

OBIECTUL ȘTIINȚEI RELIGIILOR ÎN VIZIUNEA LUI MIRCEA ELIADE

Sergiu Bălan*

sergiub99@yahoo.com

Abstract: According to Mircea Eliade, the scientific study of religions – the *allgemeine Religionswissenschaft* – means not only their history, but also a comprehensive morphological and phenomenological investigation of their fundamental categories. Consequently, the main objects of study for the religious scientist are the „religious facts” (myths, rituals, cosmogonies, symbols, images, customs, sacred objects and places). All those, Eliade believed, have to be seen as hierophanies and understood as irreducible to their profane, mundane dimension.

Keywords: hierophany, sacred, profane, religious fact, phenomenology of religion.

După cum se știe, în concepția lui Eliade, „istoria religiilor” înseamnă mult mai mult decât ne spune această denotație, adică o simplă cercetare istorică a religiilor. Confuzia poate fi înlesnită și de lipsa unui echivalent convenabil în limba română pentru ceea ce în germană se numește *allgemeine Religionswissenschaft*. După cum putem observa într-o notă din traducerea franceză a eseului *The Quest. History and Meaning in Religion (La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions, 1970)*, preluată și în varianta românească, ceea ce noi îndeobște redăm prin sintagmele *histoire des religions* sau „istoria religiilor” înseamnă, pentru Eliade „nu numai istoria propriu-zisă, ci și studiul comparat al religiilor, precum și morfologia și fenomenologia lor”,¹ completate de o hermeneutică de factură constructivă a datelor oferite de cercetarea empirică. În aceste condiții, am optat pentru a denumi cu termenul de „știință (generală) a religiilor” (traducerea cea mai apropiată de sensul expresiei germane amintite) cercetările lui Eliade în acest domeniu, dând sintagmei sensul precizat anterior.

După cum subliniază Ioan Petru Culianu, știința religiilor își construiește conținuturile pornind de la fapte, și anume de la *factele religioase*. Aceste fapte sunt: miturile, riturile, cosmogoniile, teologumenele, simbolurile, imaginile (divinităților), cutumele, obiectele, animalele, plantele, locurile venerate, oamenii consacrați etc. ce se pot regăsi prin studiul textelor, dovezilor arheologice sau prin cercetările etnografice și antropologice de teren. Toate aceste date sunt demne de interes pentru Eliade în măsura în care sunt „hierofanii”, adică ipostaze și forme în care sacrul se revelează, se arată pe sine. Modul specific în care el operează cu aceste fapte religioase este acela al ordonării lor în categorii, rezultate în urma descrierii fenomenologice. Ele, arată Culianu, ar fi apriorice și continuă să funcționeze în mod inconștient și după ce omul în genere încetează de a mai trăi în orizontul lor, numit „orizont al ontologiei arhaice”.²

La rândul său, Georges Dumézil consideră că Mircea Eliade se încadrează într-un grup de cercetători contemporani pentru care „orice religie este un sistem, diferit de

* Doctor cercetător - Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”, București.

¹ M. Eliade M. Eliade, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris, Éditions Gallimard, 1978, p. 13.

² I.P. Culianu, *Mircea Eliade*, trad.rom. F.Chirițescu și D. Petrescu, Editura Nemira, București, 1995, pp. 19-21.

mulțimea elementelor sale”, „o gândire articulată, o explicare a lumii”, astfel încât obiectul de studiu al științei religiilor îl reprezintă pentru ei „structurile, mecanismele, echilibrele constitutive oricărei religii și definite, discursiv sau simbolic, în orice teologie, în orice mitologie, în orice liturghie.”³ În acest fel, subliniază savantul francez, știința religiilor se plasează sub semnul logosului. Se poate observa ușor, însă, că el se referă nu la faptul religios propriu-zis, ci la ceea ce un cercetător în știința religiilor descoperă în spatele acestor fapte, după ce le supune interpretării fenomenologice. Anumiți critici ai lui Eliade au susținut că o fenomenologie a sacralului este imposibilă, deoarece sacralul este, prin definiție, dincolo de orice experiență. Între aceștia se găsește, de exemplu, Paul Ricoeur, pentru care „fenomenologia religiei este fenomenologia sacralului”. Aceasta, arată Allan W. Larsen, este însă o înțelegere pozitivistă, după care experiența se reduce la ceea ce este repetabil, măsurabil sub aspect cantitativ, formulabil sau categorizabil. Mai mult decât atât, e vorba la acești critici de *un concept* de experiență care e rezultatul unei analize raționale, ce ne oferă conceptul de *experiență profană*. Or, Eliade nu este interesat de conceptul de profan, nici de cel derivat de sacru, ci de modul cum sacralul și profanul sunt trăite în mod real de către oameni.⁴ Fenomenologia sa religioasă este, prin urmare, una a experienței sacralului. De altfel, Mircea Eliade definește religia nu ca pe o credință în Dumnezeu sau în zei, ci ca experiența a sacralului. Obiectul de studiu al științei religiilor va fi constituit, deci, din acele date care se referă la diversele modalități în care omul în genere experimentează sacralul, în care sacralul i se descoperă, adică din hierofanii.

Din cele expuse până aici se poate observa că delimitarea obiectului științei religiilor se sprijină pe o distincție fundamentală pentru opera lui Mircea Eliade, anume aceea dintre sacru și profan. Or, această distincție nu este deloc ușor de operat, mai ales datorită dificultăților de ordin teoretic, dar și practic, de a defini sacralul. După opinia lui Eliade, „modul cel mai ușor de a defini sacralul e totuși acela de a-l opune profanului”⁵, prin care el înțelege domeniul experienței în genere, în sens empirist, sau, cum îl denumește adesea, spațiul experienței „omului istoric”. Prin opoziție, sacralul este transcendent și anistoric, este temei ontologic al profanului și se manifestă în cadrul acestuia prin hierofanii, în contextul a ceea ce Eliade și comentatorii săi au numit „dialectica sacralului și profanului”. După cum s-a observat, „cele mai importante principii care-i permit lui Eliade să distingă fenomenele religioase [în raport cu alte categorii de fenomene (n.n.)] sunt ireductibilitatea religiosului și dialectica sacralului și profanului”.⁶

Problema dialecticii sacralului a fost expusă într-un dintre primele exegeze asupra filosofiei eliadiene, de către teologul american Thomas J.J. Altizer.⁷ Altizer subliniază faptul că, în viziunea lui Eliade, sacralul este opus într-un mod radical profanului, în sensul că ele sunt mutual exclusive și logic contradictorii. Pare să fie un punct de vedere analog cu acela al lui Émile Durkheim care vorbește de sacru și profan ca de două realități separate irevocabil.⁸ În virtutea acestui fapt, consideră autorul american, un același moment nu poate conține sacralul și profanul în același timp: este vorba de ceea ce el numește o „dialectică negativă”. O înțelegere a mitului, spre exemplu, este posibilă

³ G. Dumézil, *Prefață*, în M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, trad. rom. M. Noica, Editura Humanitas, București, 1992, p. 7.

⁴ A.W. Larsen, *The Phenomenology of Mircea Eliade*, în B.S. Rennie (ed.), *Changing Religious Worlds. The Meaning and End of Mircea Eliade*, The State University of New York Press, New York, 2001, pp. 49-58.

⁵ M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, trad. rom. M. Noica, Editura Humanitas, București, 1992, p. 419.

⁶ D. Allen, *Myth and Religion in Mircea Eliade*, Garland Publishing, Inc., New York and London, 1998, p. 8.

⁷ Th.J.J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, The Westminster Press, Philadelphia, 1963.

⁸ Vide É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1960, pp.49-58.

„numai prin negarea limbajului profanului”.⁹ Sensul sacrului nu poate fi dobândit decât printr-o invertire a realității create în urma opțiunii profane a omului modern. În esență, consideră Altizer, pentru a putea avea acces la sacralitate, omul trebuie să nege în mod radical profanul, și viceversa. Această interpretare, însă, este una reduționistă, care conduce la o simplificare excesivă și regretabilă, lucru de altfel sancționat și de Eliade însuși: „Cea mai importantă contribuție critică a lui Altizer privește modul în care înțeleg dialectica sacrului ca hierofanie. El interpretează aceasta înțelegând că sacrul abolește obiectul profan în care se manifestă. Însă eu am subliniat în mod repetat că, de exemplu, o piatră sacră nu încetează să fie o piatră; cu alte cuvinte, ea își păstreze locul și funcția în contextul său cosmic. În fapt, hierofaniile n-ar putea aboli lumea profană, deoarece *însăși manifestarea sacrului este aceea care întemeiază lumea*, i.e. transformă un haos îninteligibil, terifiant și lipsit de formă în cosmos”.¹⁰

Aceasta înseamnă că, în viziunea lui Eliade, dialectica sacrului nu presupune excluderea reciprocă a celor două moduri de a fi în lume, ci mai degrabă implică faptul coexistenței lor într-o relație paradoxală: „un obiect oarecare devine paradoxal o hierofanie, un receptacul al sacrului, continuând totuși să participe la mediul lui cosmic înconjurător (o piatră sacră rămâne mai departe o piatră oarecare etc.)”.¹¹ Obiectul se încarcă de sacralitate, rămânând totodată ceea ce este. Sacrul, pe de altă parte, chiar dacă e prezent în lucruri, rămâne principiul ontologic transcendent și întemeietor, care face ca lumea să fie ceea ce este, ordonată, cosmică și plină de sens. Prezența aceasta a sacrului în obiectele ținând de domeniul existenței trimite la o altă idee eliadiană, aceea de *coincidentia oppositorum*, de coincidență a opozițiilor ce țin de niveluri diferite de realitate, care exprimă tocmai posibilitatea prezenței sacrului în profan și face posibile hierofaniile. În acest sens, trebuie amintită și critica lui Mac Linscott Ricketts față de comentariul lui Thomas J. J. Altizer, întemeiată pe ideea că sacrul și profanul nu sunt, la Eliade, două realități, ci două aspecte ale unei singure realități, care este sacrul.¹²

Se impune aici o observație: în prefața lucrării *Nostalgia originilor*, Eliade arată că „sacrul este un element în structura conștiinței, nu un stadiu în istoria conștiinței”¹³, afirmație ce pare a conferi sacrului un caracter de categorie apriorică a conștiinței individuale în genere, diferit de statutul său de realitate obiectivă. Savantul român vorbește aici, de fapt, despre nevoia resimțită de omul religios (și, pentru el, orice om este *homo religiosus*, în esența sa, chiar dacă nu conștientizează acest lucru) de a descoperi, dincolo de existență, de „fluxul haotic și primejdios al lucrurilor”, un fundament care se revelează ca „real, puternic, bogat și semnificativ” și care este sacrul. Această nevoie (și nu sacrul ca temei al existenței) este elementul din structura conștiinței de care vorbește Eliade, și nu un moment al evoluției conștiinței umane în genere, cum consideră pozitivismul. Astfel, Thomas Ryba interpretează această idee eliadeană sugerând că: „Poate că adevărata aprioritate a sacrului derivă din faptul că întreaga experiență umană are loc în interiorul orizontului de sanctitate”¹⁴.

În aceste condiții, faptele religioase se prezintă sub aspectul cantității într-un număr covârșitor, iar sub acela al calității, într-o eterogenitate care devine „paralizantă”, după expresia lui Eliade. Problema care se ridică în fața cercetătorului este aceea de a

⁹ *Ibidem*, p. 34.

¹⁰ M. Eliade, *Notes for a Dialogue*, în *The Theology of Altizer: Critique and Response*, ed. by J. B. Cobb, Philadelphia, Westminster Press, 1970, p. 238, *apud* D. Allen, *op. cit.*, pp. 78-79.

¹¹ *Idem*, *Imagini și simboluri*, trad. rom. A. Beldescu, Editura Humanitas, București, 1994, p. 105.

¹² M.L. Ricketts, *Mircea Eliade et la mort de Dieu*, în *L'Herne*, Paris, Éditions de l'Herne, 1987, p. 116.

¹³ M. Eliade, *Nostalgia originilor*, ed. cit., p. 6.

¹⁴ *Apud* M. Itu, *Mircea Eliade despre fenomenologia sacrului*, în “Gracious Light. Review of Romanian Spirituality and Culture”, an VI, nr. 3, iulie-septembrie 2000, New York, p. 28.

identifica hierofaniile și, mai mult decât atât, de a le găsi pe cele „care pot fi observate «în stare pură», adică cele care sunt simple și cât mai aproape de originea lor.”¹⁵ Din nefericire, însă, constată savantul român, nicăieri nu sunt accesibile astfel de fapte religioase în stare pură, nici în societățile istorice, nici în cazul celor primitive. Aceasta deoarece aproape pretutindeni ne găsim în fața unor fenomene religioase complexe, care presupun o evoluție istorică îndelungată.

Ceea ce are la dispoziție cercetătorul este o cantitate imensă de date, extrem de eterogene. Această situație pune două probleme specifice. Sub aspect cantitativ conduce la faptul că este imposibilă într-o singură viață studierea fie și a unei singure religii, sub toate aspectele. Mai mult, pentru studierea comparată a mai multor religii, mai multe existențe ar fi insuficiente. Din punct de vedere calitativ, eterogenitatea datelor, ca și caracterul lor fragmentar îl pun în dificultate din nou pe cercetător. Documentația de care el dispune are, de cele mai multe ori, un aspect deconcertant: „câteva fragmente dintr-o vastă literatură sacerdotală orală (creația exclusivă a unei anumite clase sociale), câteva aluzii găsite în notele unor călători, materiale culese de misionarii străini, cugetări extrase din literatura profană, câteva monumente, câteva inscripții și amintirile păstrate în tradițiile populare.”¹⁶ Acest fapt, arată Eliade, îl pune într-o situație analogă cu aceea a criticului literar care ar dori să scrie istoria literaturii franceze, având la dispoziție unele fragmente din Racine, o traducere în spaniolă a lui La Bruyère, câteva texte citate de un critic străin, amintirile literare ale unor călători și diplomați, catalogul unei librării provinciale, rezumatele și teme de un licean. Alături de aceasta, trebuie să se țină cont de faptul că fiecare document pe care cercetătorul îl are la dispoziție este prețios prin faptul că revelează două aspecte complementare: „1) ca hierofanie, pune în lumină o *modalitate a sacrului*; 2) ca moment istoric, dezvăluie o *situație a omului* în raport cu sacrul.”¹⁷ De aceea, sarcina istoricului religiilor este mai dificilă decât cea a oricărui alt tip de istoric, el urmărind nu numai să refacă istoria unei anumite hierofanii (rit, mit, simbol sau cult), ci mai ales să înțeleagă și să explice modalitatea sacrului revelat în această hierofanie. De exemplu, spune Eliade, *Rig Veda* ne dezvăluie o modalitate a sacrului în care pământul este văzut ca *Terra Mater* dar, în același timp, un moment istoric în care indivizii investesc pământul-mamă cu puteri protectoare împotriva neantului.

În același spirit, al analogiei dintre știința religiilor și teoria literaturii, sau a artei în genere, Mircea Eliade atrage atenția asupra unui aspect esențial, comun studierii faptului religios și operei de artă. Este vorba de o necesară completare a erudiției cu încercarea de a înțelege opera de artă sau hierofania *în planul de referință care le este propriu*.¹⁸ Pe de-o parte, arată gânditorul român, erudiția singură nu e suficientă, așa cum cunoașterea limbii italiene de secol XIII și a culturii florentine a epocii, precum și familiarizarea cu viața lui Dante nu e suficientă pentru a înțelege valoarea artistică a unei opere ca *Divina Commedia*, observație valabilă și în cazul faptului religios. Pe de altă parte, universul estetic prezintă analogii esențiale cu universul religiei: „În ambele cazuri, avem de-a face cu *experiențe individuale* (experiența estetică a poetului și a cititorului său, pe de-o parte, experiența religioasă pe de alta) și cu *realități transpersonale* (o lucrare de artă într-un muzeu, un poem, o simfonie; o Figură Divină, un ritual, un mit etc.).”¹⁹ Ideea de importanță fundamentală pe care Eliade dorește s-o exprime astfel este aceea că, asemenea operelor de artă, fenomenele religioase *există în propriul lor plan de referință*, în universul lor particular. După cum opera de artă nu-și

¹⁵ M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, ed. cit., p. 21.

¹⁶ *Ibidem*, p. 25.

¹⁷ *Ibidem*, p. 22.

¹⁸ *Idem*, *Nostalgia originilor*, ed. cit., p. 18.

¹⁹ *Ibidem*, p. 20.

dezvăluie semnificația decât în măsura în care este considerată ca o creație autonomă și nu o reducem fie la unul din elementele sale constitutive (vocabular, structură lingvistică etc.), fie la unul din scopurile sale ulterioare (mesaj politic, manifest cultural etc.), tot astfel, faptul religios se dezvăluie în totalitate numai atunci când este înțeles în planul său de referință, și nu redus la unul sau altul dintre contextele sau aspectele sale particulare. Spre exemplu, arată savantul român, mișcările mesianice și milenariste moderne ale popoarelor coloniale nu sunt simple mișcări de revoltă socială, ci autentice fenomene religioase, a căror înțelegere ar fi compromisă complet în cazul în care le-am reduce la aspecte istorice sau sociologice. A proceda în modul acesta ar însemna să nu admitem că ele reprezintă creații ale spiritului suficient de elevate pentru a fi tratate în calitate de produse spirituale autonome ale geniului uman, precum este *Divina Commedia*. Aceasta este așa-numita „provincializare culturală” a omului occidental, pe care o deplânge și o critică Mircea Eliade în nenumărate ocazii, arătând chiar că, dincolo de riscul enorm de a rata înțelegerea faptului religios, cercetătorul riscă să fie etichetat drept un „apologet camuflat al culturii occidentale”, suferind de „un complex de superioritate occidental”, care nu poate accepta independența în raport cu social-politicul decât în cazul creațiilor religioase ale culturii proprii.²⁰

Ideea aceasta exprimă cel mai elocvent concepția lui Eliade asupra caracterului specific al obiectului științei religiilor, care este ireductibil și are propriul său plan de existență și de semnificație. Chiar dacă, la fel ca în cazul artei, universul său de existență nu este același cu universul fizic al experienței imediate, faptul nu implică nicidecum non-realitatea acestuia.

Este interesant de remarcat că unii dintre exegeții operei lui Eliade au încercat să identifice sursele acestei concepții a savantului român, cercetând scrierile sale de tinerețe. Astfel, Mac Linscott Ricketts, unul dintre puținii cercetători occidentali cunoscători ai limbii române și ai operei de tinerețe a lui Eliade, susține că ideea specificității planului de existență al obiectului științei religiilor se cristalizase deja atunci când apare seria de articole din *Cuvântul*, sub genericul „Itinerariu spiritual”, scrisă de Eliade în jurul vârstei de 20 de ani.²¹ Ricketts consideră că principiul fundamental exprimat de savantul român în aceste scrieri este acela al existenței planurilor separate de realitate, în virtutea căruia religia trebuie abordată ca o realitate autonomă și ireductibilă. Sursa acestei idei ar fi gândirea lui Nae Ionescu, considerat persoana cu cea mai mare influență asupra tânărului Eliade. Astfel, bazându-se doar pe cunoașterea publicisticii lui Nae Ionescu, editată de Eliade în volum²², Ricketts sintetizează punctul de vedere al acestuia după care „există, în ordinea cunoașterii, un plan științific, un plan filosofic și un plan religios al realității: ele sunt independente, ireductibile unul în raport cu celălalt și au propriile metode”. Fiecare dintre aceste domenii trebuie să aibă propriile sale metode de investigare, iar cea mai mare eroare constă în abordarea unuia dintre ele cu mijloace proprii celorlalte.²³

Într-adevăr, aceleași idei le regăsim și în articolele lui Mircea Eliade. Astfel, în cel intitulat „Profanii”, din 11 decembrie 1936, el vorbește despre „gravul păcat spiritual al *confuziei planurilor*” de care s-ar face vinovați „profanii”, necalificații care intervin în diverse domenii ale vieții spirituale, de la artă și metafizică la religie și care are drept rezultat „întotdeauna, o confuzie a valorilor”.²⁴ Astfel de luări de poziție nu sunt rare și punctul de vedere exprimat în ele se va regăsi în toată opera academică a lui Eliade de

²⁰ *Ibidem*, pp. 21-22.

²¹ M.L. Ricketts, *Mircea Eliade: The Romanian Roots, 1907-1945*, Boulder: East European Monographs, no. 248, 1988, *apud* D. Allen, *op. cit.*, pp. 9-11.

²² N. Ionescu *Roza vânturilor*, Editura Cultura Națională, București, 1937.

²³ *Ibidem*, pp. 12, 60.

²⁴ M. Eliade, *Profanii*, în „Vremea”, 11 decembrie, 1936, reed. în M. Eliade, *Fragmentarium*, Editura Destin, Deva, 1990, pp. 105-108.

mai târziu. Este greu de spus dacă e vorba într-adevăr de idei preluate de acesta de la Nae Ionescu, mai ales că alți comentatori preferă să ocolească problema influenței profesorului asupra studentului său, deși ar avea posibilitatea s-o facă. Astfel, de exemplu, Ioan Petru Culianu, probabil din dorința de a evita eventualele trimiteri către sfera politicului, nu aprofundează această chestiune, alegând să sublinieze faptul că, la rândul său, Nae Ionescu datorează lui Eliade modul în care se abordează anumite probleme, cum ar fi alchimia: „Într-adevăr, în cursul său de metafizică din anul universitar 1928-1929 [...] Nae Ionescu respinge ideea curentă potrivit căreia alchimia ar fi fost o prechimie”²⁵.

Recuzarea „profanilor” aduce, însă, în discuție o altă chestiune importantă, privitoare la planul specific de existență al hierofaniilor: studiind fenomenele religioase în propriul lor plan, cercetătorul trebuie să creadă în realitatea acestuia? O mare parte a cercetătorilor consideră, într-adevăr, că interpretul trebuie să creadă în realitatea miturilor, în sensul de a le lua în serios, de a ține cont de faptul că, pentru cei care trăiesc în orizontul lor, ele sunt reale și de a încerca să intre în empatie cu ei, căutând să redea ceea ce înseamnă aceste mituri pentru omul religios. Aceasta este și poziția lui Eliade, care argumentează în favoarea interpretării hierofaniilor în propriul lor plan de realitate, pentru înțelegerea a ceea ce este real pentru *homo religiosus* și împotriva impunerii asupra materialului studiat a propriului punct de vedere al cercetătorului, cu privire la ceea ce este real sau nu. Istoricul religiilor trebuie să plece de la faptul că sacrul este, pentru omul religios, realitatea fundamentală, evitând să-l reducă, prin „demistificare”, la fenomene sociale, psihice sau istorice.

Mai mult decât atât, în articole precum cel citat mai înainte²⁶, savantul român merge și mai departe, arătând că istoricul religiilor nu trebuie doar să admită necondiționat realitatea conținutului hierofaniei pentru omul religios, dar și că numai acei cercetători care sunt ei înșiși credincioși pot surprinde sensul autentic al religiosului. Aceasta înseamnă că, pentru a putea înțelege și evalua faptele religioase, istoricul trebuie să aibă o cunoaștere a religiosului bazată pe experiența sa personală. Prin această idee, filosoful român al religiei preia punctul de vedere exprimat de către Rudolf Otto în celebra lui carte despre sacrul. Alegând ca, în loc să discute despre ideea de Dumnezeu sau despre ideea de religie, să vorbească despre modalitățile experienței religioase, savantul german își invită cititorul să înceapă prin a-și fixa atenția asupra unui moment de emoție puternică, de factură religioasă, regăsit în propria experiență, după care afirmă categoric: „Cine nu este în stare de așa ceva sau pur și simplu nu a trăit asemenea momente, este rugat să nu citească mai departe”.²⁷ Unui astfel de om, consideră Otto, este greu, dacă nu imposibil, să-i vorbești despre religie.

²⁵ I.P. Culianu, *op. cit.*, p. 206. *Vide*, de asemenea, S. Antohi, *Culianu și Eliade. Vestigiile unei inițieri*, în I.P. Culianu, *op. cit.*, pp. 295-309, care se întreabă: “... oare nu cumva Nae Ionescu a preluat chestiunea discontinuității dintre alchimie și chimie de la asistentul său?” (p. 308).

²⁶ De exemplu, în M. Eliade, *Religia în viața spiritului*, în “Est-Vest”, nr. 1, 1927.

²⁷ R. Otto, *Sacrul*, trad. rom. I. Milea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1992, p. 16.