanță, din simbol în simbol.”⁹

În aceeași perioadă, Mircea Eliade polemiza cu interpretările reduționiste și deterministe ale religiei, subliniind caracterul complex și plural al fenomenului religios, decelabil pe paliere multiple de semnificație: “Într-adevăr, nu există fenomen religios în stare ‘pură’. El este întotdeauna și fapt istoric, și sociologic, și cultural, și psihologic, pentru a nu menționa decât contextele cele mai importante. Dacă istoricul religiilor nu insistă întotdeauna pe multiplicitatea acestor semnificații, aceasta se datorește în principal faptului că e de presupus ca el să se concentreze asupra semnificației religioase a datelor sale. Confuzia începe atunci când *numai un singur* aspect al vieții religioase este acceptat ca esențial și semnificativ, iar celelalte aspecte sau funcțiuni sunt privite ca secundare sau chiar iluzorii.”¹⁰

Un alt răspuns posibil la polaritatea istoricism vs. anti-istoricism pleacă de la redefinirea însăși a conceptului de istoricitate, care rămâne punctul sensibil al ambelor modele epistemologice. Prezentăm, în acest sens, câteva accepții non-istoriciste date istoricității studiile culturale românești (Blaga, Noica, Eliade), precum și o posibilă soluție anti-istoricistă și anti-metafizică, ce redefineste *situs*-ul epistemic al fenomenului religios pe baze cognitive noi (Culianu).

§ 1. Morfologie vs. Istorie. Teorii non-istoriciste ale istoricității în studiile culturale românești (Lucian Blaga, Constantin Noica, Mircea Eliade)

În *Ființa istorică* (1959), Lucian Blaga, evaluând critic câteva teorii contemporane ale istoriei (Dilthey¹¹, Spranger și Meyer¹², Rickert¹³), remarcă atât insuficiența definirii istoricității

⁶ Paul Ricoeur, *Le conflit des herméneutiques, épistémologie des interprétations*, în “Cahiers internationaux de symbolisme”, nr.1/1963. cf. Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Editions du Seuil, Paris, 1969.

⁷ G. Durand, *op. cit.*, p. 100.

⁸ Id., *ibid.*

⁹ G. Durand, *op. cit.*, p. 103.

¹⁰ Mircea Eliade, *Nostalgiea originilor. Istorie și semnificație în religie* (1969), tr.ro., Editura Humanitas, București, 1994, pp. 39-40.

¹¹ Despre insuficiența definirii istoricității ca “atribut al obiectivărilor unei trăiri (*Erlebnisse*)”, vezi Lucian Blaga, *Ființa istorică*, în Opere 11 (“Trilogia cosmologică”), Editura Minerva, București, 1988, pp. 369-370, 375-376.

¹² Criteriul eficienței în definirea unui fenomen istoric (*Ibid.*, pp. 380-381)

¹³ Rolul factorului *valoare* în “constituirea fenomenului istoric ca referință axiologică” (*Ibid.*, pp. 376-380)

prin “referințele axiologice” (întrucât valorile “pot interveni subsidiar, dar nu esențial” în constituirea unui fenomen istoric¹⁴), cât și după criteriul temporalității (examen eliminatoriu pentru istoriograf¹⁵). El propune o altă normă pentru delimitarea fenomenului istoric de fenomenele naturale (care “nu poartă amprente sau stigmatele unui stil”¹⁶) și de “valorile conștiente” (pentru că factorii stilistici “lucrează în spiritul uman preponderent inconștient”¹⁷), și anume caracterelor/amprente stilistice: “Răspunsul nostru este acesta: numai un fenomen care se produce într-un câmp stilistic și care poartă deci amprente determinanțelor particulare ale unui câmp stilistic merită să fie obiect al istoriografiei.”¹⁸ Cu alte cuvinte, fenomenul istoric, este “un fenomen concret crono-spațial, numeric singular”, cu “aspecte ireversibile” sau “de repetiție”¹⁹ și determinat contextual²⁰, fiind definit prin categoriile stilistice (abisale), care funcționează ca “funcții modelatoare”²¹ și îi conferă istoricitatea. În acest context, Blaga redefiniște istoricitatea în termeni ontologici și de morfologie a culturii, subliniindu-i caracterul exclusiv antropologic: “Istoricitatea este așadar existența temporală (aparitiție, durată, dispariție) a unui fenomen concret cu înfățișare stilistică. Cu aceasta am afirmat *eo ipso* că istoricitatea este o dimensiune a unor fenomene ce apar în legătură numai cu viața umană. Căci numai ființa umană, spre deosebire de toate celelalte ființe, este înzestrată cu funcții modelatoare de natură stilistică. Omul deplin, adică acela care nu există numai în orizontul lumii date, ci și în orizontul misterului (pentru revelare), și este structural echipat cu categorii stilistice, omul deplin este prin definiție *ființa istorică*. Istoria începe, cu alte cuvinte, în momentul în care se declară ‘omul deplin’. Înainte de aceasta există omul ca ființă neîmplinită, omul care palpită în orizontul lumii date și care se deosebește numai gradual de ființele animale. Omul ca ființă istorică reprezintă un salt sau o mutațiune, atât

¹⁴ *Ibid.*, p. 380.

¹⁵ “Dacă am rămâne la o definiție în funcție exclusivă de ‘temporalitate’, atunci ‘istoric’ devine *orice* fenomen. Deosebirea dintre fenomenul istoric și un fenomen natural s-ar reduce la o simplă deosebire de perspectivă. Situația se schimbă însă cu totul din momentul când descoperim un ansamblu întreg de fenomene în cadrul cosmic, care în chip *obiectiv* se disting prin particularități *stilistice*, ce nu revin celorlalte fenomene. (...) Istoriografii are însă numai chemarea de a arăta devenirea, condițiile devenirii și ale duratei, sau ale dizolvării unui fenomen ce se produce într-un câmp stilistic. Istoriografii nu este obligat să analizeze și să expună chiar aspectele *stilistice* ale fenomenului. El o poate face, dar nu e *obligat* la aceasta. Dacă o face, cu atât mai bine. Împrejurarea că fenomenul poartă stigmatele unui stil rămâne însă pentru istoriografii numai un simplu *criteriu de selecție, de delimitare, de alegere a obiectului*, ce urmează să devină *pentru istoriografii* obiect de cercetare în perspectiva ‘*temporalității*’ sale.” (*Ibid.*, pp. 373, 374-375)

¹⁶ *Ibid.*, p. 371.

¹⁷ *Ibid.*, p. 380.

¹⁸ *Ibid.*, p. 374: “... orice aspect stilistic, ireductibil ca atare, îl putem atribui unui factor special, pe care numim ‘determinanta stilistică’. Cum fenomenul stilistic are o sumă întreagă de aspecte stilistice ireductibile, putem face afirmația că fenomenul este impregnat de influența unui număr de determinante stilistice. Dacă imaginăm aceste determinante ca niște linii de forță care își exercită înrăurirea asupra unui fenomen pe cale de a se produce, ne este îngăduit să vorbim, cel puțin simbolic, despre un ‘câmp stilistic’ străbătut de o seamă de linii de forță. (...) Un fenomen de aspecte stilistice îl închipuim ca având loc într-un câmp stilistic străbătut de o seamă de linii de forță.”

¹⁹ *Ibid.*, p. 381.

²⁰ “de obiectul istoriografii țin și toți factorii și toate momentele care stau într-un context cu ivirea, durata și dispariția fenomenului ce poartă o pecete stilistică.” (*Ibid.*, p. 371)

²¹ *Ibid.*, p. 371.

calitativă, cât și de complexitate, față de omul care trăiește numai în orizontul lumii date ca atare.”²²

Distincția blagiană dintre *omul natural* și *omul istoric*, operată pe baza criteriului celor două moduri de existență²³, e nuanțată apoi în contextul diadelor *preistorie vs. istorie*²⁴, *cultură minoră vs. cultură majoră*²⁵, demarcându-se net de dihotomiile pozitivistice și evoluționiste (primitivism, cultură “prelogică” vs. civilizație, cultură rațională). Departate de a fi structuri polare, așa cum le prezintă teoreticienii romantismului (Schelling, Klages)²⁶, preistoria și istoria funcționează în sistemul lui Blaga de o manieră complementară, purtând amândouă pecetea istoricității, respectiv a unor tipuri diferite de istoricitate. Preistoria ca “permanență indestructibilă”, “contemporană cu istoria”²⁷, nu ca “etapă depășită, premergătoare istoriei”, e prezentată de Blaga drept model cultural alternativ la culturile istorice, deopotrivă de peren și de funcțional în ordinea existenței umane: “Această preistorie reprezintă însă un nucleu de viață și de *spirit* care cu modurile sale opune o rezistență istoriei și, în mare parte, preface în sensul substanței sale, motivele cu care istoria o alimentează.”²⁸ Mai mult, cele două modele de istoricitate interacționează în mod inegal, în sensul că preistoria apare independentă de istorie (“preistoria poate exista și ea a existat realmente atâtea mii de ani și fără istorie”), în vreme ce istoria e dependentă de preistorie (“istoria, la rândul ei, poate să existe fără preistorie?”), fiind alimentată periodic de aceasta²⁹.

Dialectica preistorie – istorie e evidentă în cazul lumii rurale europene din ultimele două secole, în măsura în care cultura țărănească, deși croită pe dominante stilistice de tip preistoric, manifestă o porozitate morfologică mai mare (în Occident) sau mai mică (în Est și Sud-Est) în fața influenței culturilor urbane, de tip istoric: “*Satul* este, în *esență*, ‘preistoric’. (...) Ceea ce înseamnă că satul, așa cum îl știm, poate avea și unele aspecte și structuri cari nu sunt ‘preistorice’.”³⁰ Satul est-european cu determinațiile sale stilistice (organicitate), spațio-temporale (structuri arhaice specifice, cosmocentrism, geografie mitică) și cognitive (gândire mitică și

²² *Ibid.*, pp. 371-372.

²³ Modul I (de existență umană “în orizontul lumii date și în vederea conservării sale”) și modul II (de existență în orizontul misterului și în vederea revelării acestuia”), “*nucleul* conceptului de istoricitate” – *Ibid.*, pp. 370-371.

²⁴ *Ibid.*, pp. 381-393 (Permanența preistoriei).

²⁵ L. Blaga, *Geneza metaforei și sensul culturii* (1937), în “Trilogia culturii”, ELU, București, 1969, pp. 261-274.

²⁶ L. Blaga, *Ființa istorică*, *ibid.*, pp. 383-387.

²⁷ “Ne ispitește întrebarea dacă preistoria nu este o permanență indestructibilă a vieții umane? Nu cumva preistoria și istoria pot să fie paralele și să coexiste, realizând între ele fel și fel de raporturi, care variază după împrejurări și timpuri? Avem convingerea că da. Preistoria și istoria sunt, în general, prea apăsate primate sub unghi temporal în realitatea lor de succesiune. Ca un treptat suș din partea evoluționismului progresist, sau ca o treaptă de decadență, din partea unor gânditori de orientare romantică. Dar preistoria și istoria le putem privi și în raporturile lor posibile de permanență coexistență.” (*Ibid.*, 390-391); cf. teoria “permanenței istoriei” (N. Iorga) la Adrian Pop, *O fenomenologie a gândirii istoric românești. Teoria și filosofia istoriei de la Hașdeu și Xenopol la Iorga și Blaga*, Editura All, București, 1999, pp. 63-64

²⁸ *Ibid.*, p. 390.

²⁹ “Nu cumva preistoria reprezintă o substanță din care se alimentează neîncetat istoria? Avem suficiente motive și argumente să credem că preistoria coexistă necurmat, în felurite chipuri, cu istoria. Preistoria poate fi nu numai indestructibilă în felul ei, ci și foarte necesară pentru ființarea unei istorii.” (*Ibid.*, 391)

³⁰ *Ibid.*, p. 389.

magică), e considerat de Blaga drept exemplar pentru puterea de absorbție și asimilare a preistoriei față de formele istorice. *Autenticitatea* sa e garantată tocmai de această identitate arhaică, valorizată de filosof ca paradigmatică și vie, nu reziduală ori atavică (așa cum apare la istoricistul Ernesto de Martino): “satul autentic, înțeles ca un fenomen originar, înseamnă, prin prezența sa într-un câmp istoric, o persistență reală, vie, a preistoriei”³¹. Anti-istoricismul blagian devine manifest aici, când opțiunea pentru morfologia goetheană vizează postularea satului ca *Urphänomenon*, *satul-idee*, transformat într-o categorie constitutivă de morfologie a culturii. Modelul generativ al acestui model exemplar constă, evident, în reducția eidetică a contextului istoric mundan, în vederea dez-istoricizării și esențializării: *satul-idee* e definit prin “deplasarea satului spre preistorie” pentru a obține “descrierea unui tip aparte de cultură”³². Iar calea urmată de Blaga pentru abstragerea *fenomenului originar*, este de inspirație goetheană, respectiv vizualizarea “cu ochiul interior”, prin metoda analogiilor (“transpunerea” filosofului în memoria copilăriei petrecute la sat)³³: “Pentru a preveni orice neînțelegere, adăugăm că astăzi sunt puține sate care corespund *întocmai* definiției pe care o propuneam. Pentru a ajunge la stabilirea tipului de cultură minoră eram oarecum nevoiți să ne întoarcem și să plasăm satul departe, în preistorie. Când stabilim ‘tipuri’, procedeul este pe deplin justificat. (...) Intuiția ne-a spus că nu trebuie neapărat să facem studii de interes statistic, de sociologie rurală, pentru ca să ajungem la o definiție a *satului-idee*. Și am ales drumul mai simplu, dar mai rodnic, pe care l-am ales. Am încercat să ne transpunem în amintirile din copilăria ce am petrecut-o la sat și să lămurim ce însemna pentru noi *satul, atunci*. Recunoaștem că astfel deplasăm satul spre preistorie, dar aceasta era singura cale să obținem descrierea unui tip aparte de cultură.”³⁴

Ca orice *fenomen originar*, și preistoria blagiană (laolaltă cu expresia ei stilistică directă, *satul-idee*), are o structură polară³⁵, circumscrisă de dialectica dintre fondul rezidual preistoric și provocările multiple ale culturilor istorice; acestea, însă, sunt invocate numai ca elemente aluvionare, destinate topirii în creuzetul preistoric. Preistoria rămâne, însă, în primul rând un mod de a fi în lume și o dimensiune umană perenă care nu poate anihilată, ci doar ocultată în subconștient, de unde se manifestă periodic, îndeosebi în epocile suprasaturate de istorie, în mod mai mult sau mai puțin violent³⁶.

³¹ *Ibid.*, p. 391.

³² *Ibid.*, p. 388

³³ “Fenomenul originar, ca produs al spiritului are la bază analogia manifestă în cadrul unor fenomene ale experienței. ‘Fenomenul originar’ e o *vedenie*, de natură intuitivă și nu abstractă. Orice încercare de a ‘înțelege’ un *fenomen originar* cu ajutorul intelectului pur, poate să producă în noi, după expresia însăși a lui Goethe, o stare de nebunie. Fenomenul originar trebuie văzut cu ochiul interior, așa cum își vedea Plato ‘ideile’. De fenomenele originare trebuie să te apropii cu un sentiment de adorație.” – L. Blaga, *Fenomenul originar* (1925), în “Zări și etape”, ed. de D. Blaga, EPL, București, 1968, p. 159.

³⁴ *Ibid.*, p. 388.

³⁵ “În orice ‘fenomen originar’ e activă într-un fel oarecare o polaritate. (...) Ideile platonice sunt de o *imobilitate absolută* în puritatea lor cerească; fenomenele originare sunt *dinamice*, ele se manifestă ritmic sau conțin în chiar structura lor elemente adverse.” (L. Blaga, *Fenomenul originar*, *ibid.*, pp. 159-160)

³⁶ “... ‘preistoria’ este o permanență umană, și în raporturile sale cu ‘istoria’ ea știe totdeauna să-și afirme drepturile, imprescriptibile. Când preistoria începe să dispară din orizontul vizibil, din peisajul, din așezămintele, din comportamentul, din credințele omului, substituită fiind prin modurile istorice, ea, ‘preistoria’, se ascunde în subconștient, de unde se ridică cu intermitențe pentru un mai just echilibru, împotriva ‘istoriei’.” (*Ibid.*, p. 393)

Astfel, istoricitatea satului blagian e definită în termeni morfologici și net anti-istoriciști: Blaga vorbește despre o sensibilitate stilistică specifică locului, și anume *boicotarea istoriei* de către comunitățile “preistorice” contemporane³⁷ din satele est-europene, refutarea Istoriei (ca istoricitate “majoră”) din perspectiva Preistoriei perene (istoricitate “minoră”). Aici, filosoful remarcă gradul mai mare de urbanizare și istoricizare al satelor din Europa apuseană, în care substratul preistoric a fost asimilat de istorie și redus la stadiul de relict cultural; spre deosebire de satul est-european, lumea rurală occidentală e considerată mai degrabă “istorie rămasă în urmă decât preistorie” și “rezervor de sedimente de cultură și civilizație de tip major-istoric, (...) provenind din viața de oraș, din epoci trecute”³⁸. Avem astfel două tipuri de arhaicitate: una autentică, în virtutea prezenței dominantelor stilistice preistorice³⁹ și cealaltă, inautentică, în măsura în care e doar un fenomen rezidual al unor culturi istorice. Blaga are dreptate, desigur, în planul unei morfologii ideale, dar comite eroarea comparației dintre un *fenomen originar (satul-idee)* și un fenomen mundan (așezările rurale apusene). Deși, în mod principial, el acceptă în descrierea morfologică a satului și alte elemente decât cele stilistice (elementele care țin de contextul istoric), abstrage satul răsăritean real într-un sat conceptual cu care procedează apoi la comparație. Blaga nu face pasul înainte, în vederea depășirii hiatusului dintre morfologia goetheană și istorie și nici nu valorizează posibilitățile deschise de noua accepție, largită, a istoricității.

Morfologia rămâne centrală și atotputernică și determină o anumită concepție asupra istoriei: anti-istoricismul blagian, motivat gnoseologic de o gnoză *sui generis*⁴⁰ și ontologic de opțiunea pentru preistorie, integrează istoricitatea, pe care o redefinește în termeni de morfologie a culturii, refutând totodată istoria, ca agresivă și alienantă. Preistoria blagiană, izomorfa cu timpul eliadian al originilor (*illud tempus*), ține de spațiul imaginal al Mumelor goetheene (*Gang zu den Muttern*)⁴¹, fiind mai mult decât un simplu model cultural, un interval ontologic referențial. Blaga nu depășește vechiul *situs* epistemologic al morfologiei culturale și se mulțumește să dea un răspuns morfologic istoricismului, prin mutarea accentului de pe istorie pe morfologie (*historia ancilla morphologiae*). Ar fi deplasat să îi reproșăm faptul că nu a mers mai departe, pe urmele propriilor intuiții, întrucât demersul său rămâne congruent cu presupuzițiile ontologice de bază.

Filosofia blagiană a religiei funcționează pentru autorul ei ca o gnoză religioasă, fiind subînținsă de o intenționalitate gnostică, împărțită, de altfel, de întreaga tradiție filosofică occidentală⁴². Ca și în cazul celorlalte fenomene culturale, religia e definită în termeni spațiali (de dominante stilistice spațiale) și nu istorico-temporali. De aici, ca primă consecință, principiul

³⁷ “Influențele de natură istorică sunt aci, la sat, sau respinse, instinctiv boicotate ca niște corpuri străine, sau când sunt acceptate, ele sunt total asimilate unor structuri și moduri proprii satului.” (*Ibid.*, p. 391)

³⁸ *Ibid.*, pp. 391-392.

³⁹ “Satul adevărat” “se găsește în răsăritul și în sud-estul european, și care sat este de fapt un rezistent promontoriu al *preistoriei* până în zilele noastre, cel puțin prin structurile sale esențiale”. (*Ibid.*, p. 392)

⁴⁰ Aurel Codoban, *Lucian Blaga ignoré: philosophe de la religion*, în “Transylvanian Review”, vol. VII, no 1 (1998), pp. 3-9.

⁴¹ cf. M. Eliade, *Mitul reintegrării* (1939), în “Drumul spre centru”, Editura Univers, București, 1991, pp. 332-333.

⁴² “toute philosophie occidentale non-religieuse s’avère être finalement une gnose, toute comme notre philosophie d’entre-deux-guerres, qui ne porte pas les marques de la religion, est gnostique. La philosophie occidentale est gnostique dans son sens profondément religieux de philosophie non-religieuse, à cause surtout de son rôle d’initiation profane, d’ésotérisme de ‘l’homme pareil aux autres humains’. Or la philosophie de la religion de Blaga rend évidente l’acception religieuse de l’initiation profane.” (A. Codoban, *op. cit.*, p. 7)

“echivalenței” religiilor, omolog regulii “echivalenței culturilor”, enunțată de Blaga într-un articol din 1923⁴³, principiu care stă la baza unui umanism cu valoare ecumenică (precum formula umanistă promovată de Eliade). În măsura în care acceptăm alternativa blagiană non-istoricistă a istoricității stilistice, atunci “dimensiunea istorică a religiosului” poate fi susținută în acești parametri, chiar dacă din punctul de vedere al teoriei istoriciste a istoriei, ea pare a fi eludată⁴⁴. Altfel spus, dacă ținem cont de coerența internă a sistemului filosofic al lui Blaga și interpretăm definiția dată de el religiei⁴⁵ prin prisma propriei teorii asupra istoricității culturale, atunci religiosul are o dimensiune istorică. Desigur, rămâne deschisă discuția asupra validității istorice a conceptului de istoricitate cultural-stilistică.

În lectură blagiană, religia e un fenomen cultural determinat stilistic⁴⁶ și, prin aceasta, istoric. Întrucât, se știe, *factorii stilistici*, spre deosebire de invarianții arhetipali junghieni⁴⁷, privilegiază nu identicul, ci specificitatea cultural-istorică a diferitelor religii, îngreunând orice demers comparativ-tipologic: “Fără îndoială că înrâurirea categoriilor stilistice, atât de variabile (după epocă, areal geografic, caractere etnice și individuale – n.n.), asupra chipului în care se structurează viața religioasă, face foarte anevoioasă sau chiar cu neputință o tipologie mai amplă și mai articulată a religiilor. Fiecare religie e ceva unic în felul ei.”⁴⁸ Din această perspectivă, religia e subîntinsă de polaritatea *arhaicitate* (care ține “de motivele, de substanța, de conținutul religiei”) – *înnoire* (datorată variațiilor stilistice), care funcționează în maniera dialecticii *preistorie* – *istorie*, sau, în termeni mai generali, de *conținut* constant camuflat sub *forme* istorico-stilistice variabile (stiluri culturale diferite)⁴⁹. Convergența concepției bliagiene cu dialectica eliadiană a sacralului și a profanului, ca formulă de definire a istoricității religiei, este evidentă. Ca și Eliade, Blaga privilegiază însă primul termen al dialecticii, arhaicitatea fenomenului religios (*alias* sacralitatea tradițională, în formula lui Eliade), valorizată ca garanție a autonomiei acestuia și ca substrat cultural constant: “orice înnoire religioasă, orice reformă, orice nouă întemeiere, va recurge într-un chip sau altul și la motive arhaice sau de factură arhaică”⁵⁰. Autonomia faptului religios e apărată de Blaga și prin refutarea asimilării psihanalitice dintre experiența religioasă și patologia psihică freudiană (nevrozele) sau junghiană (psihozele), atât pe baza distincției prime

⁴³ “Primatul unei culturi, care ne-ar obliga să judecăm prin valorile ei toate celelalte culturi, e o iluzie. (...) Unde avem de a face cu culturi în adevăr diferite, n-avem nici-un drept să vorbim de superioritatea uneia față de cealaltă. Este o echivalență între cultura europeanului, a slavului, a negrului sau a chinezului; o echivalență în înțelesul că fiecare cultură trebuie judecată prin logica și normele ei imanente.” – L. Blaga, *Echivalența culturilor* (1923), în “Ceasornicul de nisip”, ed. de M. Popa, Editura Dacia, Cluj, 1973, p. 79.

⁴⁴ “La dimension du temps historique se contracte dans une formule différenciatrice stylistique-culturelle, donc spatiale, car ce qui compte est l’*espace* stylistique-culturel, et non pas le temps historique des religions.” (A. Codoban, *op. cit.*, p. 5)

⁴⁵ L. Blaga, *Religie și spirit*, în Opere 10 (“Trilogia valorilor”), ed. de D. Blaga, Editura Minerva, București, 1987, pp. 470-471.

⁴⁶ “viața religioasă se supune în plâsmuirile ei acelor categorii stilistice, abisale, care determină orice plâsmuire de natură revelatorie ale spiritului uman.” (L. Blaga, *Religie și spirit*, p. 475)

⁴⁷ Despre diferența dintre *arhetipuri* și *factorii stilistici*, calchiată *grosso modo* pe polaritatea natură – cultură, vezi L. Blaga, *Aspecte antropologice*, în Opere 11 (“Trilogia cosmologică”), pp. 329-338. “Factorii stilistici aparțin prin excelență omului ca om, ceea ce înseamnă în chip subliniat ca ‘ființă istorică’. Dacă izvorul arhetipurilor este *animalitatea*, izvorul factorilor stilistici rămâne *istoricitatea*.” (*Ibid.*, p. 336)

⁴⁸ L. Blaga, *Religie și spirit*, p. 475.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 474.

dintre *arhetipuri* și *factori stilistici*⁵¹, cât și printr-o serie de argumente ontologice esențiale⁵². Deosebirea dintre Blaga și Eliade survine abia la nivelul interpretării relației dintre religie și cultură: pentru Blaga, religia este determinată de categoriile stilistice ale creativității culturale, în toate formele ei de manifestare, în vreme ce, la Eliade, sacrul (și, implicit, experiența religioasă a sacrului) este sursa primă a creației culturale, în virtutea primatului său dialectic față de profan. În acest context, filosofia lui Blaga este o “fenomenologie culturală (adică din perspectiva categoriilor stilistice abisale) a religiei” (în care termenii relației sunt “religia” și “spiritul uman creator de cultură”), iar filosofia lui Eliade este o “fenomenologie religioasă (adică din perspectiva sacrului) a culturii”⁵³. Lucrurile devin și mai clare dacă se procedează la o lectură “hermetică” a sistemului blagian, pasibil de a fi interpretat ca o “gnoză *sui generis* care sacralizează creația” culturală (nu credința) și care camuflează un “secret” descifrabil printr-o hermeneutică adecvată⁵⁴. Dar, spre deosebire de vechii gnostici, Blaga instituie “creația umană”, nu credința creștină, cu statutul de “cunoaștere inițiativă salvatoare”⁵⁵. Libertatea creatoare este singura formă prin care omul istoric, supus dublei influențe a “câmpului stilistic” (spațiului) și a istoriei (timpului), poate transcende în mod salutar istoria, transmutând determinațiile cultural-stilistice în creație culturală⁵⁶. În ultimă instanță, “istoria concretă” e cea care tranșează aspectele stilistice, “impunând” individului anumite “orientări stilistice” și nu altele, în vederea conversiei și activării lor culturale. Sau, în termenii lui I. P. Culianu, intervenția morfodinamică a istoriei poartă opțiunile umane din planul morfologic al “câmpului stilistic”.

Aceeași intenționalitate ontologică animă și operele altor filosofi ai perioadei, pe care îi invocăm aici: Constantin Noica și Mircea Eliade. După arderea profetismului din anii ‘40, când clama iminența căderii din eternitate și a trecerii subsecvente de la cultura populară la

⁵¹ L. Blaga, *Aspecte antropologice*, pp. 337-338.

⁵² L. Blaga, *Religie și spirit*, p. 476.

⁵³ A. Codoban, *op. cit.*, pp. 6-7: ca un corolar la prima distincție taxonomică, teoria blagiană a religiei privilegiază o lectură de tip “cratofanic”, valorizând gândirea magică și ritualitatea aferentă acesteia, în vreme ce formula eliadiană procedează “hierofanic”, valorificând implicațiile mitico-simbolice ale religiei (pentru distincția propusă de A. Codoban între *hierofanie* și *cratofanie*, vezi *Sacru și ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor*, Polirom, Iași, 1998, pp. 94-98).

⁵⁴ A. Codoban, *op. cit.*, p. 7. cf. U. Eco, *Limitele interpretării*, tr.ro., Editura Pontica, Constanța, 1996, pp. 45-61 (Două modele de interpretare); A. Codoban, *Semn și interpretare. O introducere postmodernă în semiologie și hermeneutică*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001, pp. 93-95.

⁵⁵ “Ce n’est pas la connaissance, mais la création qui est salutaire sous son aspects initiatique. Ou, autrement dit: la connaissance créatrice, la connaissance qui, contrainte par les catégories stylistiques, ne peut être que créatrice du monde. Voilà donc l’initiation offerte par la gnose de Blaga: nous ne disposons pas d’une connaissance salutaire, salvatrice que si nous sommes créateurs.” (A. Codoban, *Lucian Blaga ignoré*, p. 7)

⁵⁶ “Ca ‘ființă istorică’, omul participă totdeauna la un ‘câmp stilistic’, la un câmp stilistic ce-și pune pecetea pe creațiile sale. Omul, privit ca individ, este o parte integrantă a fluviului istoric. Fluviul istoric este însă, după părerea noastră, purtătorul acelor factori stilistici în zona de înrâurire a cărora suntem cuprinși ca indivizi, dar fluviul istoric este și purtătorul condițiilor materiale ale ‘câmpurilor stilistice’. *Între individul uman și istorie există o strânsă corelație, în sensul că istoria concretă impune individului uman orientări stilistice, iar individul la rândul său va putea să modifice, prin intervenția sa creatoare, câmpul stilistic obiectiv. În cadrul acestei corelații între istorie și individ, schimbul mutual de orientări stilistice este un proces necurmat și fără capăt.*” (– s.n.) (L. Blaga, *Aspecte antropologice*, p. 336)

o cultură personală⁵⁷, Noica reia formula boicotării Istoriei și a “preistoriei profunde”⁵⁸, nuanțând-o prin conceptul de *ahoretia* (refuzul determinațiilor istorice extins la scară colectivă)⁵⁹, prin teza vulcănesciană a “primatului posibilului asupra realului”⁶⁰ și prin postularea frugalității subsecvente a “ființei românești” (*ne-atârnare*). Cu alte cuvinte istoricitatea românească se desfășoară în “timpul ramificat al posibilului” și într-un spațiu-matricial (în care “totul e cu puțință”): “toate aceste trăsături țin de primatul posibilului asupra realului. Românul stă mai prost cu timpul, ca agent al realului, decât cu spațiul din care atâtea configurații și întrupări susceptibile de împlinire fac un agent al posibilului. Să spunem în continuare că stăm în fața altora cu posibilul nostru, nu atât în sensul posibilităților de viitor (deși unele popoare europene par a-și fi epuizat ‘posibilitățile’), cât și în sensul școlii mai bune pe care a putut-o reprezenta întâziera noastră în posibil, cu bogăția formelor lui, cu n-a fost să fie și a fost să fie, cu va fiind, cu ar fi să fie, cu era să fie și stă să fie; cu toate acestea, dându-ne trăsăturile pe care pretindem a le avea (căci există o înțelepciune a posibilului și o nebulie a realului), ne fac, așadar, să stăm prost cu timpul cel îngust, timp linear și al prezentului, dar ne așează bine față de timpul ramificat al posibilului și față de spațiu, în care toate sunt cu puțință; că avem astfel un bun îndemn spre ne-atârnare (nu este destul ca omul să aibă libertăți, este bine ca el să nici nu atârne greu, pare a spune românul.) Primatul posibilului asupra realului scoate din gravitate, făcând posibilă acțiunea cumpănită.”⁶¹

La Mircea Eliade, atitudinea teoretică net anti-istoricistă coexistă cu încrederea constantă în posibilitățile hermeneutice ale istoriei religiilor de a pune bazele unui umanism nou, ecumenic⁶². În paralel cu deconstrucția intelectuală a istoricismului, de orice factură ar fi acesta (pozitivist, hegelian⁶³ sau demartinian⁶⁴), el construiește o alternativă epistemologică validă, prin

⁵⁷ “Dar tocmai aceasta ne nemulțumește azi. Că am fost și suntem, prin ce avem mai bun în noi, săteni. Noi nu mai vrem să mai fim eternii săteni ai istoriei. Tensiunea aceasta – agravată nu numai prin faptul că suntem conștienți de ea, dar și prin convingerea că ‘a fi conștient’ poate reprezenta un semn de sterilitate – alcătuiește drama generației mele. Economicește și politicește, culturalicește ori spiritualicește, simțim că de mult nu mai putem trăi într-o Românie patriarhală, sătească, anistorică. Nu ne mai mulțumește România eternă; vrem o Românie actuală. (...) În fapt noi mergem către forme istorice. Când un neam sau o cultură încep să coboare din eternitate, ele nu ai pot fi oprite nici măcar de convingerea că nu vor putea înfăptui dintr-o dată forme istorice superioare.” (C. Noica, *Ce e etern și ce e istoric în cultura românească?* [1943], în “Istoricitate și eternitate”, ed. de M. Handoca, Editura Jurnalul literar, Colecția “Capricorn”, București, 1989, pp. 21-22)

⁵⁸ “Poporul român (...) stă prost cu timpul sub toate formele (...), dar stă bine cu spațiul, pe arcul acesta al Carpaților, unde s-a înscris o preistorie mai adâncă decât altele.” (C. Noica, *Jurnal de idei*, Humanitas, București, 1990, pp. 224-225; anii 1973-1984; cf. C. Noica, *Considerațiune împotriva istoricismului*, în “Gândirea”, 3/martie 1933, pp. 103-105)

⁵⁹ C. Noica, *Șase maladii ale spiritului contemporan*, Humanitas, București, 1997², pp. 86-108.

⁶⁰ cf. Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței* (1940-1944), ed. de M. Diaconu, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991, pp. 85-149.

⁶¹ C. Noica, *Superarea românească* (1987), în “Istoricitate și eternitate”, pp. 57-58. cf. C. Noica, *Jurnal de idei*, p. 201 (anii 1968-1971/1977): “România nu a vrut decât atât: (...) să nu atârne prea greu în istorie. Să fie în posibil și nu în real.”

⁶² I. P. Culiianu, *Mircea Eliade*, Nemira, București, 1995, pp. 129-130.

⁶³ “Știm, evident, mai mult și mai multe decât știa (sau voia să știe) Hegel. Dar cine integrează aceste nesfârșite cunoștințe, cine realizează, în propria lui conștiință, că există o Istorie Universală? Mă împotrivesc cu toată puterea viziunii istorice a lui Hegel (...), dar nu mă pot împiedica să nu-i admir opera.” (M. Eliade, *Jurnal I*, Humanitas, București, 1993, p. 110)

circumscrierea unui concept non-istoricist de istoricitate (exprimat prin dialectica sacralului și a profanului). Contrar istoricistilor, Eliade nu crede în legitatea internă a istoriei (valorizarea evenimentului istoric “în sine și pentru sine”, ca manifestare a Spiritului Universal⁶⁵, conceptul de *necesitate istorică*, eschatologia marxistă a istoriei⁶⁶) și nici în consubstanțialitatea condiției umane cu tensiunile istorice, care nu pot fi niciodată complet abolite (Croce și Ortega y Gasset). În acest context, apar trei posibile sensuri ale conceptului de istorie, neexplicitate însă în mod expres⁶⁷: istoria în accepție istorico-culturală⁶⁸, Istoria ca *Weltgeschichte*⁶⁹ și istoricitatea, “condiționarea istorică a unui fenomen religios” și, în fond, a oricărui “fapt uman”⁷⁰. Ultimul sens e atestat cel mai frecvent, el fiind însă întotdeauna însoțit de precizarea că istoricitatea, ca și celelalte condiționări mundane (psihologice, sociale, economice etc.), “nu epuizează pe de-a-ntregul” fenomenul. Eliade distinge clar între dimensiunea istorică a faptului religios și caracterul lui transistoric, de “fenomen original”, care “aparține omului ca atare, în integralitatea sa, nu doar ca făptură istorică”. “Rămâne întotdeauna – adaugă Eliade – un nucleu ireductibil în fața explicației și acest ‘nu-știi-ce’ ireductibil ne dezvăluie, probabil, adevărata situație a omului în Cosmos, situație care, o vom repeta într-una, nu este istorică.” (s.n.)⁷¹ În această perspectivă, omul nu poate fi redus la condiția de *fînță istorică*; el este întotdeauna mai mult decât atât, o *fînță istorică și transistorică* totodată.

Eliade introduce conceptul de *pattern* ontologic (spre deosebire de *arhetipul* psihologic), tocmai pentru a circumscrie caracterul metaistoric al experienței religioase. În accepție eliadiană, aceste structuri religioase au un caracter transcendental, fiind localizate într-un posibil transconștient numinos⁷², ca “fenomene originare” apriorice care “informează conștiința” într-o mult mai mare măsură decât sunt formate de aceasta⁷³. Jung evitase să postuleze caracterul aprioric al *arhetipurilor*, eludând problema: după el, arhetipurile reprezintă categorii apriorice

⁶⁴ Pentru polemica dintre Eliade și De Martino, vezi Philip Vanhaelemeersch, ‘History’ and ‘Historicism’ in the Study of Religion. M. Eliade, G.B.Vico and Italian Historicism, lucr. în ms., pp. 51-58 (The Demartinian Criticism), 63-66 (Eliade’s Rejoinder: Storicismo as Extreme Voluntarism).

⁶⁵ Eliade observă o anume congruență între viziunea hegeliană asupra Istoriei (necesitatea legică și raționalitatea evenimentului istoric sunt date de caracterul epifanic al acestuia) și teologia vetero-testamentară a istoriei (irreversibilitatea și valabilitatea evenimentului interpretat ca manifestare a voinței lui Iahve) (M. Eliade, *Mitul eternei reînnoțiri. Arhetipuri și repetare*, Univers enciclopedic, București, 1999, pp. 142-143)

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 143-144; cf. M. Eliade, *Mituri, vise și mistere*, Univers Enciclopedic, București, 1998, pp. 19-20.

⁶⁷ D. Rei, *Fra storicismo ed ermeneutica religiosa: Note su Mircea Eliade*, în RSLR, 8 (1972), pp. 535-562; cf. Douglas Allen, *Eliade and History*, în *The Journal of Religion*, Vol. 68, No. 4. (Oct., 1988), pp. 545-565.

⁶⁸ Tânărul Eliade răstoarnă teoria cultural-istorică a lui W. Schmidt, susținând ideea că istoria e creată nu de evenimentele politice sau sociale, ci de către “revoluțiile spirituale” care stau la baza acestora și care sunt pomovate de oamenii spiritului (M. Eliade, *Oceanografie*, Humanitas, București, 1991², p. 146).

⁶⁹ Pentru Eliade, spre deosebire de Pettazzoni, motivația fundamentală a unei istorii comparate a religiilor (obținută prin integrarea cercetărilor istorico-religioase specializate “în perspectiva istoriei universale”) constă în conștiința “unității profunde și indivizibile a istoriei spiritului uman”. În ordonarea cronologică a materialului istorico-religios, istoricul religiilor trebuie să insiste “asupra crizelor de adâncime” și “asupra momentelor creatoare ale diverselor tradiții”. (M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, pp. X, XII)

⁷⁰ M. Eliade, *Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului*, tr.ro., Humanitas, București, 1997, p. 9.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 9-10.

⁷² M. Eliade, *Imagini și simboluri. Eșeu despre simbolismul magico-religios*, tr.ro., Humanitas, București, 1994, pp. 11-26.

⁷³ I. P. Culianu, *Mircea Eliade*, p. 107.

numai pentru omul modern, întrucât “s-au format ca posibilități preformative ale conștiinței printr-un lung proces de deprindere istorică cu anumite acte repetabile (riturile)”, care ar apărea virtutea unei “predispoziții”⁷⁴. La Eliade, însă, impactul *pattern*-urilor este cu atât mai mare la omul societăților tradiționale, cu cât acesta trăiește după norme mitico-rituale de existență, ritmându-și viața prin raportarea continuă la paradigme.

Fără a exclude dimensiunea istorică și cronologia faptelor religioase, Eliade le consideră mai puțin importante decât structura hierofaniilor; dialectica internă a acestora tinde întotdeauna spre un model exemplar (*pattern*) de natură transcendențială⁷⁵. Or, istoricul religiilor trebuie să recurgă la studiul comparativ tocmai pentru a surprinde în același timp “morfologia schimbătoare a sacralului” și “devenirea lui istorică”⁷⁶, ținând cont, desigur, atât de “eterogenitatea” structurală a “faptelor sacre”, cât și de eterogenitatea istorică (proveniență și origine) a documentelor religioase conservate, care exprimă astfel “modalități” diferite ale sacralului⁷⁷. Documentele magico-religioase (rituri, mituri etc.) pot fi considerate *hierofanii* “deoarece fiecare revelează o modalitate a sacralului” în mentalitatea celor care au avut acea experiență a sacralului⁷⁸. Prin abordarea comparată a formelor variate și a “conținuturilor revelate” de hierofanii, se urmărește obținerea unui “ansamblu coerent de note comune” susceptibil de a fi organizat într-un “sistem coerent al modalităților” unui anume tip de sacralitate (chthoniană, vegetală, uraniană etc.). Vom avea astfel două categorii mari de hierofanii, unele insuficient de ‘deschise’ sau ‘locale’ (care nu revelează decât parțial și cifrat sacralitatea respectivă) și altele ‘deschise’, ‘fanice’, ‘transparente’ (care “lasă să se întrevadă modalitățile sacralului în ansamblul lor”⁷⁹). Ambele tipuri de hierofanii “dezvăluie” însă “aceeași modalitate a sacralului încorporat” conducând “la un sistem de afirmații coerente”, la o “teorie” a unui tip anume de sacralitate⁸⁰. Orice hierofanie prezintă într-un mit anume “presupune prezența întregului sistem”, ansamblul modalităților unui anume tip de sacralitate, pe care le revelează, “în mod mai mult sau mai puțin global” celelalte hierofanii specifice acestei clase morfologice⁸¹.

Recunoscând imposibilitatea de a accede la *fapte religioase* observabile “în ‘stare pură’ (“adică cele care sunt ‘simple’ și cât mai aproape de originea lor”)⁸², Eliade susține analiza pe paliere diferite a oricărui document religios, pentru a surprinde deopotrivă caracterul său hierofanic (care comunică o *modalitate* anume a sacralului) și dimensiunea sa istorică (de “moment istoric”, care “dezvăluie o *situație a omului* în raport cu sacralul”)⁸³. Întrucât, recunoaște el, “înțelegerea” fenomenului religios “se realizează permanent în cadrul *istoriei*”: “Prin simplul fapt de a ne afla în prezența unor hierofanii, ne aflăm în fața unor documente istorice. Sacralul se manifestă întotdeauna într-o anumită situație istorică. (...) Ceea ce nu vrea defel să spună că orice

⁷⁴ *Ibid.*, p. 107.

⁷⁵ M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, Humanitas, București, 1995², pp. 357-361 (Concluzii).

⁷⁶ *Ibid.*, p. 17.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 22.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 24.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 23.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 23.

⁸¹ *Ibid.*, p. 23.

⁸² “Din nefericire, nicăieri nu ne sunt accesibile astfel de fapte, nici în societățile a căror istorie poate fi urmărită, nici la ‘primitivii’ cei mai puțin civilizați. Aproape pretutindeni ne aflăm în prezența unor fenomene religioase complexe, care presupun o evoluție istorică îndelungată.” (*Ibid.*, p. 17)

⁸³ *Ibid.*, p. 18.

hierofanie, precum și orice experiență religioasă, este un moment unic, fără repetiție posibilă în istoria spiritului. Marile experiențe nu se aseamănă doar prin conținut, ci adesea și prin modul lor de exprimare. (...) Faptul că o hierofanie este întotdeauna istorică (adică se produce statornic în situații determinate) nu-i distruge neapărat ecumenicitatea.⁸⁴ Aici, în acest punct, se desparte istoria religiilor de trunchiul comun al științelor istorice, în măsura în care ea nu urmărește numai reconstituirea *istoriei* unei anumite hierofanii (rit, mit, zeități sau cult), ci mai ales înțelegerea (hermeneutică) inteligibilității și a “*modalității sacralului* revelat” prin acea hierofanie, chiar în contextul unor surse extrem de eterogene și de precare⁸⁵. Eliade susține cu fermitate autonomia religiei, asumându-și tradiția feneomenologică: “... un fenomen religios nu se va revela ca atare decât cu condiția de a-l surprinde în propria-i modalitate, adică de a-l studia la scară religioasă.”⁸⁶

Pentru a explicita dubla inserție a hierofaniilor, istorică și metaistorică în același timp, Eliade introduce teza dialecticii sacralului și a profanului, care deține o poziție centrală în sistemul sau hermeneutic. Relația intertextuală dintre sacru și profan nu se manifestă numai în planul experienței religioase, ci și la un nivel mai general, trans-individual și istoric, în măsura în care principiul expansiunii sacralului (camuflarea, ascunderea, încifrarea sacralului sub profan⁸⁷) duce la expansiunea continuă a acestuia și la o resemantizarea religioasă a culturii, în forme noi, numai aparent profane. Cu alte cuvinte, sensul culturii este unul de reîncifrare religioasă, în virtutea unui proces prin care sacralul se infiltrează în structurile cele mai intime ale profanului, camuflându-se sub acesta până la a deveni irecognoscibil. Odată ajuns în punctul maxim al “secularizării”, conținuturile sacre ale istoriei umane implodează și cultura reîncepe prin a fi religioasă în mod manifest. Dar tot acum repornește și procesul camuflării sacralului sub formele profane incipiente. Fenomenul e vizibil îndeosebi în mișcările religioase eschatologice, care propun alternative culturale religios-fundamentaliste (care trans-substanțiază totul în sacru⁸⁸), în contextul unei lumi moderne tot mai secularizate. Desigur, procesul eclatării sacralului sub conținuturi profane nu e generalizat, ci se manifestă mai degrabă în mici insule și în cazuri particulare. În cheie eliadiană, lucrurile se petrec ca și când latențele sacre ar sparge în momente istorice diferite și în arii culturale deosebite învelișul profan al culturii, activându-se în forme mai mult sau mai puțin violente ori patologice. Dialectica sacralului și profanului nu e un proces finit, iar ciclicitatea sa nu exprimă în mod necesar opțiunea fermă a lui Eliade pentru un model temporal circular. Ea ține de însăși condiția omului și de modalitatea umană de a fi în lume. Supusă unei lecturi hermetice, teza aceasta pare a camufla concepția eschatologică a lui Eliade însuși: lumea a început prin a fi sacră și va redeveni periodic și în spații diferite sacră: “Trebuie să ne obișnuim să acceptăm hierofaniile oriunde, în orice sector al vieții fiziologice, economice, spirituale sau sociale. În definitiv, noi nu știm dacă există *ceva* – obiect, gest, funcție fiziologică, ființă sau joc etc. – care să nu fi fost vreodată transfigurat în hierofanie, undeva, în cursul istoriei umanității. A căuta motivele care au determinat ca acel *ceva* să devină o hierofanie, sau să înceteze de a fi la un moment dat, este o

⁸⁴ *Ibid.*, p. 18. cf. M. Eliade, *Mefistofel și androgenul*, Humanitas, București, 1995, p. 200.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁸⁶ Mircea Eliade, *Tratat de istoria religiilor*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 15.

⁸⁷ Pentru mecanismele de camuflare ale sacralului, vezi Aurel Codoban, *Sacru și ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor*, Polirom, Iași, 1998, pp. 171-176.

⁸⁸ A se vedea explozia “harică”, împinsă până la un “totalitarism haric” și sindromul paradisiac din cadrul mișcării sincretice (ortodoxism + neogândirism + elemente ale spiritualității “New Age”) *Noul Ierusalim de la Pucioasa* (Bogdan Neagota, Mihai Pătrașcu, *Profeți ai mileniului: Noul Ierusalim de la Pucioasa, Fiii lumii*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1998, pp. 11-70).

chestiune cu totul diferită.”⁸⁹ Eliade propune și o altă variantă pentru decelarea unui sens istoric al dialecticii sacrului și profanului, prin distincția dintre religie (ca formă culturală constituită istoric) și religios (constantă antropologică)⁹⁰: “dispariția ‘religiilor’ nu implică dispariția ‘religiozității’; secularizarea unei valori religioase constituie un fenomen care ilustrează, în definitiv, legea transformării universale a valorilor umane; caracterul ‘profan’ al unui comportament mai înainte ‘sacru’ nu presupune o soluție de continuitate: ‘profanul’ nu este decât o nouă manifestare a aceleiași structuri constitutive a omului care, mai înainte, se manifestase prin expresii ‘sacre’.”⁹¹ Profanul religios ar fi, în acest context, singura creație culturală majoră a modernității, forma târzie a unei religiozități consubstanțiale condiției umane însăși⁹².

Optimismul “instaurativ” și încrederea lui Eliade în latențele soteriologice ale omului se constituie într-o variantă eschatologică reconfortantă, în raport cu eschatologiile “rabinice” (Marx, Nietzsche, Freud, De Martino), care concep secularizarea ca un proces firesc, unilateral și ineluctabil⁹³. Reinterpretate eliadian, acestea din urmă apar drept expresii secularizate ale eschatologiei iudeo-creștine. Eliade, spre deosebire de partizanii hermeneuticilor reductive, pune accentul pe sacru, considerându-l elementul cel mai dinamic în acest proces dialectic, și nu pe un profan care se camuflează singur sub sacru, secularizându-l. În acest sens, vom avea două accepții diferite ale fenomenului “desacralizării”: hermeneuticile “rabinice” propun variante laicizate de studii culturale, în vreme ce perspectiva eliadiană deschide calea unei filosofii religioase a culturii și a unei formule umaniste profund ecumenice.

Un ultim aspect pe care îl abordăm în contextul “anti-istoricismului” lui Eliade este tema *Terorii Istoriei* în societățile moderne și în cele tradiționale. Reformulată din perspectiva unei hermeneutici religioase, problema relației individ – Istorie și a salvării omului se pune în termeni de asumare sau de abolire a istoriei. Răspunsul istoricist (de la Hegel și Marx la Troeltsch, Dilthey, Simmel și Heidegger) postulează faptul că omul nu se poate salva evadând din istorie în transistorie, ci numai asumându-și istoricitatea prin înțelegerea legității acesteia; individul e condamnat la istorie, pentru că aceasta e consubstanțială cu el. Alternativa non-istoricistă afirmă că insul, ca și colectivitățile umane, nu ar putea suporta presiunea istoriei, îndeosebi în perioadele catastrofice ale acesteia, fără speranța compensatorie a unor semioze transitorice sau a expectațiilor de tip religios: “*Teroarea istoriei*’ este pentru mine – mărturisirea Eliade în 1978 – *experiența unui om care nu mai este religios, care nu are deci nici o speranță să găsească o semnificație ultimă dramei istoriei, ci care se vede nevoit să suporte crimele istoriei fără să le înțeleagă rostul*. Un evreu captiv în cetatea Babilonului suferea enorm, dar această suferință pentru el avea un sens: Iahve voia să-și pedepsească poporul. Și el știa că până în cele din urmă izbânda va fi a lui Iahve, deci a Binelui... Chiar și pentru Hegel, orice eveniment, orice încercare era o manifestare a spiritului universal și, prin urmare, avea un sens. Răul istoric se putea deci, dacă nu justifica, cel puțin explica rațional... Dar când evenimentele istorice sunt golite de orice semnificație transistorică și dacă ele nu mai sunt ceea ce au fost pentru lumea tradițională – încercări pentru un popor sau pentru un individ –, atunci avem de-a face cu ceea ce am numit eu

⁸⁹ *Ibid.*, p. 25.

⁹⁰ Pentru sistematizarea și dezvoltarea intuițiilor lui Eliade legate de distincția dintre “religiosul” antropologic și “religiile” istoric constituite, vezi Aurel Codoban, *Sacru și ontofanie*, pp. 151-155.

⁹¹ M. Eliade, *Sacru și profanul*, tr.ro., Humanitas, București, 1995, pp. 8-9.

⁹² A. Codoban, *op. cit.*, pp. 178-180.

⁹³ A. Codoban, *op. cit.*, p. 170.

‘Teroarea istoriei’.”⁹⁴ (s.n.) Din această perspectivă, Eliade abordează atât societățile tradiționale extraeuropene și societățile rurale sud-est europene, cât și unele segmente nesecularizate ale lumii moderne⁹⁵, care, considera hermeneutul istorico-religios, trăiesc (sau trăiau, cel puțin până recent) în perspectivă “antiistoricistă”. Rezumăm schematic în tabel diferențele dintre cele două percepții ale istoriei⁹⁶:

Omul civilizațiilor arhaice	Omul modern, ‘istoric’
Societățile tradiționale, de tip “protoistoric” ⁹⁷	Societăți moderne, istorice
Evenimentele istorice sunt considerate drept întâmplări fără semnificație sau derogări de la norme, care trebuie expulzate/abolite periodic ⁹⁸	Evenimentele istorice constituie noutăți calitative, care trebuie creditate în sine.
Istoria este ciclică, de natură mitico-rituală; implică recuperarea periodică a originilor (timp cosmic)	Istoria este lineară și unidirecționată, de natură concretă (timp istoric)
Istoricitate ultramundană, <i>Istoria sacră</i>	Istoricitatea imediată, mundană, <i>Istoria profană</i>
Creativitate mitică, anistorică (‘suport’ istoria)	Creativitate istorică (libertatea de a ‘face’ istoria)
Abolirea periodică a timpului + regenerare	Imposibilitatea ieșirii din istorie

Ca în cazul lui Blaga, avem de-a face cu privilegierea netă a spațialității timpului (timpul cosmic), în detrimentul temporalității acestuia. Într-o însemnare din 1960, Eliade contrapune timpul Naturii și pe cel al Istoriei, manifestându-și preferința în termeni radicali: “O existență semnificativă, nu încă detașată de cosmos, o viață concretă apropiată de pământ, unde pomii, florile, anotimpurile joacă un rol important. Ca și cum ar fi atâtea uși care se deschid spre o lume mai bună, sau – pentru a folosi o altă metaforă – ‘cifrele’ altor realități transcendente. (...) Un cititor sartrian care ar citi aceste rânduri ar putea spune că reveriile mele nu sunt decât evaziuni nesemnificative într-o lume ireală etc. etc. dar e vorba de cu totul altceva. De o anumită bucurie de a trăi, de o ‘înțelepciune a corpului’ și de un sentiment de solidaritate, de fraternitate cu ființele vii și plantele acestei lumi. O existență *grea*, concretă, încărcată de semne. Aceasta nu semnifică neapărat o ‘evadare în Istorie’. Aceasta înseamnă doar că ‘Istoria’ nu poate satisface, ea singură, toate dimensiunile existenței. Asta înseamnă, de asemenea, că din opoziția dintre ‘Istorie’ și ‘Natură’ s-a tras concluzia eronată că orice solidaritate cu ritmurile cosmice este nedemnă de un om autentic. În fond, întreaga problemă a raporturilor între ceea ce este ‘natural’ și ceea ce este

⁹⁴ M. Eliade, *Încercarea labirintului*, tr.ro., Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1990, p. 111.

⁹⁵ M. Eliade, *Mitul eternei reînnoiri*, tr.ro., pp. 144-147.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 147-152.

⁹⁷ vezi M. Eliade, *Protoistorie sau ev mediu*, în “Fragmentarium” (1939), Humanitas, București, 1994², pp. 42-49.

⁹⁸ Wilhelm Dană, *Mircea Eliade. Definiții sacre*, Editura Ars Longa, Iași, 1998, p. 239. Spre deosebire de Nae Ionescu și de Ortega y Gasset, care acordau istoriei o “valoare absolută”, Eliade mărturisește în 1942: “Preocuparea mea de căpetenie este tocmai salvarea de istorie; simbolul, mitul, ritualul – arhetipurile. (...) Importanța deosebită a acestei observații: că omul nu are numai *potențiale*, ci și *posibilități*. Problema libertății se poate pune din nou.” (M. Eliade, *Jurnal I*, Humanitas, București, 1993, p. 25)

‘istoric’ în om ar trebui să fie examinată cu aceeași gravitate pe care o pune teologia în dezbateră raporturilor dintre Natură și Grație.”⁹⁹

Concepția lui Eliade despre Istorie este una retrospectivă și solidară cu ontologiile arhaice, privilegiind originile în dauna prezentului: “Cu cât pătrundem mai adânc înțelesul ‘istoriei’, cu atât ne apare mai paradoxală funcția ei; căci nu întotdeauna ceea ce *a fost* se dovedește inferior celor ce *sunt*. Trecerea timpului, ‘istoria’, nu îmbogățește obligatoriu substanța unei credințe sau a unei instituții. (...) nu se poate afirma categoric inferioritatea fără discuție a oricărui lucru de ‘început’ față de lucrurile evolute. În ordinea spirituală, ‘începuturile’ au, de cele mai multe ori, o valoare absolută, aidoma unei *revelații*. (...) Dimpotrivă, timpul macină și adulterează și valorile absolute ale spiritului (= simbolului – n.n.), întocmai cum macină valorile vieții. Îndată ce se face înțeleasă, o idee începe să se degradeze; împărtășită și *trăită*, o dragoste sau o religie se schimbă, se alterează. *Istoria corupe*. Evident, această *corupție* este de multe ori o victorie a vieții, o dovadă că nimic nu poate împietri aici, pe pământ, și că chiar valorile absolute ale spiritului – veșnic egal cu sine – pot *germina*, adică se pot descompune și deveni altceva decât ceea ce au fost.”¹⁰⁰ În contextul polemicii cu mitologia scientistă a progresului și evoluției, Eliade propune înlocuirea dogmei progresului cu “ideea de regres”, “măcar în anumite sectoare ale vieții spiritului”, întrucât “asistăm la un soi de degradare – nu a simbolului, în el însuși, ci a înțelegerii sensului său abscons”¹⁰¹. Termenul trebuie, desigur, înțeles în contextul tezei dialecticii sacrului și a profanului, al procesului de degradare a simbolurilor (în virtutea unei tendințe către concret, a unei interpretări eronate sau a unei *amnezii a teoriei* ontologice arhaice)¹⁰², precum și a misionarismului cultural al lui Eliade pentru reabilitarea ontologiilor arhaice, într-o primă variantă ca “protoistorie”¹⁰³, apoi ca model cultural tradițional.

Anti-istoricismul dominant în cultura intelectuală interbelică are, desigur, cauze multiple – de la motivele ținând de preferința intelighenției române pentru kantianism și, ulterior, pentru fenomenologie, și nu pentru istoricismul hegelian sau marxist, până la determinațiile proprii istoriei moderne a României (decalajele mentale traumatizante în plan identitar, survenite ca urmare a unei integrări extrem de rapide în modernitatea europeană). Pe de altă parte, anti-

⁹⁹ M. Eliade, *Jurnal I*, Humanitas, București, 1993, pp. 371-372.

¹⁰⁰ M. Eliade, *Simbolismul arborelui sacru*, în “Insula lui Euthanasius”, Humanitas, București, 1993² (1939¹), pp. 105-106. Despre originile intelectuale (*Lebensphilosophie* etc.) ale vitalismului trăirist al lui Eliade, vezi Ph. Vanhaelemeersch, *op. cit.*, cap. 2.7).

¹⁰¹ M. Eliade, *Simbolismul arborelui sacru*, în “Insula lui Euthanasius”, Humanitas, București, 1993² (1939¹), p. 112. E vorba despre golirea simbolului de sensul său metafizic originar în favoarea unor valențe estetice sau empirice.

¹⁰² “intuițiile primordiale, exprimate la început prin simboluri și afirmații cu valoare metafizică, sunt degradate cu timpul, până ce ajung simple superstiții, legende sau motive decorative.” (M. Eliade, *Mitul reintegrării*, în “Drumul spre centru”, ed. de G. Liiceanu și A. Pleșu, Editura Univers, București, 1991, p. 357; cf. W. Dancă, *op. cit.*, p. 241)

¹⁰³ E vorba despre deplasarea interesului “de la istorie la protoistorie” și despre căutarea tradiției identitare nu în istoria medievală, ci “în leagănul rasei, în începuturile neamului” investite cu valoare de *fenomen originar*: “Nu istoria României va interesa Europa. (...) România are însă o protoistorie și o preistorie remarcabile. Aici, pe pământul nostru, a crescut un ‘fenomen originar’. Aici s-au manifestat simboluri, s-au transmis tradiții. Lucrurile acestea, de un mediocru interes acum treizeci-patruzeci de ani, au ajuns astăzi de mare preț. Originea unui simbol prețuiește cât descoperirea unei dinastii de faraoni.” (M. Eliade, *Protoistorie sau ev mediu*, în “Fragmentarium” (1939), Humanitas, București, 1994 pp. 45, 46-47; cf. conceptul de “preistorie” la Lucian Blaga.

istoricismul nu acoperă singur întregul peisaj intelectual antebelic și interbelic¹⁰⁴. Nu intră în obiectul nostru o analiză a rădăcinilor intelectuale ale acestei opțiuni epistemologice. E o constantă intelectuală cu motivații complexe, care nu trebuie însă culpabilizată și ideologizată, ci înțeleasă. Ea există și e marca unui specific cultural deopotrivă de susceptibil la interpretări ideologice, precum, de pildă, historicismul italian sau structuralismul francez. Dar a reduce istoria ideilor la o istorie a ideologiilor politice, înseamnă a recădea în eroarea cognitivă comisă de acei istorici ai ideilor care procedează de o manieră cât mai reductivă, obsedați de dezvăluirea unui “secret” culpabil, care ar constitui motivul ascuns al unei întregi opere. Eliade nu a încetat niciodată să fie un “obiect sacru”, nu un simplu istoric al religiilor, ci un personaj care stârnește deopotrivă adorație și respingere. Statutul său unghiular în această disciplină îl predispune la sacralizare și mitificare, atât în sensul demonizării, cât și al sanctificării. Desigur, nu e de vină numai intenționalitatea “rabinică” a detractorilor lui sau cea instaurativ-apologetică a partizanilor săi fideli, ci și propria lui intenționalitate în ceea ce privește unele aspecte ale imaginii de sine pe care le lăsa să răzbată afară. Eliade a practicat un joc hermeneutic primejdios, stârnindu-și potențialii lectori la explorarea lui nu ca un simplu obiect cultural profan, ci ca text care camuflează un mesaj sacru. Profetismul sau cultural (spiritual în mod ostentativ) din tinerețe, precum și o anume ontologie a secretului care subîntinde opera sa literară (proza fantastică) au instigat la această căutare obsedantă a secretului (în cazul hermeneuților “rabinici”) sau a sensului sacru (în cazul interpreților “instaurativi”).

§ 2. Teoria morfodinamică a religiei. Ioan Petru Culianu

Teoriile examinate până acum sunt animate de ideea revelării unei transcendențe ontologice, *mysterul* (Blaga) și *sacrul* (Eliade), după cum, *mutatis mutandis*, istoriciștii italieni radicali (Angelo Brelich și Ernesto De Martino), au tratat Istoria însăși ca o transcendență imanentă. În amândouă situațiile persistă raportarea la o transcendență, oricare ar fi ea. În ultimă lectură, disputa dintre fenomenologi și istoriciști poate fi tratată în registru teologic, ca o dispută între o teologie revelată și una naturală, al cărei obiect e identificarea transcendenței. Odată cu Ioan Petru Culianu, dispare obiectul însuși al disensiunii. El nu mai vorbește despre sacru, nici despre istorie, ci tranșează nodul epistemic cu o tăietură “cognitivistă”: problemele nu se pun nici în plan ontologic, nici în registru istoriografic, iar conceptele cu care se opera până acum sunt refutate ca lipsite de bază cognitivă. Culianu critică dur historicismul (în varianta lui germană)¹⁰⁵, dar fără a-și asuma decât temporar tradiția anti-istoricistă fenomenologică și reușește să depășească ambele modele epistemologice într-o formulă profund originală.

El supune unei reevaluări critice atât tradițiile morfologice, clasificate în metode exclusiv sincronice și în metode care au căutat soluții de integrare a sincroniei cu diacronia, cât și modelul istoricist de analiză. În acest context, observă incapacitatea istoricilor de a aborda sistemic

¹⁰⁴ Despre teoriile istorice românești asupra istoricității, vezi Adrian Pop, *O fenomenologie a gândirii istoric românești. Teoria și filosofia istoriei de la Hașdeu și Xenopol la Iorga și Blaga*, Editura All, București, 1999.

¹⁰⁵ Critica tezei istoriciste germane a originii iraniene a motivului ascensiunii sufletului la cer (Die Himmelsreise der Seele), precum și construirea unei teorii alternative constituie obiectul a trei cărți ale lui Culianu, *Psychanodia* (1983), *Expériences de l'extase* (1984) și *Out of this World* (1991).

religia¹⁰⁶ și blocarea lor într-o căutare a originilor istorice ale fenomenelor studiate¹⁰⁷, precum și neputința diferitelor morfologii de a explicita transformările istorice¹⁰⁸: modelul goethean a cantonat în identificarea *fenomenului originar* (acceptând, în final, caracterul său de “construct mental”) și nu a ridicat problema transformărilor la care acesta e supus¹⁰⁹; analiza structuralistă prin miteme duce la o proliferare a variantelor, în loc să producă un număr restrâns de invarianți (așa cum se întâmplă în cazul fonemelor din lingvistică) și eșuează în tentativa de a integra diacronia (Lévi-Strauss¹¹⁰); fenomenologia, chiar în formula ultimului Eliade, rămâne de nereconciliat cu istoria, iar postulatul junghean al unor “sedimente filogenetice în psihicul individual” e nedemonstrabil¹¹¹; tipologiile istorice (Bianchi) sunt deficitare atât la nivel morfologic (datorită diferenței dintre “spectrul de toleranță” prea larg și elastic al fenomenului studiat și analiza prin “trăsături distinctive”¹¹²), cât și în planul articulării morfologiei cu istoria (analiza cronologico-istorică, nu logică, a relației dintre speciile și subspeciile fenomenului¹¹³). Abia introducerea, de către biologul D’Arcy Wentworth Thompson (1917) a conceptului de *morfodinamică* pentru a explica transformările biologice a deschis posibilități noi în articularea unei analize integrale, spațio-temporale¹¹⁴.

Culianu se situează pe linia epistemologiilor unificatoare, care încearcă să reintegreze din punct de vedere metodologic “științele naturii” și “științele spiritului” (cf. Popper), desigur, nu printr-un transfer de metode, ci prin convergența lor cognitivă. În acest sens, el pune bazele unei metodologii revoluționare în abordarea “obiectelor ideale” specifice disciplinelor sociale (religia, filosofia, sociologia etc.), valorificând principiile noilor topologii și teoria fractalilor, utilizate deja cu succes în studierea morfodinamicii naturii. Noul model epistemologic propune soluții funcționale atât pentru ieșirea din aporia istoricistă (printr-o redefinire non-istoricistă a conceptului de istoricitate), cât și pentru depășirea unei analize morfologice incapabile să includă diacronia (prin înlocuirea morfologiei cu morfodinamica). Premiza cognitivă o constituie recunoașterea caracterului sistemic al “obiectului ideal” (în cazul nostru, religia). Până acum, nimic nou. Principiul e respectat atât de metodologiile care privilegiază heteronomia sistemului religios

¹⁰⁶ “... metodologiile istoriciste întârzie să integreze noțiuni de acum curente și care au revoluționat de multă vreme alte științe umane, precum ‘sistem’, ‘complexitate’, ‘informație’.” (Mircea Eliade, Ioan P. Culianu, *Dicționar al religiilor*, tr.ro., Humanitas, București, 1993, p. 15)

¹⁰⁷ “... istoricii au crezut, poate mai mult decât li se pare astăzi, că principala sarcină a disciplinei lor este de a descoperi originea fenomenului. În consecință, ‘originilor’ le-au fost conferite o forță și o prestanță aproape mistice.” (*Arborele gnozei. Mitologia gnostică de la creștinismul timpuriu la nihilismul modern*, tr.ro., Editura Nemira, București, 1998, p. 51)

¹⁰⁸ I. P. Culianu, *Arborele gnozei*, pp. 22-27.

¹⁰⁹ Goethe nu a reușit însă să înțeleagă “că această transformare fundamentală este, într-un anume sens, mai reală decât planta însăși. Există în teoria lui Goethe o anumită recunoaștere generală a omologiilor, însă modul în care se petrece transformarea rămâne în esență neexplicat.” (*Ibid.*, p. 23)

¹¹⁰ Lévi-Strauss a explicitat analogiile dintre miturile unor arii culturale distincte “ca rezultat al identității structurale de bază a operațiunilor efectuate de mintea omenească în orice loc. Cu alte cuvinte, în fața unor fapte similare, mintea omenească va produce totdeauna rezultate similare.” (*Ibid.*, p. 24)

¹¹¹ *Ibid.*, p. 25.

¹¹² Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, tr.ro., Editura Nemira, București, 1995, pp. 81-84.

¹¹³ “Fenomenul apare astfel sărăcit și introdus forțat într-o schemă temporală prea îngustă pentru a-l cuprinde.” (Id., *Arborele gnozei*, p. 54; cf. pp. 55-56)

¹¹⁴ “... forma unui organism nu este doar o configurație în spațiu, ci ‘un eveniment în spațiu-timp’. În consecință, disciplina care studiază formele nu se poate defini decât ca ‘morfodinamică’.” (*Ibid.*, p. 27)

(Durkheim, Dumézil), cât și de teoriile care susțin autonomia acestuia în raport cu sistemul social (Lévi-Strauss, Eliade)¹¹⁵. Noutatea survine abia în momentul în care această regulă e dusă până la ultimele consecințe, cu ajutorul teoriei fractalilor, depășind nivelele cognitive la care s-au oprit predecesorii (limbajul și schemele narative lévi-straussiene¹¹⁶, *pattern*-urile ontologice transconștiente, *arhetipurile* inconștientului colectiv etc.), pentru a ajunge la nivelul prim, care e mentalul pur, cu regulile și mecanismele sale fractalice de generare. Potrivit noii teorii, orice fenomen poate fi explicat în termeni de “fractal în spațiul Hilbert”, adică într-un “spațiu matematic cu un număr infinit de dimensiuni”; fractalul e o “ramificație infinită care se conformează unei anumite reguli”¹¹⁷. Din această perspectivă, care valorizează teoria continuumului einsteinian spațiu – timp, absolut tot ceea ce există, de la viața personală, la religie, filosofie, știință, istorie etc., poate fi definit ca “fractal în spațiul Hilbert” și se constituie ca “sisteme de idei”¹¹⁸: “noutatea variatelor metode care țin de demersul cognitiv ne indică faptul că ideile sunt sincrone. Cu alte cuvinte, ideile alcătuiesc sisteme care pot fi examinate drept ‘obiecte ideale’. (...) obiectele ideale sunt sisteme care operează într-o dimensiune logică și nu pot coborî sub premisele lor (în general cât se poate de simple)”¹¹⁹. Sistemele sunt fractalice în natură, adică tind să producă soluții *ad infinitum* potrivit unor reguli (simple) de generare. Iar ele interacționează în chipuri cât se poate de ciudate, formând alte sisteme, al căror tipar general, de tulburătoare complexitate, poate fi numit istorie.”¹²⁰

Teoria fractalică a culturii face posibilă integrarea sincroniei și a diacroniei într-o analiză unitară și depășirea vechii dihotomii, care alătura morfologia și istoriografia după principii ancilare, în funcție de tabăra care rupea *statu-quo*-ul epistemic: pentru adepții analizei sincronice (Lévi-Strauss), istoria era condamnată la un statut ancilar, în vreme ce istoricii (Ginzburg) utilizau morfologia ca simplu adjuvant propedeutic. Or, noua perspectivă nu suprapune la modul sincretic cele două tipuri de analiză, ci le sparge determinațiile cognitive tradiționale, reducându-le în mod fractalic la un numitor comun, mintea umană. În acest fel, morfologia sistemelor de idei (descrierea de tip structuralist sau cea fenomenologică) e integrată “într-un proces dinamic de proporții extraordinare”, care nu e istoria lineară a istoricștilor, ci o diacronie subîntinsă de “un număr infinit de dimensiuni” interactive. Pentru Culianu, istoria e constituită tocmai din “interacțiunea temporală a tuturor sistemelor similare”¹²¹, iar “suprafața numită timp a istoriei” e străbătută de obiectele ideale “într-o succesiune aparent impredictibilă de evenimente temporale”¹²². Variile istorii particulare ale unor obiecte ideale anume (istoria unui individ, istoria unei culturi, istoria universală ș.a.m.d.), care “se conțin unele în altele”, devin atunci “ramificații

¹¹⁵ M. Eliade, I. P. Culianu, *Dicționar al religiilor*, pp. 16-17.

¹¹⁶ cf. Nicu Gavriluță, *Culianu, jocurile minții și lumile multidimensionale*, Polirom, Iași, 2000, pp. 116-117.

¹¹⁷ M. Eliade, I. P. Culianu, *Dicționar al religiilor*, p. 15.

¹¹⁸ “Viața mea este un sistem foarte complex de fractali, un sistem care se mișcă în același timp în mai multe dimensiuni. (...) În fiecare clipă a vieții mele, sunt alcătuit din toate aceste dimensiuni și din nenumărate altele care nici nu sunt definite (încă) de *Grand Robert* și ale căror combinații sunt practic infinite ca număr.” (M. Eliade, I. P. Culianu, *Dicționar al religiilor*, p. 15)

¹¹⁹ Obiectele ideale “devin de înțeles numai atunci când sunt recunoscute ca atare în propria lor dimensiune” (I. P. Culianu, *Arborele gnozei*, p. 21)

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 22, 28.

¹²¹ *Ibid.*, pp. 8-9.

¹²² *Ibid.*, pp. 21-22 (cf. analogia lingurii care străbate Tărâmul de Supă și reacția eschatologică a locuitorilor Suplandei).

infinite” cu un “număr infinit de dimensiuni”¹²³. Definită sistemic, istoria nu e altceva decât o “morfodinamică integrată a obiectelor ideale”¹²⁴. În ultimă instanță, conceptul însuși de *istorie* manifestă o anume suficiență, fiind asimilat unui *principiu explicator* (*explanatory principle*), care nu explică nimic, ci doar “fixează limitele cunoștințelor noastre”¹²⁵.

Intuiția revoluționară a lui Culianu a devansat posibilitățile cognitive ale metodologiilor în vigoare la acea dată și, în acest context, analiza morfodinamică propriu-zisă a fenomenelor (văzute ca *obiecte ideale*) rămâne mai mult un deziderat: “În stadiul actual, este totuși greu de trecut dincolo de morfologia sistemelor. Și totuși, se cuvine să subliniem insistent că *ținta noastră este ‘morfodinamica’, studiul evenimentelor într-un continuum spațio-temporal*. Cu alte cuvinte, sunt pentru un *demers cognitiv care să includă diacronia ca dimensiune obligatorie a lumii, și nu ca o dimensiune de care ne putem dispensa*. (...) În acest stadiu al cercetării nu putem trece cu mult dincolo de simpla recunoaștere a sistemelor în dimensiunea lor logică, urmând analogia lingurii care străbate Tărâmul de Supă. Cu alte cuvinte, putem concepe lingura și totuși lumea superdimensionată din care provine lingura este încă o enigmă pentru noi, la fel și modul în care lingura intră în interacțiune cu alte nenumărate sisteme din alte dimensiuni logice pentru a forma modelul complex pe care îl denumim istorie.” (s.n.)¹²⁶ Pentru Culianu, pluralitatea infinită a lumilor, asertabile “în dimensiunea lor logică”, funcționează ca o transcendență noetică, reductibilă la mintea umană. Transcendența ontologică a metafizicii tradiționale e înlocuită cu o transcendență mentală, de natură matematică și logică. Noul concept de istoricitate, bazat pe teoria relativității generale a lui Einstein și pe revoluția cognitivă din studiile umaniste, deschide posibilități analitice uriașe cercetării, depășind atât modelele istoriciste, cât și teoriile hermeneutice non-istoriciste.

Aplicată la studiul comparat al religiilor, teoria lui Culianu pleacă de la o premiză sistemică, definind istoria religiilor ca un sistem de obiecte ideale, analizabile morfologic în “dimensiunea lor sincronică și logică” și morfodinamic, din perspectiva interacțiunii lor temporale¹²⁷. Un demers cognitiv va proceda astfel la integrarea sincroniei (“acum”-ul unei religii) cu diacronia (trecutul și prezentul unei religii) în analiza sistemului ideal al acelei religii, care cuprinde “*toate ramificațiile posibile ale fractalului rezultând din premisele lui, din condițiile lui de existență*”¹²⁸. Faza analizei istorice propriu-zise, abordarea cronologică a unei religii, trebuie urmată de o etapă sistemică, în care se examinează “posibilitatea de a redistribui datele care rezultă potrivit unei logici sistematice”¹²⁹. Din acest punct de vedere, “în termeni morfodinamici”, religiile similare sau înrudite sunt transformări sau deformări reciproce interactive, aparținând în fond aceluiași sistem de obiecte ideale “împrăștiate în timp prin istorie”¹³⁰: “În realitate, nu este vorba aici de nici o descoperire recentă [e vorba despre caracterul sistemic al religiei – n.n.], iar ceea ce implică, în primul rând, este ideea că *datele religiei sunt sincronice și că distribuirea lor diacronică este o operație căreia poți să nu-i analizezi cauzele; sau, dacă te apuci să le analizezi,*

¹²³ *Ibid.*, p. 16.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 47.

¹²⁵ *Ibid.*, pp. 20-21.

¹²⁶ *Ibid.*, pp. 9, 28.

¹²⁷ “‘obiectele ideale’ există în spațiul lor logic, iar morfodinamica lor constituie modul corect de abordare pentru o înțelegere cuprinzătoare a istoriei.” (*Ibid.*, p. 38)

¹²⁸ M. Eliade, I. P. Culianu, *Dicționar al religiilor*, p. 17.

¹²⁹ I. P. Culianu, *Arborele gnozei*, p. 29.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 43.

trebuie să te raportezi fără încetare mereu la dimensiuni noi ale unor fractali deosebit de complecși. În această perspectivă, religia nu are o ‘istorie’ și istoria la un moment dat nu se poate defini printr-o ‘religie’, ci doar prin câteva rămășițe incomplete ale unei religii. Căci *o religie este mai întâi un sistem infinit de complex și mai apoi partea din acest sistem care a supraviețuit în cursul istoriei sale; or, doar o părțică infimitezimală a acestui fractal este prezentă într-un moment dat ce poate fi numit ‘acum’.*” (s.n.)¹³¹

În contextul acestui sistem omniprezent, orice “variantă” a unei religii anume e susceptibilă de a se impune ca valoare centrală, de a fi marginalizată ca heterodoxă sau anatemitată ca erezie. În sistemele de idei, jocurile minții sunt validate prin jocuri ale puterii, iar alegerea unei variante sau a alteia ține mai puțin de calitatea intelectuală a unei variante, cât de forțele și pasiunea puse în joc pentru a o susține și propulsa: “*Blestemul rasei umane este că toate miturile ei sunt deopotrivă de adevărate.* Numai puterea le face pe unele mai ‘adevărate’ decât altele, dar orice putere este până la sfârșit înlăturată de alta, mișcată de motivații mitice diferite. (...) Aparaturile mitice se schimbă, rămâne în final instituția, ea însăși mitică, a puterii, care își păstrează locul un timp mai îndelungat.”¹³² În acest punct, sistemul inocent de jocuri mentale se colorează etic și prinde viață. Culianu recuperează la nivelul morfodinamicii obiectelor ideale un dramatism antropologic absent în analizele morfologice, asumându-și criticile aduse de istoriciști morfologilor, și anume inexistența factorului uman prins în “raporturile de forță”¹³³. În acest context, el introduce tema “jocurilor puterii”, care deschide un întreg câmp problematic¹³⁴ și care face posibilă trecerea de la simpla descriere morfologică la morfodinamica sistemelor, în care procesul computațional al privilegierii unei variante (decretate drept ortodoxe) și deprecierei celorlalte variante (taxate ca eretice) devine inteligibil numai din perspectiva argumentului puterii.

Această perspectivă sistemică permite nu numai decelarea “mecanismelor care creează diversele aspecte ale unei religii”, ci și o anume formă de “divinație” culturală rațională¹³⁵, alternativă la profetismul hermeneutic al lui Eliade sau la profetismul marxist al lui De Martino. Culianu împinge caracterul sistemic al religiei până la statutul de transcendență: pentru el nu există decât un “mare sistem mitic”¹³⁶, ca singură formă de raționalitate, care își actualizează în lume

¹³¹ M. Eliade, I. P. Culianu, *Dicționar al religiilor*, p. 17.

¹³² I. P. Culianu, *Gnozele dualiste*, p. 340.

¹³³ “Punând între paranteze, în studierea faptelor omenești, dimensiunea temporală, se obține un cadru inevitabil deformat: lipsesc raporturile de forță. Istoria umanității nu se desfășoară în lumea ideilor, ci în lumea sublunară în care indivizii se nasc o dată pentru totdeauna, produc suferințe altora sau le suportă și mor. Prin urmare, credeam că o cercetare morfologică nu putea înlocui (din motive intelectuale și, în același timp, morale) reconstituirea istorică.” (Carlo Ginzburg, *Istorie nocturnă. O interpretare a sabatului*, Editura Polirom, Iași, 1996, p. 21)

¹³⁴ vezi îndeosebi I. P. Culianu, *Arborele gnozei*, pp. 343-348 (Arborele gnozei), 379-381 (Jocurile oamenilor). Id., *Religia și creșterea puterii*, în Gianpaolo Romanato, Mario G. Lombardo, Ioan Petru Culianu, *Religie și putere*, tr.ro., Nemira, București, 1996, pp. 161-232.

¹³⁵ “Dar este posibil să *prezici*, dacă cunoști datele sistemului (...), *toate* soluțiile posibile ale problemei, care, în realitate, nu sunt deloc ‘istorice’ (cu toate că au fost enunțate, firește, de persoane diferite la epoci diferite), pentru că sunt, de fapt, sincronice, în sisteM. Altfel spus, eu *știu* dinainte că va exista un Arie sau un Nestorie, deoarece soluțiile lor fac parte din sistem și sistemul este acela care îl gândește pe arie și care îl gândește pe Nestorie, exact în clipa când Arie sau Nestorie cred, la rândul lor, că ei gândesc sistemul.” (M. Eliade, I. P. Culianu, *Dicționar al religiilor*, p. 18)

¹³⁶ N. Gavriluță, *op. cit.*, pp. 110-111.

latențele, alegând un om sau altul după principii arbitrare¹³⁷. Iar dacă tot ceea ce există nu e altceva decât un *joc al minții* (*mind game*), atunci care ar putea fi temeliile epistemice pentru o nouă formă de umanism, care să înlocuiască vechile formule umaniste laice, precum cele fenomenologice (“umanismul integral”¹³⁸) sau istoriciste (“umanismul etnografic”¹³⁹)? În ce măsură se mai poate pune problema unui umanism, dacă, în ultimă instanță, singura libertate posibilă e cea a opțiunilor binare înăuntrul unui sistem sau al altuia, integrabile în sisteme tot mai cuprinzătoare¹⁴⁰. *Jocurile mentale* dinăuntrul acestor sisteme sunt totodată *jocuri ale puterii*, soldate cu supraviețuitori și cu victime, cu sfinți, eroi și martirologii. Dincolo de marele sistem de “bricolaj mitic” nu există însă nici-o formă de raționalitate, ci doar hazardul unui destin incognoscibil. Nu știm în ce măsură Culianu și-a asumat consecințele acestui “monism metodologic radical”¹⁴¹. Predilecția manifestă pentru anumite mituri ar putea fi supusă unei mito-radiografii¹⁴², care ar dezvălui dimensiunea gnostică a religiozității sale camuflate. Iar în acest punct, gnoza lui Culianu se întâlnește cu cea a lui Cioran, Blaga și Eliade, aruncând o lumină nouă asupra anti-istoricismului intelectual românesc. Ne întrebăm dacă la baza neîncrederii în Istorie, funciare pentru mentalul colectiv autohton, stă numai o ontologie arhaică sau și o predispoziție cognitivă (ori congenitală) pentru gnoză¹⁴³.

¹³⁷ cf. teza blagiană despre istoria care “impune” individului anumite opțiuni stilistice: la Blaga însă, individul se poate salva de “teroarea istoriei” prin creația culturală, în vreme omul lui Culianu nu are decât libertatea intrasistemică a opțiunilor binare, fiind închis în perimetrul sistemic ca într-un spațiu tragic, bântuit de demonii cratofanice, *jocurile de putere* (L. Blaga, *Aspecte antropologice*, p. 336)

¹³⁸ I. P. Culianu, *Mircea Eliade*, tr.ro., Nemira, București, 1995, pp. 129-130 (Noul umanism).

¹³⁹ M. Massenzio, *Sacro e identità etnica*, pp. 71-73 (L’umanesimo etnografico).

¹⁴⁰ “Trebuie să ne resemnăm cu gândul că orice activitate umană este rezultatul unui bricolaj mitic și că principiile ei înseși nu prezintă nici o garanție de adevăr. În știință, desigur, unele mituri sunt mai adevărate ca altele (...), dar în societate toate experimentele par în același grad posibile. (...) suntem atât de angajați în conflictul mitic încât e foarte dificil să-l reducem la proporțiile lui corecte, adică – de sistem care trebuie să-și realizeze toate potențialitățile latente și care ne alege pentru a deveni eroi sau victime. În rest, hazardul se îngrijește de toate...” (I. P. Culianu, *Gnozele dualiste*, p. 339)

¹⁴¹ vezi H.-R. Patapievi, *Ioan Petru Culianu: o mathesis universalis*, în I. P. Culianu, *Gnozele dualiste*, pp. 374-376.

¹⁴² Ne referim la procedura de mito-diagnoză propusă de G. Durand în *Figuri mitice și chipuri ale operei. De la mitocritică la mitanaliză*, tr.ro., Nemira, București, 1998, pp. 301-316.

¹⁴³ Trimitem, în acest sens, la ipoteza avansată de Aurel Codoban în studiul *Sullo gnosticismo del ‘cristianesimo popolare’ romeno*, în vol. “Religiosità popolare tra antropologia e storia delle religioni”, a cura di Ileana Benga e Bogdan Neagota, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, pp. 327-333.