

Naufragii

— EUGEN CIURTIN —

„Nu se spune că «purgatoriul» oricărui autor se prelungește 30 de ani după moartea lui?“, scria Eliade în 1970. Și continua: „Că de-abia atunci, după 30 de ani, se va vedea dacă opera poate prezenta vreun interes noilor generații de cititori, dacă are sau nu șanse să «reziste» timpului?“. Termenul său e din ce în ce mai aproape, dar noile generații ale primului său public nu au încă la dispoziție totalitatea operei (eventual editată, comentată și asimilată critic). E foarte laudabil că un nou titlu semnificativ e accesibil de acum în traducere. Calitatea culturală a unei edituri e dată, în fond, chiar de modul în care se consacră marilor purgatorii.

Istoria credințelor și ideilor religioase (doar a „ideilor“, în titlurile în engleză sau germană) nu e un *opus magnum*, iată – prea concis – recepția unuia din marile șantiere ale lui Eliade, definitorii pentru istoricii religiilor din urmă cu o generație. Nici *Noaptea de Sânziene*, spun criticii literari, n-ar fi: autorul s-ar fi înșelat, de fapt, de câteva ori proiectând opere al căror mesaj intervenise, cumva presant, încă din schițe. Judecând după anumite disproporții calitative între diferitele vârste ale operei sale științifice, proiectul *Istoriei* e, secvențial, mai puțin izbutit, dar mai rotunjit de îndată ce (după volumul al doilea) i se poate aprecia rigoarea viziunii, rezultat inconfundabil al maestrului care nu e nicăieri străin. Dimpotrivă. Solidară cu varietatea lecturilor din adolescență – unele din ele reținute până și în bibliografiile de la Chicago –, *Istoria* nu a mai beneficiat, de fapt, de ecoul imens al *Tratatului morfologic de istorie a religiilor*, chiar dacă Eliade o văzuse inițial tocmai drept complement și încheiere. Morfologia ar fi trebuit să întâlnească, în fine, dinamica și, fără captivități sau terori, *istoria* generală și comparată a religiilor. În vremea lui, nimeni nu mai îndrăznea. Avem azi la dispoziție mai multe istorii generale, câteva mai fiabile decât a lui Eliade, dar marcate toate de compilație, începând chiar cu încheierea echipei. Ansamblul

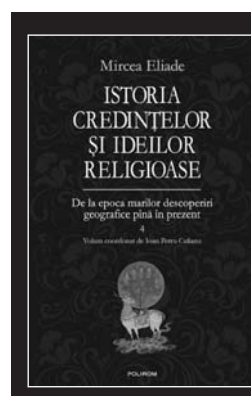
disciplinei nu mai e sintetizabil altminteri, numai un tezism selectiv și desuet sau un penibil diletantism putând revigora pretenția unor survoluri asemănătoare, iluzorii în temeritatea lor prost plasată. *Istoria* a fost, încă de la apariție, prost servită și rău comentată: fie ca „dicționar“ (dar e naiv să căutăm în ea „surse“), fie ca „operă personală“. E printre primele titluri ale lui Eliade care au intrat în eclipsă. Nu știu dacă cineva a studiat-o pe îndelete, se pare că nu: ar fi putut altminteri arăta în primul rând cum se combină, în trei volume, zonele în care Eliade repetă lucruri spuse prima dată cu zeci de ani înainte cu cele în care, pur și simplu, debuta la 70 de ani; sau dacă anumite teme clasice și lui, și disciplinei evoluară între timp (și, dacă da, cum și de ce). Nu pot mobiliza aici multe amănunte, dar eșecul unui proiect inițial s-a interpus între *Tratat* și *Istorie*, nefructificând tensiunea și mizele *Tratatului* și amânând (până la postum) funcția capitolului final din *Istorie*. Treizeci de ani mai târziu avea să fie prea târziu.

De la epoca marilor descoperiri geografice până în prezent e (lejer modificat pe gustul german) titlul volumului final dorit de Eliade, și e consacrat istoriei religioase a Americilor (religii mesoamericane vechi; ale indienilor sud-americani; discutând doar indienii oglala-

sioux în Nord), a Asiei (taoism, religii indoneziene, șintoism și buddhism în Japonia), a Africii (vestice și centrale), a lumii circumpacifice (totuși, nu „religii oceanice“, p. 143 și urm., ci „din Oceania“ sau „oceaniene“; religii australiene) și (întrucâtva) a Europei. Aproape nimic, așadar, despre lumea iudaică, islamică, indiană sau a Asiei septentrionale, nici despre regiuni vaste din Africa și America, nici despre Europa centrală și răsăriteană, nici (dar vezi mai jos) despre modernitatea asupra căreia medita Eliade în anii '60–'80. Chiar și așa, zeci de capitole sunt, inclusiv la centenarul Eliade și în întreaga librărie românească, *singurele* mărturii despre spații și epoci religioase și culturale studiate de secole încoace pretutindeni (chiar dacă mai toate cad în afara centrelor de interes majore ale lui Eliade sau ale lui Culiănu). Nimeni nu le ia în seamă: doar numele de Eliade și împachetările enciclopedice le cauzionează, în marginea mai austeră a culturii publice și împotriva subculturilor și inculturii, care, cu suspente voioșii, predomină. Expresia „cultură planetară“, folosită de Eliade, nici n-ar trebui, deocamdată, adoptată în românește, pentru că nu s-a aflat încă, printr-o enumerare susținută, nici ce conține, nici ce a motivat-o. Modernități, evuri, altminteri medii, antichități și preistorii care determină istoria religiilor și istoria pur și simplu sunt inabordabile – între altele, și pentru că desenul disciplinar al universităților se bizuie încă, foarte amnezic, direct pe moștenirea comunistă. „Omul nou“ s-a produs și promovat metodic: obiectul cultural „religie“, observabil la plural, nu deranjează amestecul fanat de sărman pozitivism teist și epistemă marxistă reciclată.

Sunt trei direcții dinspre care se poate asimila și judeca acest volum: dinspre Eliade, dinspre Culiănu și dinspre comunitatea științifică afină acestor sinteze. Apariția sa în română, deși

foarte salutară (titlul era cunoscut doar câtorva interesați de Culiănu), aduce numeroase probleme de receptare. În aceeași ultimii ani, Eliade însuși a continuat *Enciclopedia* și a neglijat *Istoria*. Să luăm un criteriu clasic și convenabil: participarea acestor savanți la *Encyclopedia of Religion*, apărută în 1987, reeditată și amplificată acum sub coordonarea lui Lindsay Jones (Macmillan [Thomson-Gale], 2005; include o mie de noi articole). Enciclopedia e, deopotrivă, cea mai prestigioasă reușită a operei (inclusiv inedite și orale) a lui Eliade și cel mai relevant proiect colectiv contemporan al întregii discipline. David (nu David) Carrasco (profesor nu în Colorado, p. 15, ci – unul celebru – la Harvard, după ce a fost și la Princeton) e un colaborator prestigios la ambele ediții, și un afin al lui Eliade, unul dintre conducătorii săi de doctorat, despre care a co-editat un volum și, așa cum a avut amabilitatea să îmi confirme, pregătește un film rezultat din întâlnirile lui Eliade cu studenții din Colorado (1982). Dar toți ceilalți – să-i numim: Peter Bolz, Susana Maria Cipolletti, John S. Mbiti, Nelly Naumann, Richard Schaeffler, Waldemar Stöhr, Hans A. Witte – sunt absenți. Heinrich Dumoulin e un caz diferit, căci a contribuit la prima ediție, însă a fost exclus în cea de-a doua, unde articolele „Chan“, respectiv „Zen“ sunt mai probe, ele înlocuind influența primului popularizator în Occident (inclusiv – indirect, tardiv, firav – în România), D.T. Suzuki. Nu toți colaboratorii sunt (exclusiv sau în primul rând) istorici ai religiilor: de pildă Mbiti (n. 1931) e un anglican kenian, iar Schaeffler un teolog catolic (însărcinat cu o temă care ar putea fi rescrisă complet diferit). Dacă ne amintim însă de calitatea operei lui Ernst Benz sau a lui Lawrence Sullivan, putem măsura lesne valoarea contribuțiilor reunite aici pornind tocmai de la colegii de la Ascona și cei mai buni din elevii săi americani.



Mircea ELIADE
ISTORIA CREDINȚELOR
ȘI IDEILOR RELIGIOASE, 4:
DE LA EPOCA MARILOR
DESCOPERIRI GEOGRAFICE PÂNĂ
ÎN PREZENT

volum coordonat de Ioan Petru CULIANU,
traducere de Maria-Magdalena Anghelescu,
Iași, Polirom, 2007, 496 pp.

Cititorii nu știu prea bine ce să înțeleagă din prezența lui Henri Maspero (1883–1945), cu un „capitol” intitulat „În căutarea nemuririi. Daoismul și reprezentările religioase chinezești în epoca celor Șase Dinastii (cca 400–600)”. În scurta prefață din 1990, Culianu nu spune decât că el „pune pentru prima oară la dispoziția spațiului lingvistic german – și nu numai – o lucrare deschizătoare de drumuri, ce nu exista până acum decât în versiunea originală franceză”. Lucrurile nu stau tocmai așa, și oricum cititorul merita măcar o indicație despre coordonatele originalului. Titlul manuscrisului era „Le taoïsme dans les croyances religieuses des Chinois à l'époque des Six Dynasties” și a fost elaborat „spre 1940”, așa cum afirmă Paul Demiéville, editorul unor *Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine* (Paris, 1950, aici vol. 2), în care se achita de o datorie dragă față de maestrul și prietenul său. *Le taoïsme et les religions chinoises*, o altă masivă reeditare postumă, apărută la Gallimard în 1971, include acest studiu și a fost, de altfel, tradusă în engleză (Amherst, 1981). Pe urmele lui Maspero, studiile regretaților sinologi și istorici ai religiilor Isabelle Robinet (1932–2000; tradusă și în română) și Michel Strickmann (1942–1994), precum și cercetările lui Norman J. Girardot, Catherine Despeux sau ale Liviei Kohn se convensuau integrate. Maspero (ca și Eliade în anumite privințe; asemeni lui Culianu) nu a fost decât un deschizător de drum. Intrigă însă altceva. Întârziat două generații, tradus după traducere și postum de trei ori, textul lui Maspero iese cu totul din tipicul volumului, lipsindu-i și celebrele bibliografii critice și notele adiționale cu care Eliade însoțise fiecare paragraf. Cel mai bizar lucru e, desigur, tocmai tema aleasă: se suprapune neglijent și inexplicabil peste unele paragrafe și referințe din paginile anterioare ale *Istoriei...*! (vezi cap. XVI, §§ 132–133). Mai rău, cronologia temei (anii 316–589) nu corespunde în nici un fel intențiilor lui Eliade, nici cronologiei volumului de față. Mi-e greu să înțeleg de ce.

În capitolul rezervat „Religiilor din Indonezia” nu apare deloc obligatoria confruntare, acolo unde e cazul, între vocabularul religios indonezian și sursele sale indiene, ca și cum toți termenii ar fi indigeni, când aceștia din urmă ar fi trebuit atent departajați de cei proveniți din limbile indiene, repetate transformările și explicate sintezele ulterioare. Ni se spune însă, de pildă (p. 108), că „figurile care acționează sau suferă acțiunea în miturile de acest fel sunt numite «eroi culturali» sau «salvatori», dar s-a încetățenit și noțiunea de *Dema*, care își are originea în limba triburilor marindanim [Marind-anim] (din Noua Guinee)”. „Eroi culturali” sunt însă altă clasă de divinități decât cei catalogați, și de altfel în alt context, drept *dema*, noțiune rămasă neclară și la reluare (p. 111). Cititorul neprevenit poate înțelege multe, dar ratează, cu Waldemar Stöhr (care contribuie și cu următorul capitol: rezumate, în fapt, ale cărții sale din 1974), cine și de ce numește *dema* asemenea divinități. Se întâmplă ca respectivul să fie Ad. E. Jensen (1899–1965), un etnolog și istoric al religiilor celebru, discipol al lui Frobenius (al cărui Institut avea să-l

conducă), pe care Eliade l-a urmărit cu pricepere decenii la rând și i-a prezentat în premieră chiar teoria despre *dema*: într-o recenzie din *Revue de l'histoire des religions* (tome CXLVI, no. 2, octombrie–decembrie 1954, pp. 236–238) la cartea sa *Mythos und Kult bei Naturvölkern. Religionswissenschaftliche Betrachtungen* (Wiesbaden, 1951; tradusă în franceză în 1954; reeditată). Tradusă sau încorporată în acest volum, recenzia sa luminoasă ar fi justificat o filiație. Așa, Stöhr nici măcar nu îl menționează pe Jensen (!), iar despre Eliade știe numai ceea ce se preda în anii '60–'70, în orice universitate serioasă, despre istoricii religiilor contemporani. Nu e, cu siguranță, singurul exemplu de inadecvare. Dar Eliade nu se interesa dintr-odată sau superficial despre *dema* și teoriile lui Jensen: divinitățile Noii Guinee se alăturau perfect mitologemelor „morții violente” – așadar, dosarului comparativ al mătrăgunei, șantier inițiat în 1930...

O parafrază la Marx – vorbind despre „eliberarea reală de mizeria reală care, câtă vreme va exista, va produce întotdeauna religie” (p. 427) – ne transportă spre limanul întregii opere. Teolog catolic acum octogenar, Richard Schaeffler a primit misiunea cea mai grea și s-a achitat cel mai neconvingător. Culianu ar fi fost mult mai pregătit și mai îndreptățit să încheie *Istoria...* prin capitolul final, anunțat în mai multe rânduri de Eliade ca încercare de a defini creativitatea religioasă a lumii contemporane din perspectiva istoriei religiilor. Altminteri, Schaeffler discută aici, pe scurt, exclusiv și cu relee-standard (Luther, Hegel, Marx...), despre „Creativitate religioasă și secularizare în Europa de la Iluminism încoace” (pp. 405–441).

Dialectica hierofaniilor și a sacralului și profanului pune, încă, probleme dificile de interpretare. Trăsătura principală a diferenței dintre Eliade și Schaeffler rezidă tocmai în falia disciplinară: menținându-se strict ca teolog catolic, Schaeffler contestă nu numai metodele și perspectivele istoriei religiilor (inclusiv a celei practicate în Germania ieri și azi), dar e provincial în mod egolatu. Nimic mai descurajant pentru proiectul individual al unui autor care pornea mai ales de la ceea ce nu studiau și nu puteau spune teologii. Într-un articol din 1995, apoi un capitol din teza sa *Reconstructing Eliade* (Albany, 1996), Bryan Rennie a încercat, prevenit, să alinieze resturile proiectului într-o imagine generală: o imagine despre care Culianu spunea că s-ar mai fi schimbat o dată, de-a lungul ultimilor ani. Dar Schaeffler posedă numai elemente rapsodice din Eliade și chiar din tematica clasică a istoriei religiilor. *Istoria* suportă aceeași ironie ca *Tratatul*, în a cărui primă traducere engleză (1958) apăreau interpolările catolice ale editurii, fără ca autorul să poată fi sesizat...

Eliade a consacrat zeci de pagini criticii marxiste a religiei, și chiar un articol, „Opiumul boborului”, publicat în română puțin după moartea lui Stalin. Perspectiva sa, cel puțin, nu putea fi intersectată decât dacă teologul ar fi renunțat la agenda proprie, care nu necesita o nouă aplicație. Ar fi putut observa, schimbând puținul care e de schimbat, că „mizeria reală” nu e un stadiu din evoluția societății, ci un ele-

ment din structura ei. Aceasta nu va însemna, firește, că, posedând o poziție asemănătoare „sacralului”, „mizeria reală” i-ar și aparține. Dar, pentru Eliade cel puțin, devenise evident că statutul de muritori nu se degajă mai adecvat din fluctuațiile vreunui PIB visat și că despre sărăcia și vulnerabilitatea ontologică, așa cum sunt ele descrise și înțelese într-un context religios, nu vom afla nimic prin aplicațiile unor „mode culturale”, fie ele marxiste sau chiar antimarxiste. Ar fi urmat, așadar, să livreze nu fișe armonizante despre cutare enciclică în raport cu evenimente politice, ci mai ales o analiză a refluirilor: istoria filmului, sporturilor sau publicității ca paramitologii contemporane ar fi fost mult mai instructivă. Adecvarea la realitate nu i-ar fi permis totuși să tot vorbească despre Gogarten ignorându-l pur și simplu pe Nietzsche. Că Eliade spera să definească istorico-religios „necroteologiile” iscate pe urma lui, pare pentru Schaeffler o pretenție surdă. Putea, totuși, vorbind despre „creativitate religioasă”, să nu se arate atât de provincial în chiar granițele culturii germane, din care îl putea uita fără coșmar, în 40 de pagini, pe Feuerbach. În istoria religiilor nu funcționează nici predica. Nici „seducțiile pseudo-religioase”, nici „distincția critică între religie și malformațiile ei” (pp. 437–439). Nu cred că funesta „SS Ahnenerbe” mai merita cheltuirea calificativului de „or-

probă a lipsei de minimă creativitate științifică.

Traducerea, în general corectă, suferă totuși de imperfecțiuni grave, care atestă necunoașterea lui Eliade, a terminologiei consacrate în istoria religiilor și a culturii germane tocmai. Multe titluri germane (inclusiv cele kantiene...) și formule latine sunt lăsate netraduse, în schimb *Zeitgeist* ni se spune ce înseamnă (p. 429), nu și anumite titluri din Eliade de mult accesibile în română. Nu vorbim despre „deghizarea” (pp. 420–421), ci, firește, despre *camuflarea* sacralului. Nu există un Peter W. Schmidt care a scris despre religiile australiene în 1912. Wilhelm Schmidt (1868–1954) e un nume prea bine cunoscut (prezent și în română; măcar prin Eliade): e „Pater” Schmidt căci a intrat în 1888 în ordinul catolic misionar Societas Verbi Divini. „Kreuzer” (p. 422) este Creuzer, iar *Görresgesellschaft* (p. 429) e Societatea Görres (cea în care, deloc întâmplător, și-a expus Schmidt pentru prima dată ideile despre „monoteismul primitivilor”: era în 1906), nicidecum „Görre”!...

Pe urmele descoperirilor geografice, al patrulea volum din *Istorie* aduce prea mult a naufragiu. Îl reprezintă prea puțin pe Eliade, prea puțin și pe Culianu. Prea puțin, din nefericire, și din structurile de adâncime ale operei celor doi. Neconvingător pentru a ilustra, ca întreg, situația contemporană a disci-



Portughez întâlnind notabilități locale la Goa (sec. XVI)

ganizație nazistă misterioasă” (p. 434): nimic misterios n-a mai rămas din ea, iar unii istorici ai religiilor au suferit suficient din contactul cu respectivii promotori ai noii religiozități naziste. Oricare ar fi interpretarea dialecticii sacralului și profanului, în opera lui Eliade, adică în documentele pe care ea le comentează, nimeni nu poate susține că „profanul” ar fi, de pildă, un „sacru” care se ignoră. De altfel, formulele generale nici nu mai au sens în afara studiului aplicat, plecând de la surse. Schaeffler nu a înțeles, din capul locului, că istoria *tuturor* credințelor și ideilor religioase nu se putea încheia, după Eliade, cu un capitol rezumat la Europa creștină și germană. O tristă

plinei și apetitul sintetic al autorilor. E de luat în considerare că Editura Herder, care a publicat deja două ediții (1991, 1997, cu o reluare compactă a celor patru volume în 2002), s-a implicat neconvingător în alegerea colaboratorilor și că nici Culianu nu i-a mai acordat atenția cuvenită. Dar cititorii de azi trebuie să o facă, iar traducerea în română e binevenită, pentru că alimentează astfel interfața celor doi cu colegii contemporani și cu tot ceea ce, dincolo de autori, rămâne problematic, în culturile definitorii și în cele periferice, și în toate societățile moderne, oricât ar fi ele, azi, secularizate. 🍀