

MIRCEA ELIADE ȘI UNIVERSUL

"Ipotezele sunt plase: numai cel care le aruncă va putea prinde"
(Novalis)

Într-o scrisoare adresată lui I. Petru Culianu, datată Chicago, 3 mai 1977, Eliade mărturisea că nu a fost obsedat - ca și Dumezil sau Granet - de metodologie, deși toți trei au încercat să interpreteze sistematic documentele¹.

Această mărturisire este foarte importantă pentru demersul nostru, deoarece ne-am propus în prezenta lucrare să arătăm că, pe de o parte, acuzele de neștiințificitate la adresa ideilor lui M. Eliade aduse în primul rând de cercetătorii epocilor preistorice sunt nefondate, iar pe de altă parte că M. Eliade, în postura sa de istoric și fenomenolog al religiilor a înțeles că aceste discipline sunt privilegiate în privința contactelor cu "universul imaginar" întrucât pot analiza conținuturile sale cele mai arhaice și pot permite altor discipline ca psihologia, antropologia, sociologia, arheologia, o abordare mai serioasă și mai matură a problemei omului².

Mai întâi să lămurim sintagma "univers imaginar". De la început trebuie să remarcăm marea confuzie ce domnește în utilizarea termenilor referitori la imaginar: "image", "semn", "alegoric", "simbol", "emblema", "mit", "figură", "idol" etc., sunt utilizați fără distincție de către marea majoritate a autorilor³.

În această lucrare nu vom încerca elucidarea tuturor acestor termeni - ceea ce ar depăși atât intenția autorului cât și posibilitățile lui - folosiți nu numai în arheologie și istorie, ci și în filozofie, estetică, lingvistică, istoria artei sau etnografie. O încercare de delimitare a acestor termeni o face G. Durand în două din lucrările sale⁴.

În prefața lucrării *Nostalgia originilor*, Eliade considera că omul trăiește într-un univers sensibil - lumea istorică și naturală - dar are și o lume existențială, un "univers imaginar", istoricul și fenomenologul religiilor fiind cel dintâi chemat să recunoască și să descifreze structurile și semnificațiile religioase ale acestor universuri imaginare⁵. În altă parte vorbește despre universul imaginar ca despre totalitatea creațiilor spirituale ce aparțin unei comunități⁶, caracteristica principală ar fi că aceste universuri au o origine și o structură religioasă⁷. Cel mai simplu am putea denumi "universul imaginar" ca pe un sistem (sau sisteme) de imagini și de reprezentări despre lume (*Weltbild*) pe care-l au, la un moment dat, membrii unei comunități.

Imaginarul are mai multe structuri și operează atât cu imagini cât și cu simboluri⁸. Gândire, imaginație, simbol, toate acestea reprezintă structuri ale imaginarului. Gândirea, în totalitatea sa se găsește integrată în funcția simbolică⁹ și nu are alt conținut în afară de orânduirea imaginilor¹⁰. Jung își dă bine seama că orice gândire se sprijină pe imagini generale, arhetipurile, care "modelează inconștient

¹ Vezi I. P. Culianu, *Mircea Eliade*, Nemira, Buc., 1995, p.8.

² *Ibidem*, p.110.

³ Cf. G. Durand, *Imagination Symbolique*, P.U.F., Paris, 1968, p.3.

⁴ Vezi primul capitol din lucrarea mai sus citată, intitulată "*La vocabulaire du symbolisme*"; vezi și idem, *Structurile antropologice ale imaginarului*, Univers, Buc., 1977.

⁵ M. Eliade, *Nostalgia originilor*, Humanitas, Buc., 1994, p.10.

⁶ M. Eliade, *De la Zoroastrie la Genghis-han*, Humanitas, Buc., 1995, p.9.

⁷ Cf. M. Eliade, *Nostalgia originilor*, p.115. În alte lucrări, Eliade vorbește de "universuri mentale" sau "universuri spirituale".

⁸ Cf. I. Popoviciu, Voica Foișoreanu, *Visul de la medicină la psihoanaliză, cultură, filosofie*, Universul, Buc., 1994, p.132.

⁹ Cf. G. Durand, *Imagination symbolique*, p.84.

¹⁰ G. Durand, *Structurile antropologice...*, p.35.

gândirea"¹¹. Imaginația - alt element structural a imaginarului - etimologic este solidară, considera M. Eliade, cu *imago* ("reprezentare", "imitație") dar și cu *imitor* ("a imita", "a reproduce")¹².

Imaginația imită modelele exemplare - imaginile - le reactualizează, le repetă neconștient. În același timp însă imaginația se relevă ca un factor general de echilibrare psiho-socială și biologică. În ceea ce privește simbolul, acesta este și el strâns legat de imaginar¹³, mulți cercetători - printre care și M. Eliade - abordând simbolicul ca o producție a imaginarului¹⁴. Între sistemul receptor și cel efector, care se găsesc la toate speciile animale, aflăm la om o a treia verigă pe care o putem descrie ca sistemul simbolic. Astfel că omul nu mai trăiește într-un univers pur fizic, el trăiește într-un univers simbolic¹⁵ și se poate defini ca un *animalsymbolicum*¹⁶.

În sens neurofiziologic și psihofiziologic "imagea" se poate defini astfel: realitatea materială este suportul obiectiv al unei reproduceri a acestei realități, obținându-se astfel o imagine senzorială respectiv o imagine mentală¹⁷. Imaginarul reprezintă deci, domeniul imaginilor mentale.

Am socotit necesară această scurtă și foarte sumară incursiune în "antropologia imaginarului", nu numai pentru a arăta complexitatea aproape dezarmantă a problemelor ce se ivesc în calea cercetătorului, ci mai ales pentru a ilustra un fapt: credințele preistorice nu pot fi cercetate numai pe o singură cale, cea arheologică, ci este nevoie de un întreg evantai de științe: filologie, psihologie, etnografie, istoria artelor etc. Nu este însă vorba de a stăpâni toate aceste domenii în calitate de filolog, etnograf sau de istoric al artelor, ci de a asimila cercetările specialiștilor și de a le integra într-o perspectivă specifică istoriei religiilor¹⁸.

Revenind la epoca neo-eneolitică, universul imaginar al acestei epoci ar fi totalitatea credințelor și practicilor magico-religioase ce caracterizează această perioadă reflectată atât în artă (statuete, ceramică, altare, sanctuare) cât și în practicile de cult (rituri, funerare, sacrificii, rituri de construcție). Toate acestea sunt porți de acces - singurele de altfel, în lipsa textelor - spre "lumea interioară" a omului arhaic și constituie expresia nemijlocită a credințelor acestei epoci. În preistorie iconografia apare ca mărturia cea mai evidentă a imaginarului¹⁹.

Mircea Eliade a înțeles că orice document religios (statuetele, altarele, înmormântările sunt astfel de documente) revelează în același timp o modalitate a sacrului ca hierofanie dar și o situare a omului în raport cu sacrul²⁰. Această a doua trăsătură interesează, în primul rând, pe istoric și pe arheolog. În acest context, arheologia, știință parțială, are menirea de a descoperi, descrie și ordona pe categorii materialul religios arhaic, acest material constituindu-se în "fapte" religioase ce trebuie să fie tratate în contextul lor religios, fără să fie reduse la semnificații sociologice, psihologice²¹, arheologice sau estetice. Ideal ar fi ca cercetătorul să reconstituie realitatea vizată (în cazul nostru realitatea religioasă) pornind din interiorul acesteia, din cadrul structurilor de sensibilitate, aparținând acelei societăți (neo-eneolitice) elaborând o construcție în acord cu imagea pe care respectiva societate o avea despre realitatea

¹¹ Cf. C. G. Jung, *Types psychologiques*, Georg, Geneve, 1950, p.310, apud G. Durand, *Structurile antropologice...*, p.35.

¹² G. Durand, *Imagination symbolique*, p.119.

¹³ Jean Borella, *Criza simbolismului religios*, Iași, 1995, p.109.

¹⁴ *Ibidem*, p.110.

¹⁵ Cf. E. Cassirer, *Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane*, Humanitas, Buc., 1994, p.43.

¹⁶ *Ibidem*, p.45.

¹⁷ L. Popoviciu, V. Foișoreanu, *op.cit.*, p.130.

¹⁸ Cf. M. Eliade, *Nostalgia originilor*, p.96.

¹⁹ Evelyne Patlagean, *Istoria imaginarului*, în T. Nicoară, *Introducere în istoria mentalităților colective*, Cluj-Napoca, 1995, p.195.

²⁰ Cf. M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, Humanitas, Buc., 1992, p.22.

²¹ I. P. Culianu, *op.cit.*, p.124.

înconjurătoare²² (ce poate fi altceva mitul, pentru omul arhaic, decât un mod de a gândi și de a simți lumea?). O astfel de istorie și-ar propune să studieze sistemele de valori și tiparele de sensibilitate, normele de comportament religios și atitudinile dominante, producțiile istorico-religioase și expresia artistică din perspectiva apartenenței lor la un mediu cultural fundamental. Paradigma de cercetare a unei astfel de istorii religioase pleacă de la investigarea discursului mental subiacent operei de artă pentru a evidenția conceptele și imaginile dominante ale acestuia și ar permite relevarea unor structuri mentale, care conduc la mecanismul producerii imaginilor și la repertoriul imaginarului²³.

Ceea ce interesează în primul rând la documentele istorico-religioase este metafizica lor implicită, care este exprimată prin simboluri. Iar singurul instrument de cercetare a metafizicii implicate în aceste documente, de decorare a "ontologiei implicite"²⁴ este hermeneutica, pe care Eliade a definit-o astfel: "hermeneutica este căutarea sensului, semnificației sau semnificațiilor pe care o idee sau un fenomen religios a avut-o de-a lungul timpului"²⁵.

Iar în altă parte considera că obiectivul ultim nu este de a observa că există un anumit număr de tipuri și scheme de comportament religios ci de a le înțelege semnificația²⁶.

Hermeneutica lui M. Eliade este importantă pentru arheolog, deoarece el a pornit în toate lucrările sale de la teza că nu pot fi întâlnite niciodată fenomene religioase "pure". Ele apar totdeauna amestecate cu elemente istorice, sociologice, estetice etc. Întotdeauna M. Eliade a recunoscut importanța "contextelor culturale și religioase", "contextul istorico-cultural"²⁷. În același timp însă "singurul mijloc de a înțelege o credință arhaică este să încercăm reintegrarea ei în întregul din care a făcut cândva parte și, deasemenea, trudindu-ne de a ne înfățișa acest întreg în coerența lui intimă"²⁸. Din păcate - considera Eliade - antropologii au risipit prea mult timp încercând să reconstituie istoria culturilor primitive și foarte puțin încercând să le înțeleagă semnificația²⁹. Este un determinism firesc în cadrul unui sistem de gândire - cel arhaic - care obligă la o lărgire a câmpului de investigație de la religios la istoric și de la acesta la filosofic³⁰.

În cele ce urmează vom încerca să scoatem în evidență câteva din ideile filosofice ale lui M. Eliade referitoare la credințele neo-eneolitice, neavând intenția de a preinde că am epuizat subiectul. În același timp considerăm foarte important să subliniem că universul religios neo-eneolitic este mult mai complex și mult mai vast. În această lucrare nu avem intenția de a trasa limitele acestui univers spiritual, de a analiza structura sa sau ideile care îl particularizează. În viitor însă se impune cu necesitate un astfel de studiu. Această exemplificare are în primul rând scopul de a dovedi că în demersul său hermeneutic Eliade a "luat în considerație istoria"³¹, situându-se în "perspectiva istorică" încă din tinerețe³². Deasemenea, vom încerca să demonstrăm netemeinicia acuzelor aduse ideilor sale (vezi de exemplu

²² Asupra acestei probleme vezi excelentul studiu a lui S. Mitu, *Aspecte metodologice ale cercetărilor de imagologie comparată*, în *Studia Universitatis "Babeș-Bolyai", Historia*, 1-2, 1993, p.92.

²³ *Ibidem*, p.435.

²⁴ Expresia îi aparține lui I. P. Culianu, *op.cit.*.

²⁵ M. Eliade, *Încercarea labirintului*, Dacia, Cluj-Napoca, 1990, p.111.

²⁶ Vezi A. Marino, *Hermeneutică și istorie*, în *Revista de istorie și teorie literară*, 28, 3, 1979, p.427, care îl citează pe M. Eliade.

²⁷ *Ibidem*, p.435.

²⁸ M. Eliade, *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, p.113, în M. Eliade, *Meșterul Manole*, Junimea, Iași, 1992.

²⁹ Cf. M. Eliade, *Ocultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Paris, 1978, p.26, apud A. Marino, *op.cit.*, p.428.

³⁰ P. Ursache, *Studiu introductiv*, la M. Eliade, *Meșterul Manole*, p.XV.

³¹ *Note for a dialogue*, în *The Theology of Altizer. Critique and Response*, J. B. Cobb (ed), Philadelphia, 1970, p.240, apud A. Marino, *op.cit.*, p.429.

³² Cf. A. Marino, *op.cit.*, p.429.

Meslin)³³, în primul rând în ceea ce privește interpretarea materialelor cu caracter religios din epoca neolitică.

În primul volum al *Istoriei credințelor și ideilor religioase*, una din ideile cele mai interesante și importante este aceea că "fiecare descoperire tehnologică, fiecare invenție economică și socială este, se pare, 'dublată' de o semnificație și de o valorizare religioasă³⁴". Cu alte cuvinte fiecare nouă descoperire aduce cu sine un "univers imaginar" specific.

Odată cu descoperirea agriculturii are loc în mentalitatea arhaică o "revoluție religioasă", fertilitatea pământului - considera savantul român - fiind solidară cu fertilitatea feminină. Aceasta deoarece, în concepția arhaică, femeile cunosc "misterul creației"³⁵. Această solidaritate a dat naștere la ceea ce M. Eliade a denumit "mentalitatea agrară", idee cu care majoritatea cercetătorilor epocii neolitice sunt de acord³⁶.

Mentalitatea agrară a populațiilor neolitice (și eneolitice) este ilustrată în primul rând de numeroase statuete feminine, descoperite în așezări, locuințe, morminte sau în sanctuare. Este firesc ca pentru populațiile de agricultori strâns legate de roadele pământului Zeița Mamă să reprezinte divinitatea principală.

Mama Glia și reprezentanta sa umană, femeia, au rolul principal în cadrul ritualului agricol, dar nu exhaustiv, fertilitatea și fecunditatea necesitând și prezența unui zeu și respectiv a unui bărbat. "Fertilitatea e precedată de o hierogamic" considera Eliade. Această mentalitate reflectă, de fapt, complementaritatea bărbat-femeie, complementaritate observată încă de oamenii din paleolitic, după cum considera A. Leroy-Gourhan care identifică în picturile parietale simboluri feminine și simboluri masculine³⁷.

El vorbește de "preocupări orientate spre funcția de reproducere" în arta paleolitică. Această complementaritate - consideră L. R. Nougere - este reflectată și în diviziunea muncii: bărbatul care merge la vânătoare (operație dificilă și periculoasă) și femeia care se ocupa de lumea vegetală (cules plante, fructe etc.), lume mai puțin periculoasă³⁸.

Probabil că modelul primordial al hierogamiei Cer-Pământ a fost unirea sexuală dintre bărbat și femeie. Într-un studiu asupra dualismului religios, Eliade considera că *hieros gamos*-ul cosmogonic stabilește modelul oricărei creații, lumea fiind produsul unei uniri între un zeu și o zeiță³⁹, perechea fundamentală fiind tipul bărbat/femeie⁴⁰. Existența acestei idei religioase pe întinse teritorii (Africa, Asia, Europa) atât la populațiile așa zis "primitive" cât și la cele arhaice dovedește universalismul acestei idei cosmogonice.

Acceași idee este ilustrată de statueta descoperită de I. Paul la Ocna Sibiului (aparținând culturii

³³ Vezi în acest sens M. Meslin, *Știința religiilor*, Humanitas, Buc., 1993, p.157 sq. Meslin vorbește la Eliade de un "refuz al istoriei" (p.161), pe când alți cercetători au căutat (aproape cu obsesie) să descopere rădăcinile gândirii și simțirii religioase - pentru istoricii religiilor din secolul al XIX-lea și prima jumătate a secolului al XX-lea acesta a fost principalul scop științific; Eliade a tranșat această lungă dispută care risca să sterilizeze ● întreagă știință, considerând că sacrul nu este o etapă a conștiinței ci un element constitutiv al ei.

³⁴ M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol.I, Buc., 1981, p.45.

³⁵ *Ibidem*, p.41.

³⁶ Vezi de exemplu E. Comșa, *Neoliticul pe teritoriul României. Considerații*, Acad.R.S.R., Buc., 1987, p.148; deasemenea Gh. Lazarovici, *Venus de Zăuan. Despre credințele și practicile religioase*, în *ActaMP*, XII, 1988, p.27. Practic, majoritatea cercetătorilor acceptă existența unei astfel de mentalități.

³⁷ Cf. A. Leroy-Gourhan, *Gestul și cuvântul*, Meridiene, Buc., 1983, vol.II, p.208; vezi și W. Wolski, *Moșteniri preistorice în arta populară românească*, în *Apulum*, VII/2, 1969, p.450.

³⁸ Asupra acestei probleme vezi L. R. Nougere, în *Histoire mondiale de la femme*, publiée sous la direction de P. Grimal, Nouvelle Librairie de France, Paris, f.a.

³⁹ Cf. M. Eliade, *Prolegomene la dualismul religios: diade și polarități*, în volumul *Nostalgia originilor*, p.246.

⁴⁰ *Ibidem*, p.269.

Preciș, faza II, databilă în mil.VI), reprezentând o pereche îmbrățișată⁴¹.

Autorul descoperirii a deslușit pe statueta atât semne masculine, pe registrul superior, cât și semne feminine, în registrul inferior, printre care și rombul, care a fost plasat în zona centrală a figurinei.

I. Paul considera că este prima încercare cunoscută până acum în Europa de redare prin mijloace plastice și grafice totodată a mitului Creației⁴².

În Orientul preistoric astfel de statuete reprezentând perechi îmbrățișate - așa cum este, de exemplu, statueta de calcit de la A'in Sakhri - datează încă din perioada civilizației natufiene (Palestina)⁴³, deci cu cel puțin un mileniu mai vechi decât statueta de la Ocna Sibiului. Asemenea statuete au fost descoperite și în Anatolia, în așezarea timpurie de la Çatal Hüyük (mil.VII-VI î.Hr.). Tot la Çatal Hüyük s-a atestat existența unor statuete ce reprezintă unirea dintre un taur - socotit epifanie a Zeului masculin - și o femeie⁴⁴, probabil Marea Zeiță. Ideea este aceeași: unirea sacră între Cer (simbolizat de principiul masculin) și Pământ (principiul feminin).

Unii cercetători vorbesc, pentru perioada neo-eneolitică, și de practicarea unei hierogamii simbolice ca model al reprezentării structurii și funcționării Cosmosului⁴⁵. Unirea simbolică este ilustrată de o statueta feminină din argilă, de la Byblos, aparținând neoliticului vechi, ce ține între mâini o pastilă aplatizată de aproximativ 2 cm, socotită de J. Cauvin o reprezentare clar falică⁴⁶. Statueta întrunește atât attribute feminine cât și attribute masculine. Hierogamia simbolică mai este ilustrată fie de aplicarea pe bucranii - simbol prin excelență masculin -, a unor semne socotite feminine (crucea de Malta sau crucea Sfântului Andrei care, după B. Soudsky, ar fi reprezentat la origine o femeie care naște⁴⁷, fie prin redarea unei regine de albine, simbol al Zeiței Mamă⁴⁸ (vezi sanctuarul EVI8 de la Çatal Hüyük sau de la Vidra)⁴⁹ pe un cap de taur confecționat dintr-o bucată de os, aparținând culturii Cucuteni (faza B: Bilce Zlote, Valca Siretului Superior)⁵⁰.

Zeitățile masculine apar în neo-eneolitic nu numai în atitudine hierogamică ci și alături de Zeița mamă, fie ca epifanie a Zeului masculin ("acolitul" Zeiței), taurul - în cazul sanctuarului de la Parța, spre exemplu⁵¹ -, fie sub forma antropomorfă așa cum apare în culturile Hamangia, Gumelnița sau Cucuteni, unde într-o locuință, pe un *pithoi* de mari dimensiuni apar două reprezentări: una feminină și cealaltă masculină⁵². Interesant este faptul că meșterul a redat în maniera realistă atât sexul femeii, socotită de autoarea articolului Marea Zeiță, cât și cel al bărbatului, socotit "acolitul" Zeiței⁵³.

Nu putem aminti aici toate reprezentările de divinități masculine și ipostazele în care acestea apar. Într-un studiu dedicat zeităților masculine din neo-eneoliticul Asiei Mici și a SE Europei și modului în care acești zei s-au perpetuat în mitologia orientală și cea greacă, sub diverse nume, J. Makkay considera

⁴¹ Vezi I. Paul, *Date noi privind folosirea "scrierii" în civilizațiile neolitice carpato-danubiene*, în *Transilvania*, 9, 1989, p.444.

⁴² *Ibidem*, p.45.

⁴³ Despre această statueta cât și despre altele reprezentând aceeași scenă (și bibliografia) vezi J. Cauvin, *Religions neolithiques de Syro-Palestine. Documents*, C.N.R.S., 1972, p.25, fig.5/4.

⁴⁴ Vezi J. Mellaart, *Excavations at Çatal Hüyük. 1963. Third preliminary report*, în *Anatolian Studies. Journal of the British Institute of Archaeology at Ankara*, XIV, 1964, p.76.

⁴⁵ Cf. A. Nîju, *Les catégories dynamiques du decor géométrique cucutenienne*, în *Arch.Mold.*, XV, 1992, p.21.

⁴⁶ Cf. J. Cauvin, *op.cit.*, p.85, fig.28.

⁴⁷ B. Soudsky, *Interpretation historique de l'ornement linéaire*, în *Pamiatky Archeologicke*, 1, 1966, p.107.

⁴⁸ Cf. M. Gimbutas, *Civilizație și cultură*, Meridiane, Buc., 1988, p.81.

⁴⁹ M. Gimbutas, *The Language of the Goddess*, San Francisco, 1991, p.272, fig.422/1, 2a,2b.

⁵⁰ *Ibidem*, p.271, fig.420.

⁵¹ Cf. Gh. Lazarovici, *op.cit.*, p.36.

⁵² Vezi C. Magda Mantu, *Reprezentări antropomorfe pe ceramica așezării Cucuteni A3 de la Scânteița (jud.Iasi)*, în *SCJPA*, 43, 3, 1992, p.310.

⁵³ *Ibidem*, p.312.

că relațiile dintre Marea Zeiță și "acolitul" ei (indiferent de forma sub care acesta apare, antropomorfă sau taurină) sunt similare cu relațiile existente în mitul lui Osiris⁵⁴. Ceea ce este important să subliniem, însă, este necesitatea Zeului masculin în mentalitatea agrară, chiar dacă acesta ocupă locul secundar. Funcția imagisticii masculine, complementară celei feminine, este cel mai clar reprezentată de statuetele ithyfalice ce s-au descoperit în întreg arealul orientalo-balcanic. Un singur exemplu, cel de la Achilleion, din neoliticul vechi thessalian (cultura Sesklo) este relevant pentru funcția acestor statuete⁵⁵. Și în Orient Zeița Mamă avea un acolit, a cărui importanță secundară în cultul fertilității (totuși necesară) explica de ce nu a fost figurat de mai multe ori⁵⁶.

Această ambivalență reflectată în hierogamia Zeu-Zeiță și care își are rădăcinile, după cum se știe, în paleolitic s-a perpetuat în epocile următoare în întreaga istorie religioasă a umanității; indiferent de zonă, Pământul este simbolizat de o zeitate feminină, iar Cerul de o zeitate masculină.

C. Kluckhohn consideră că există câteva imagini mitice care sunt cunoscute de toate sau aproape toate arealurile majore culturale din lume, iar unul dintre aceste arhetipuri universale reprezintă primii Părinți ai Lumii: aceștia sunt Cerul și Pământul sau Soarele și Luna⁵⁷. Deci lumea s-a născut, în viziunea populațiilor arhaice și primitive, din unirea principiului masculin cu cel feminin.

În epoca neo-eneolitică se creează poate prima mare sinteză mentală a umanității precum și "legătura magică între Noapte-Apă-Femeie-Moarte-Nemurire prin care se încearcă o explicație a întregii vieți cosmice și o totalizare a nivelurilor de existență într-o imagine unică"⁵⁸. M. Eliade a încercat să demonstreze că pe lângă valoarea empirică a unor invenții (cum este agricultura, de exemplu), mai puțin evidentă este "importanța activității imaginare provocate de intimitatea cu diferitele modalități ale materiei"⁵⁹.

În mentalitatea neolitică, legătura între femeie și fertilitate este făcută în primul rând de reprezentarea steatopigă a majorității statuetelor feminine, de pânțele de multe ori accentuat sau de scoaterea în evidență a sânilor. Cu alte cuvinte, sunt intens subliniate atributele sexuale feminine. Astfel, se explică obiceiul neolitic de a modela figurinele din pastă amestecată cu multă pleavă și cu boabe de cereale, iar ceva mai târziu, în cadrul culturii Gumelnița, din pastă amestecată cu boabe de grâu⁶⁰.

Legătura mistică între apă-femeie-agricultură apare limpede în elementele de simbol ce compun statueta descoperită la Liubcova (cultura Vinča). Reprezentarea steatopigă accentuată, pânțele bine evidențiate și modelarea plastică a sânilor statuetei⁶¹ se corelează cu vasul sprijinit de șold, probabil un vas de libații de tip askos⁶².

Libațiunea, obicei întâlnit nu numai în Orient ci și în toate societățile cu o structură agrară, este fundamentală în cadrul religiilor arhaice. Legătura femeie-agricultură-apă s-a menținut în cadrul riturilor agrare practicate până în zilele noastre în satul tradițional românesc, așa cum este "udarea cununii" (cunună

⁵⁴ Vezi J. Makkay, *Early Near Eastern and South European Gods*, în *Acta Archaeologica Hungarica*, XVI, 1-2, 1964, p.60.

⁵⁵ Vezi M. Gimbutas, *Achilleion. A Neolithic Mound in Thessaly*, în *Journal of Field Archaeology*, vol.1, 1974, p.299, p.301; vezi și idem, *The Mask in Old Europe (from 6500 to 3500 B.C.)*, în *Archaeology*, nr.4, vol.27, october, 1974, p.268.

⁵⁶ Cf. A. H. Krappe, *La genèse des mythes*, Payot, Paris, 1952, p.223.

⁵⁷ Cf. C. Kluckhohn, *Recurrent Themes in Myth and Mythmaking*, p.48, în *Myth and Mythmaking*, ed. by Henry Murray, New York, 1960.

⁵⁸ M. Eliade, *Cosmologie și alchimie babiloniană*, Moldova, Iași, 1991, p.53.

⁵⁹ M. Eliade, *Istoria credințelor...*, vol.1, p.43.

⁶⁰ Cf. E. Comșa, *Istoria comunităților culturii Boian*, Buc. 1974, p.198.

⁶¹ Vezi S. A. Luca, I. Dragomir, *Date cu privire la o statueta indită de la Liubcova-Ornița (jud. Caraș Severin)*, în *Banatica*, 9, Reșița, 1987, p.35.

⁶² *Ibidem*, p.37.

făcută din ultimele spice de grâu, pe care o purta "mireasa grâului")⁶³ în care principalele elemente de simbol sunt: fecioara, cununa de grâu și apa (câteodată "sfințită"); sau la sărbătoarea numită Drăgaica unde fete tinere, virgine, ținând în mână spice de grâu și seceri cu dinți, sunt stropite simbolic cu apă, de flăcăi, pentru fertilitatea solului⁶⁴.

Dovezi ale legăturii mistice între femeie și agricultură sunt numeroase în epoca neo-eneolitică, configurând mentalitatea epocii. Cităm doar câteva: o statueta feminină însărcinată ținându-și mâna dreaptă pe pântec a fost descoperită (*in situ*) sprijinindu-se pe platforma unui cuptor pentru pâine, la Achilleion (cultura Sesklo, Thessalia)⁶⁵; o altă figurină din teracotă avea incizat un spic de grâu în zona vulvei (descoperită la Jela, în nordul Iugoslaviei, Vinča timpuriu)⁶⁶; o siluetă feminină reprezentată în mijlocul unui peisaj vegetal, imagine aflată pe un vas, probabil de cult, aparținând culturii ceramice liniare⁶⁷ descoperită la Szelevény, în Ungaria. Acestea sunt doar câteva din exemplele, multe de altfel, care se pot da în legătură cu imagistica neolitică a Marii Zeițe care apare în ipostaze diferite. Principala atribuție pare a fi însă aceea de Mamă Protectoare a pământului de care depinde viața întregii vegetații. Soarele, în calitate de principiu masculin, pare să participe și el la această mitologie. Dealtfel în lumea clasică, atât în mitul lui Demeter cât și în *Biblie*, se utilizează voit un limbaj vegetal pentru a evoca uniunea dintre bărbat și femeie⁶⁸.

Necesitatea de a scoate în evidență trăsăturile generale ale mentalității religioase neo-eneolitice - așa cum le-a văzut M. Eliade - ne-a făcut să renunțăm la preocuparea de a sublinia diferențele ce există între diferitele culturi. Gh. Lazarovici consideră că în tratarea unor probleme religioase este dificilă respectarea unui criteriu cronologic sau cultural⁶⁹. Orizontul sacral al experienței religioase nu se poate reduce la procesele istorice de geneză, dezvoltare și evoluție ale oricărui alt fenomen cultural⁷⁰. Pe de altă parte a existat în Balcani, în această perioadă, o mare unitate culturală reflectată și în cultura spirituală, așa cum dovedește existența unor canoane după care se modelează idolii și vasele antropomorfe⁷¹.

În acest sens se impune să subliniem că M. Eliade considera că "difuzarea religiizității structurii agrare a avut drept rezultat, în ciuda nenumăratelor variații și inovații constituirea unei anumite unități fundamentale"⁷², care a dus la crearea unei mentalități de tip agrar. Idei articulate în jurul acestei mentalități agrare vor fi reluate, reinterpretate și integrate în mai multe sisteme religioase din Orientul Apropiat. "Cosmologiile, eschatologiile și mesianismele care vor domina timp de două milenii Orientul și lumea mediteraneeană își trag rădăcinile din concepțiile neoliticului"⁷³. Walter Otto, analizând din perspectivă mitologico-lingvistică, a demonstrat originea preindoeuropeană, deci aparținând vechiului fond neolitic, a unor zei din panteonul Greciei clasice (în primul rând Gea-Demeter, apoi Poseidon, Prometeu, Titanii etc.)⁷⁴.

⁶³ Pentru acest obicei vezi Gh. Pavelescu, *Vechi rituri agrare practicate în zona Sibiului*, în *Istorie și tradiție în spațiul românesc*, Sibiu, 1995.

⁶⁴ Cf. R. Vulcănescu, *Mitologie română*, Acad. RSR, Buc., 1987, p.489.

⁶⁵ M. Gimbutas, *The Languages...*, pl.10.

⁶⁶ *Ibidem*, p.103, fig.168/2.

⁶⁷ Vezi V. Boroneanț, *Le caractere magico-religieux de l'art epipaleolitique du sud-ouest de la Roumanie*, în *Actes du Symposium International sur les Religions de la Préhistoire*, Capo di Ponte, 1975, p.10, fig.47.

⁶⁸ Cf. L. R. Nougier, în *Histoire mondiale du femme*, cp.III, p.54.

⁶⁹ Gh. Lazarovici, *op.cit.*, p.39.

⁷⁰ I. P. Culianu, *op.cit.*, p.108.

⁷¹ Cf. Gh. Lazarovici, *op.cit.*, p.25. Autorul vorbește de o "iconografie de cult". Această "unitate spirituală" a fost sesizată încă din 1936 de către Vl. Dumitrescu. În acest sens vezi studiul său, *L'unité de la civilisation carpatho-balcanique à l'époque néolithique*, în *Les Balkans*, Flamma Athenes, 1936, p.1. Pentru problema idolilor antropomorfi, vezi E. Comșa, *Figurinele antropomorfe din epoca neolitică pe teritoriul României*, Acad.Română, Buc., 1995.

⁷² M. Eliade, *Istoria credințelor...*, vol.I, p.45.

⁷³ *Ibidem*, p.43.

⁷⁴ În acest sens vezi W. F. Otto, *Zei Greciei. Imaginea divinității în spiritualitatea greacă*, Humanitas, Buc., 1995.

În final se impune sublinierea unor idei și a unor probleme. Pentru a se înțelege demersul nostru este important să subliniem că M. Eliade a abordat problema ideilor religioase neolitice din prisma și cu metodele filosofului. Deși s-a bazat pe un număr mare de documente arheologice - vezi în acest sens tabloul problemelor și bibliografia arheologică vizând neoliticul de la sfârșitul primului volum din *Istoria credințelor și ideilor religioase* - Eliade rămâne strâns legat de fenomenologie⁷⁵. El considera că artefactele care au un vădit scop religios (altare, sanctuare, statuete etc.) trebuie analizate cu metodele fenomenologiei religioase, evident ținându-se cont de contextul arheologic în care au fost descoperite, încercând astfel să înțelegem sensul lor metafizic. "Reduse doar la documente arheologice și fără luminile aduse de către textele sau tradițiile încă vii la începutul secolului, religiile neolitice riscă să pară simpliste și monotone. Căci documentele arheologice ne prezintă o viziune fragmentară și în fond mutilată a vieții și gândirii religioase"⁷⁶. Cu alte cuvinte, arheologia nu va vorbi niciodată despre semnificația artefactelor religioase. De aceea arheologul trebuie să cunoască instrumentele hermeneuticii religioase și să le aplice atunci când este cazul. Sperăm să nu fim acuzați de hagiografie dacă considerăm că gândirea elidiană în ansamblul ei poate fi folosită ca un instrument de lucru. Din păcate, istoriografia pozitivistă respinge vehement orice filosofie a istoriei⁷⁷.

Demersul nostru este unul esențial metodologic și în același timp chemând la apropierea între cele două discipline, fenomenologia religiilor și arheologia facem apel la interdisciplinaritate.

ȘTEFAN DORONDEL
Universitatea "1 Decembrie 1918"
Alba Iulia

MIRCEA ELIADE AND THE NEO-ENEOLITHIC "IMAGINARY UNIVERSE"

SUMMARY

Mircea Eliade, even though he was not obsessed by methodology, tried - according to his own confessions - to systematically interpret the documents. He understood that both phenomenology and the history of religions are privileged disciplines with regard to contacts with "the imaginary universe" of a community thus being able to analyze its most archaic contents and allowing other disciplines like psychology, anthropology, sociology a more serious and mature approach to man's problem.

Eliade considered that humans live in a sensitive universe -the perceptible, historical, natural world - but they also have an existential world, an "imaginary universe". This can be defined as a total of spiritual creations belonging to a community, the main characteristic of these worlds being their origin and their religious structure.

The imaginary has more structures and includes thought, imagination and symbols as it represents the field of mind images.

The prehistorical beliefs cannot be researched only by way of archaeology an entire range of sciences are necessary: philology, psychology, ethnography, history of arts.

The imaginary neo-eneolithic universe is reflected both in the artistic products (statues, ceramics, altars, sanctuaries) and in the cult practices (burial rites, sacrifices) all these being access doors to "the interior world" of

⁷⁵ Despre definiția fenomenologică, problemele studiate de aceasta și despre diferența în procedură între istoria religiilor și fenomenologia religiilor vezi C. J. Bleeker, *The Nature and destiny of man in the light of the Phenomenology of Religion*, în *Anthropologie religieuse*, publiée sous la direction du dr. C. J. Bleeker, Leiden, 1995.

⁷⁶ M. Eliade, *Istoria credințelor...*, vol.1, p.52.

⁷⁷ S. Mitu, *op.cit.*, p.92. Pentru a suplini această carență cei mai mulți arheologi americani sunt instruiți în ceea ce se numește antropologie culturală cu deschidere spre etnologie, etnografie, istoria religiilor. Asupra acestei probleme vezi Robert W. Ehrich, *A Few Comments on Methodology and Terminology*, în *L'Europe à la fin de l'âge de pierre. Actes du Symposium consacré aux problèmes du Néolithique européen*, Praha, 1961.

the archaic human. M. Eliade understood that any religious "document" (statues, altars, burials) must be analyzed within its own content, within the sensitivity structures belonging to that society. Only in this way the concepts and main images could be emphasized which allow for the reevaluation of some mind structures which lead to the mechanism of image production and the imaginary repertoire.

What is interesting with the historical and religious documents is their implied metaphysics (expressed by symbols) and the only instrument to "decode" the "implicit ontology" is hermeneutics. The archaeologist must know the instruments of the hermeneutical method and must apply them as they are the only way to understand the significance of a religious idea.

By giving examples with archaeological documents on some of the important philosophical ideas Eliade had with regard to the neolithic beliefs, we try to show the relationship between phenomenology and archaeology. Thus, the complementarity man-woman existing even since the paleolithic will perpetuate in the neolithic age reflecting the model of any creation, the World being the product of a hierogamy as the statues from A'in Sakhri (Palestine), Ocna Sibiului (Preciș Culture) or the ones in Çatal Hüyük (Anatolia) prove it.

Another specific trend of the agricultural civilizations which comes from the hierogamic model is the necessity of the male God (even though it has a secondary place) the most important symbol being the Sun. The male God appears also under other forms (anthropomorphic or in the form of ithyphallic statues).

By analyzing the neolithic mentality, Eliade makes a link between water-woman-agriculture, this being the first mental synthesis of humanity.

As an essentially methodological approach, the here by study calls for a link between two disciplines: phenomenology of religions and archaeology.